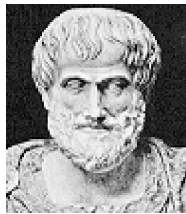


# FILOSOFICKÝ SEMINÁŘ KATEDRA TEORIE

---



## PSYCHOLOGICKÁ ÍTANKA

Jiří Adamec

Brno 2002

# PSYCHOLOGICKÁ ÍTANKA

Jiří Adamec

Filosofický seminář  
Brno 2002

© Jiří Adamec

**ISBN** 80-238-8642-8

## TEORIE POZNÁNÍ<sup>1</sup>

Džinisté popisují pět druhů poznání: matih, šrutih, avadhah, manahparjāyah a kévalam. Matih je postehování. Jsou v ní obsaženy smrtih ili vzpomínání a sadhā nebo pratyabhidhā ili rozpoznávání; uritah nebo tarkah ili indukce, založená na pozorování; abhinibōdhah nebo anumānam ili deduktivní usuzování. Někdy se rozlišují tři druhy matidhāna, totiž upalabdhih ili postehování, bhāvanā ili pamāna a upajōgah ili chápání. Matidhānam je poznání jehož nabýváme prostřednictvím indrii neboli smyslů a mysli, která se nazývá anindriya, abychom ji rozlišili od smyslu. Matidhānu předchází vždy smyslové postehování neboli darśanam. 2. šrutih neboli svadeśtvī je poznání vzniklé prostřednictvím znaků, symbolů nebo slov. Zatímco matidhānam nám dává poznání z názoru, šrutidhānam dává toliko poznání z popisu. šrutidhānam je tvero, totiž labdhih ili asociace, bhāvanā ili pozornost, upajōgah ili chápání, porozumění, a najah ili aspekty významu věci. Najah je zde uváděn od té doby, kdy interpretace posvátných textů se staly předmětem diskusí. 3. Avadhah je přímé poznání věci, dokonce i na vzdálenost časovou a prostorovou. Je to poznání jasné. 4. Manahparjāyah je přímé poznání myšlenek jiných lidí, jako při telepatickém poznání mysli jiných osob. 5. Kévalam neboli dokonalé poznání zahrnuje v sobě všechny substance a jejich modifikace. Je to vševdůcnost neohraničená prostorem, časem ani objektem. Dokonalému vědomí je zřejmá celá skutečnost. Toto poznání, jež je nezávislé na smyslech a jež může být jen pocíťováno a je nesdělitelné, je možné jen u očištěných duší, osvobozených od pout.

První tři druhy poznání podléhají omylu, kdežto poslední dva nemohou být nesprávné. Platnost poznání spočívá v jeho praktické účinnosti, v tom že nám umožňuje dosáhnout toho, co je dobré, a vyvarovat se toho, co je špatné. Platné

---

<sup>1</sup> S. Rādhakriṣṇan, Indická filosofie, sv. I – II, Praha 1961 – 1962.

poznání je v rným odrazem p edm t , a je proto prakticky užite né. Neplatné poznání p estavuje v ci ve vztazích, v nichž neexistují. Považujeme-li omylem lano za hady, spo ívá náš omyl v tom, že vidíme hada tam, kde není. Neplatné poznání podléhá protiklad m, platné nikoli. Mylné poznání je charakterizováno sam ajem neboli pochybováním (vztahujícím se na mati a ruti), viparjajem neboli omylem, opakem pravdy (který lze nalézt v avadhi), a anadhjavasájem ili špatným poznáním, zp sobeným nedbalostí nebo lhostejností. Máme osm druh poznání, patero správných a t i nesprávné. V ur ítém okamžiku je však inný pouze jeden druh poznání.

Poznání je pratjakšové ili p ímé, je-li bezprost ední, a parókšové ili nep ímé, je-li zprost edkováno jiným druhem poznání. Z p ti druh poznání jsou matih a rutih parókšové, ostatní pratjakšové. Matih neboli oby ejné poznání, jehož nabýváme pomocí smysl a mysli, je porókšové, protože je závislé na smyslech. N kte í však pokládají smyslové poznání za pratjakšové neboli p ímé. „Vnímání neboli dar anam je tveré, vnímání pomocí zrakových po itk a vnímání pomocí smysl nezrakových, dále vnímání pomocí schopnosti avadhi ili jasnoz ení a kone n kévalam ili nekone né vnímání, jež je neohrani ené a jež chápe veškerou skute nost“.

Podstatou džívu je aitanjam ili v domí, a jak vnímání (dar anam), tak intelligence (džánanam) jsou dva výrazné projevy aitanje. V dar anu nejsou vnímány podrobnosti, kdežto v džánanu ano. První je prosté post ehování, druhé pojmové poznání. „Vnímání obecnin v cí (sámánjam), bez jednotlivin (vi éšah), v n mž se nepost ehují podrobnosti, nazývá se dar anam“. Obsahuje n kolik stup , a to: 1. Vja džanávagahah, kde na periferní konce smyslových orgán p sobí podrážd ní a uvádí tak subjekt do ur ítého vztahu s objektem. 2. Arthávagahah, kde je podrážd no v domí a post ehuje se po itek, p i n mž si je osoba objektu pouze v doma. 3. Íhá, kde mysl usiluje poznávat podrobnosti objektu, jeho podobnosti a rozdíly ve srovnání s ostatními objekty. 4. Avájah, kde se uplat uje reintegrace p ítomnosti a minulosti a rozpoznání objektu jako

takového a ne jiného. 5. Dháraná, kde rozpoznáváme, že po itky odrážejí vlastnosti v cí. Vzniká pak stopa, jejíž pomocí jsme schopni vzpomenout si pozd ji na objekt.

Tato analýza ukazuje zprost edkující charakter vnímání a íká nám rovn ž, že v ci jsou skute nosti existující mimo mysl. Džinisté tvrdí, že vedle v domí a mimo v domí existuje objektivní skute nost, kterou post ehujeme vnímáním a chápeme inteligencí. Atributy a vztahy v cí jsou dány p ímo ve skute nosti a nejsou produkty myšlení ani p edstavivosti. Poznávací proces nemodifikuje p edm t poznání. Vztah mezi poznáním a jeho p edm tem je vzhledem k fyzickým objekt m vn jší, a je odlišný u sebeuv domování. V domí džíva je stále inné a tato innost odráží práv tak jeho vlastní povahu jako povahu objektu. Džnějam neboli objekt poznání zahrnuje v sob já i nejá. Jako sv tlo odráží samo sebe i jiné objekty, práv tak dž ánam odráží sebe i jiné. Njájovou a vai éšikovou teorií, že poznání odráží jen vn jší vztahy, a ne samo sebe, džinisté odmítají. P i poznání jakéhokoli objektu poznává subjekt sou asn sebe sama, kdyby neznal svou vlastní jsoucnost, nic jiného by mu nemohlo poskytnout toto poznání. Každý akt vnímání a poznání nese s sebou tento údaj: „Já to poznávám tak a tak“. Poznání je vždy p ivlast ováno n jakým subjektem. Otázka, jak v domí m že odkrývat povahu nev domých objekt , se odmítá jako absurdní, protože odkrývat objekty je podstatou poznání.

P i sebeuv domování je vztah mezi poznáním (dž ánam) a p edm tem poznání (dž éjam) velmi blízký. Dž ání a dž ánam, subjekt poznání a poznání, jsou rovn ž neodlu itelné, a odlišitelné. P i sebeuv domování subjekt poznání, objekt poznání a poznání samo jsou r zné aspekty jediné konkrétní jednoty. Neexistují džívý bez dž ána, nebo tím by se od alo džív m étanam neboli v domý charakter džív a džívové by se redukovali na úrove adžívadravj , a nem že být ani dž ánam bez subjekt , nebo tím by dž ánam pozbylo základu.

Ve své dokonalé form je duše ísté dž ánam a dar anam (poznání i intuice), které vznikají sou asn nebo se objevují spole n . Ve vesmírových džívech

dar anam p edchází dž ánam. Dokonalé poznání je prosto pochybování (sam ajah), pok ivení (vimóhah) a neur itosti (vibhramah) Karmany, které zatem ují r zné odr dy dar ana, nazývají se dar anávaraníjové karmany a ty, které zatem ují r zné druhy dž ána, se nazývají dž ánávaraníjové karmany. Veškeré poznání je v duši, a koli se projevuje pouze tehdy, je-li odstran no rušivé prost edí. P ekážkami jsou vášn a city, které zp sobují p ívod hmoty a brání duši rozvinout v plné mí e její p irozenou funkci; dále pak zájmy o hmotné záležitosti života, které omezují naše poznání jen na to, co je bzprost edn užite né. Selektivní pozorností jsou takto vy azeny ty aspekty skute nosti, o n ž nejevíme zájem. Nep ekázejí-li duši hmotné vlivy, které zatem ují poznání, a duše vykonává svobodn své funkce, je schopna všev doucnosti nebo poznání všech v cí minulých, p ítomných i budoucích. V našich empirických životech je istota duše porušena tím, že duše vst ebává do sebe nev domou substanci, hmotu. Odvrhneme-li ji, zni íme-li její energii, zvýšíme své poznání. Jsou-li oponující síly zcela zni eny, zachvívá se duše svým p irozeným rytmem a vykonává svou funkci neomezeného poznání. Duše jsou substance, charakterizované rozumem, a rozdíly mezi nimi jsou dány stupn m jejich spojení s hmotou.

Poznání je dvojí, *pramánam* - poznání v ci, jak je o sob , a *najah* - poznání v ci v jejím vztahu. Nauka o najech ili stanoviscích je zvláštním rysem džinistické logiky. Najah je stanovisko, z n hož pronášíme tvrzení o v ci. Svá stanoviska ur ujeme a odlišujeme pomocí abstrakce. Pojmy, které k nim p ínáležejí, nebo díl í hlediska jsou výsledkem cíl , o n ž usilujeme. Výsledkem této abstrakce a soust ed ní na zvláštní cíle je relativita poznání. Zaujmout jedno zvláštní stanovisko neznamená popírat ostatní. Pro ur ité ú ely je názor, že Slunce obíhá kolem Zem , stejn ú inný, jako druhý názor, že Zem obíhá kolem Slunce. I v upanišadách máme náznaky, jak r zným zp sobem se skute nost obráží na r zných stupních našeho poznání. Mnoho zmatk v buddhismu vyplývá z toho, že neprávem vyzdvihuje relativní princip vplývání

do absolutní pravdy. Co je pravdivé z jednoho stanoviska, nemusí být pravdivé ze stanoviska druhého. Částečné aspekty nikdy neodpovídají celé skutečnosti. Relativní řešení jsou abstrakce, jejichž pomocí lze pozorovat skutečnost, které nám ji však nevysvětlují plně ani dostatečně. Džinismus uznává základní a podstatný princip, podle něhož je pravda relativní vzhledem k našim stanoviskům. Obecná povaha skutečnosti je dána několika dílčími hledisky.

Je mnoho způsobů dělení – naj. Zde se zmíníme jen o hlavních. Podle jednoho schématu je sedm naj, z nichž čtyři se vztahují k objektům nebo významům a tři ke slovům, přičemž všechny vedou ke klamným závěrům (ábhásam), jsou-li pokládány za absolutní a úplné. *Arthy* (arthah, objekt nebo význam) naje jsou následující:

1. Naigamanajah se vysvětluje dvojnásobně. Říká se, že se vztahuje k úelu nebo cíli probíhající činnosti, který je v ní zcela přítomen. Vidíme-li muže nesoucího vodu, oheň, nádobí atd., otážíme-li se ho, „Co to děláš?“ a on odpoví „Vaším jídlo“, máme ukázkou neigamanaje. Říká nám o obecném úelu, který ovládá aktuálně a zdrazuje teleologický charakter života. Toto hledisko přijímá Púdžjapadah, Suddhasénah vychází z jiného hlediska. Jde o naigamanajah, chápeme-li v souvislosti s jejími rodovými i zvláštními vlastnostmi, aniž mezi nimi rozlišujeme.

2. *Samgrahanajah* zdrazuje společné rysy. Je to názor, vycházející z pojmu títidy. Tebaže je pravda, že títida není skutečná bez jedince, je někdy užitečné zaznamenat obecné rysy. Takto je samgrahanajah dvojnásobně: parasamgrahah neboli nejvyšší títidní hledisko, počítající s tím, že se všechny věci podílejí na povaze skutečnosti; aparasamgrahah, nejnižší títidní hledisko. Abstraktní absolutistické stanovisko se pokládá za ábhásu samgrahanaje. Džinismus propouští rozdíl mezi sámánjovými neboli univerzálními (obecnými) znaky a znaky viséšovými neboli zvláštními, a kolik je považuje za relativní. Sámkhjový a advaitový védánský systém více popírají, kdežto buddhismus popírá sámánje. Njájový a vaišéšikový systém uznává obojí a hledí na konkrétní věci jako na komplex



skládající se z obecnin a jednotlivin. Avšak džinismus pokládá tento rozdíl za relativní, kdežto systém njájový a vai éšikový na n j hledí jako na absolutní. 3.

### *Vjavaháranajah* je

lidové b žné hledisko, založené na empirickém poznání. V ci poznáváme v jejich celistvosti a zd raz ujeme jejich nápadné zvláštnosti. Specifické rysy upoutávají pozornost. Ábhásy tohoto naje jsou hypotézou materialismu a - m žeme dodat - pluralismu. 4. *Rdžusútranajah* je užší než vjavaháranajah. Po ítá se stavem v cí v ur ítém momentu nebo asu. P ehlíží veškerou souvislost a totožnost. Podle n ho je skute né jen to, co je okamžité. V c je tím, ím je v p ítomném okamžiku. Toto stanovisko považují džinisté za p edpoklad buddhistické filosofie. Zatímco je tento najah užite ný k tomu, aby odhalil prázdnotu abstraktní filosofie „bytí“, je bezcenný jako kone né podání pravdy. Zbývající t i druhy jsou abdanaje. 5. *abdanajah* je založen na faktu, že jméno má funkci p ivolat do naší mysli zvláštní ur ítý objekt, jež ozna uje, anebo který je ve jmén zahrnut, a je to cokoli, jednotlivá v c, p ívlastek, vztah, innost. Každé jméno má sv j vlastní význam a r zná slova mohou se vztahovat ke stejnému p edm tu. Vztah mezi výrazem a jeho významem je relativní, a zapomeneme-li na to, vznikají mylné záv ry. 6. *Samábhírúđhanajah* rozlišuje výrazy podle jejich ko en . Je to aplikace abdanaje. 7. *Évambhútanajah* je zvláštní forma šestého druhu. Z r zných aspekt a stup projevu v ci pouze jeden projev se bere za ko en výrazu, a práv tento aspekt je oprávn ným významem výrazu v b žném užívání. Táž v c musí být p i r zném postoji ozna ována r zným výrazem. Každý z t chto sedmi naj má v tší rozsah než ten, který jej následuje. Naigamah má rozsah nejv tší a evanbhútah nejmenší. Každý najah neboli hledisko p estavuje jeden z mnoha zp sob , jak lze na v c pohlížet. Je-li kterékoli hledisko myln považováno za celek, vzniká najábhásah. Podle džinist uznávají systémy njájový a vai éšikový, sámkhjový, advaitový, védánský a buddhistický n který z prvních ty naj a myln jej považují za celou pravdu.

## UTRPENÍ<sup>2</sup>

Ze své spirituální zkušenosti se Buddha p esv d il o ty ech vznešených pravdách, že je utrpení, že utrpení má p í inu, že m že být odstran no a že je cesta vedoucí k odstran ní utrpení.

První vznešenou pravdou je tyranství utrpení. Život sám je utrpení. „Nuže, toto je vznešená pravda o utrpení: narození je utrpení, stá í je utrpení, nemoc je utrpení, smrt je utrpení, odlou ení od toho, co je milé, je utrpení; nedosáhne-li lov k toho, eho si p eje, i to je utrpení. Zkrátka patero skupin, jimiž závisíme na sv t jev , znamená utrpení“. V dob Buddhov se lidé bystrého rozumu a hlubokého cít ní tázali: Co znamená všechen tento lopotný kolob h existence? A Buddha nabídl lidem, kte í toužili po úniku, jako úto íšt nirvánu, kde h íšník se p estává znepokojovat a ten, kdo je unaven, dochází odpo inku. D raz kladený na utrpení není jen zvláštností buddhismu, a koli Buddha na n kladl až p ílišný d raz. V celé historii myšlení nikdo nevykreslil bídu lidské existence v tak erných barvách a s v tším procít ním než Buddha. Melancholie, p edznamenaná v upanišadách, zaujímá zde úst ední místo. Možná, že asketické ideály p emršt ného nadšení pro chudobu, velebení sebeob tování a posedlost sebezap ení hypnotizovaly Buddhovu mysl. Vést lidi k tomu, aby toužili po úniku z tohoto sv ta, z jeho temnoty, je pon kud p ehnáno. M žeme se snažit, pokud je v našich silách, ší it út chu a št stí a potla ovat všechnu sociální nespravedlnost, nicmén lov k nebude spokojen. Buddha z toho iní záv r, že existence je bolest, že boj o udržení individuality je bolestný a prom ny osudu jsou d sivé. V Dhammapad se praví: „Ani na nebi, ani v hlubinách oceánu, ani v horských slujích, nikde na sv t nelze nalézt takové místo, kde by mohl lov k dlít, aniž byl p emožen smrtí“. Nejmravn jší hrdina a nejv tší um lecké dílo budou jednoho dne smeteny a stráveny smrtí. Všechny v ci jsou pomíjející.

---

<sup>2</sup> Tamtéž.

Naše sny a nad je, naše obavy a touhy - všechno to bude zapomenuto, jako by nikdy nebylo. Dlouhé v ky d stojn poplynou, nekone né generace upadnou do minulosti. Nikdo nem že vzdorovat univerzální svrchovanosti smrti. Smrt je zákonem všeho života. Pomíjejícnost všech lidských v cí je pramenem melancholie, které podléhají tak mnozí z nás. Naše mysl nem že pochopit podstatu toho, k emu cílí, a ani naše životy neuskute ují ony vize, které vidí. Všechno spln ní našich tužeb je provázeno bolem. Bída lidské p irozenosti s její v nou touhou, která vytvá í pot eby mnohem v tší, než je m že lidská moc ukojit, m že nám dát jen v domí, že život je kletbou. Mu en myšlenkami, podveden vyhlídkami, poražen p írodnými silami, tísn n t žkým b emenem povinnosti, d sem smrti, hrozným v domím budoucích život , v nichž se existen ní tragédie bude opakovat, jednotlivec nem že nevyk íknout: „Nech m uniknout, nech m zem ít!“ Pomoc ode všech pozemských b d spo ívá v tom, uniknout jim.

Pro myšlení je nevýslovná sklí enost z pomíjejícnosti a žalostná neú innost ctnosti ot esnou skute ností. Kant, odmítaje ve svém pojednání „Neúsp ch každého filosofického pokusu o teodiceu“ (1791) optimismus Leibniz v, se ptá: „P ál by si lov k zdravého rozumu, který žil dosti dlouho a p emýšlel o cen lidské existence, aby znovu krá el ubohou životní hrou, ne íkám za stejných podmínek, nýbrž za jakýchkoli jiných podmínek?“ Sklí enost a zármutek velkých filosof vyplývají snad z jejich myšlení. Ti, kdo cítí, avšak nemyslí, mají lepší úd l.

Nem žeme necítit, že Buddha kladl p ílišný d raz na stinnou stránku v cí. Zdá se, že buddhistický názor na život trpí nedostatkem odvahy a d v ry. Jeho zd raz ování utrpení, není-li mylné není pravdivé. P evaha bolu nad radostí je pouhý p edpoklad. Nietzsche m l Buddhu na mysli, když pravil: „Potkávají chromého nebo starce nebo mrtvého a ihned íkají, život je pop en.“ Celkem vzato, hodnota života stoupá, když život mizí. Je-li krása mládí a d stojnost stá í pomíjející, jsou pomíjející i porodní bolesti a agónie smrti. V buddhismu je

tendence z ernit, co je tmavé a ztemnit, co je šedé. Výhled je omezen na princip všeho toho, co je v život kruté, ho ké a bolestné.

Avšak buddhismus by ospravedlil omládku Buddhu v postoji tvrzení, že každé náboženství přechází utrpení života, nebo cílem náboženství je vykoupení z hříchu a utrpení. Šťastný svět by nepotřeboval náboženství. Jak můžeme uniknout z tohoto světa smrti? Je otázka, kterou kladou upanišady, a Buddha se ptá opět s obnovenou silou. Na ikétas, bráhman, se ptá v Kathaupanišadama, Smrti: „Nech si své domy, tance a zpívání. Což budeme šťastni s takovými vci, vidoucí tě?“ Buddhista se ptá: „Lze se smát? Lze mít radost, když je zde všechno ve stálém plameni? Proč nechcete rozžehnout světlo, když jste obklopeni hlubokou tmou? Zpustošené je toto světlo: je křehké a plné nemocí, zaniká v hnilobné zmatci. Smrtí se končí život.“

Znamená-li pesimismus, že život na zemi není hoděn, aby byl prožíván, jestliže není prožíván v čistotě a v odloučení, pak je buddhismus pesimismem. Znamená-li, že je nejlepší skoncovat se životem na zemi, protože blaženost je po smrti, pak je buddhismus pesimismem. Avšak to není pravý pesimismus. Systém je pesimistický, jestliže tlumí všechnu naději a prohlašuje „žít na zemi je únava, nuda a není blaženosti po smrti.“ Na které formy buddhismu to hlásají a právem se nazývají pesimistické. Pokud se však týká raného učení Buddhova, není tomu tak. Je pravda, že pokládá život za nekonečný sled muk, avšak věří v osvobozující moc etické nauky a v možnost zdokonalení lidské povahy. A dále, a kolik Buddhovu mysl tíží utrpení tvorstva, nezdá se, že je to bezúspěšné. Touha slouží k tomu, aby nás pobízela k nejvyššímu úsilí vzdát se všech tužeb. Každý člověk nese své vlastní břímě a každé srdce zná svou vlastní horkost, avšak jen tím narůstá všechno dobro a vývoj vede k dokonalosti. Svět se vším tím utrpením se zdá přizpůsoben rsteu dobra. Buddha nekáže pouhou bezcennost života nebo rezignaci v případě nevyhnutelné záhub. Jeho nauka není naukou beznaděje. Žádá nás, abychom se bouřili proti zlu a dosáhli života jemnější kvality, stavu arhatského.

## EVOLUCE<sup>3</sup>

Mahat neboli Velké, p í ina celého vesmíru je prvním produktem vývoje prakrti. Je základem inteligence jednotlivce. Kdežto výraz „mahat“ zd raz uje kosmický aspekt, buddhih, které se používá jako synonyma, odkazuje na psychologický prot jšek, náležející každému jednotlivci. V sámkhji je kladen d raz na psychologický aspekt mahatu. Ze synonym buddhih a jejich atribut ctnosti (dharmah), poznávání (dž ánam), klidu mysli (vairágjam) a vlády (aišvarjam) i jejich protiklad je jasné, že buddhih se má pojímat v psychologickém smyslu. Avšak ozna ení „mahat“, Velký, Brahmá atd., znamenají, že se ho používá též v kosmickém smyslu. Buddhih se nesmí sm šovat s net lesným purušem. Pokládá se za jemnou substanci všech myšlenkových pochod . Je schopností, již rozlišujeme objekty a vnímáme, ím jsou. Funkcemi buddhi jsou ur ování a rozhodování. Všechny ostatní orgány vykonávají funkci pro intelekt (buddhih), který pracuje p ímo pro puruše, ímž se mu umož ňuje zakoušet veškeré jsoucno a rozlišovat mezi sebou a prakrti.

Jako ostatní produkty prakrti má i buddhih t i guny. Ve svém sattvovém aspektu je buddhih vyzna ena zachováváním povinnosti, poznáním, svobodou od žádostivosti a božskými silami; ve svém aspektu radžasovém vytvá í žádosti, a ve svém tamasovém aspektu vytvá í nedbalost, neznání atd. Vidž ánabhikšuh praví, že všechny duše jsou božské, a koli jejich „vrozená vznešenost trpí tím, že je zatem ována radžasem a tamasem.“ Pralátkové stvo ení se liší od pratjajasargu i stvo ení buddhi, které je tveré, a to nev d ní (viparjajah), neschopnost (a aktih), spokojenost (tuštih) a dokonalost (siddhih). Tyto ty i mají padesát pododd lení.

Uznává se p t druh neznání, jež jsou avidjá a asmitá ( íli jáství), z nichž každá je osmerá; rágah (žádost) je desaterá; dvěšah (nenávisť a abhinivé ah (strach)

---

<sup>3</sup> Tamtéž.

jsou osmnácté. Je dvacet osm různých neschopností a devět druhů spokojenosti a osm forem dokonalosti.

Buddhih je obojí, vinná i nevinná. Existuje v zárodku jako zárodečná síla v kauzálním stavu prakti, když se její funkce neprojeví. Je-li prakti v pramenu ve stavu inků, nazývá se buddhih. Vidžánabhišuh ji pokládá za takovou, že nikdy nechybí a že obsahuje všechny samskary. Památované fondy jsou uchovány v buddhi a nikoli v ahamkaru nebo manasu. „I při rozpadu ahamkaru a manasu vlivem poznání pravdy zůstává vzpomínka.“

Zejména mohou být funkce přinávané intelektu v Kárice vykonávány intelektem, jen je-li intelekt pozdější než jáství neboli ahamkara, manah a smysly, jakož i jiné poznatelným, jako velké elementy; avšak sámkhjam tvrdí, že vše to neexistuje na prvním stupni, kdy již existuje buddhih. Musíme to proto brát ve smyslu kosmickém, jako základ rozlišení mezi subjektem a objektem, vnímajícím a vnímaným; avšak potom budeme muset předpokládat svatého ducha, což sámkhjam nepřipouští. Stav mahatu neboli buddhi je ponecháván v nejistých podmínkách. Buddhih jako produkt prakti a ploditelka ahamkaru se liší od buddhi, která ovládá procesy smyslu, mysli a ahamkaru. Jsou-li obě buddhi ztotožňovány, celá evoluce prakti musí být pokládána za subjektivní, nebo ego i non-ego jsou produkty buddhi. Tato dvojsmyslnost se vyskytuje i u ostatních produktů prakti.

Ahamkara (jáství) neboli princip individuality vzniká po buddhi. Jeho inností jsou různé duchové vybavování, a to každý z nich, zvláštním mentální pozadím. Musíme zde rovněž rozlišovat kosmické a psychologické aspekty. Psychologicky je smysl jáství nemožný bez no-ego či bez objektu. Avšak vývoj objektů přichází podle sámkhjové evoluční teorie až po vzniku ahamkaru. Musíme připustit možnost kosmického ahamkaru, z něhož vznikají individuální subjekty a objekty. Ahamkara se pokládá za materiální a zatímco buddhih je ve své funkci spíše kognitivní, ahamkara se zdá spíše praktický. Psychologicky je

funkcí ahamkáru abhimánah i sebeláska. Jednání pat í jáství, a nikoli subjektu i purušovi.

Mahat se má k ahamkáru jako v domí k sebev domí. První je logickým p edpokladem druhého. Existenci ahamkáru vysuzujeme z jeho ú ink . Je pokládán za substannci, nebo je materiální p í inou jiných substancí. Purušah se ztotož uje s akty prakti ahamkárem. Dodává subjektu po itky a podn ty k jednání, sd lované manasem. Tím pomáhá k utvo ení pojmu a k rozhodnutí. Ahamkárah není tím, co individualizuje univerzální v domí, nebo podle sámkhje individualita je již zde. Individualizuje dojmy, které p icházejí z vn jšího sv ta. Je-li ahamkárah ovládán aspektem sattvovým, konáme dobré dílo; je-li ovládán radžasem, konáme zlé; a je-li ovládán tamasem, konáme dílo lhostejné. V bezesném spánku mohou být funkce ahamkáru nep ítomny, avšak žádosti a tendence jsou v n m všechny. Je obtížné pochopit, jak je jáství odvozeno z intelektu i mahatu.

Guny mají t i r zné sm ny vývoje z ahamkáru podle toho, zda ahamkárah je sattvový, radžasový i tamasový. Ze sattvového aspektu (vaikárika-) ahamkáru je odvozeno manah a p t orgán vnímacích a p t jednacích a z jeho tamasového aspektu (bhútádih) p t jemných element . Radžasový aspekt (taidžasah) p sobí v obojím p ípad a je p ítomný ve výsledcích. Z tanmáter neboli p ti jemných element vzniká p evahou tamasu p t hrubých element . Ve všech t chto vývojových stupních, a koli jeden z gun p evládá, jsou p ítomny též ostatní, konají své funkce a pomáhají nep ímo vývoji produkt .

Manah je orgánem, který má d ležitou funkci syntetizovat smyslová data ve vjemy, podn covat alternativní pr b h jednání a provád t rozhodnutí v le jednacími orgány. Jako u intelektu a jáství, tak také u manasu se ned lá rozdíl mezi orgánem a jeho funkcí. O manasu se praví, že je vrátný, zatímco smysly se pokládají za dve e. Spolupráce manasu je nutná jak pro vnímání, tak i pro jednání. P íjímá rozmanité formy ve spojení s r znými smysly. Manah není všepromikající, nebo je nástrojem, nadaným pohybem a ínem. Je vytvo en



z částí, nebo je spjat se smysly. Buddhův a jiné orgány nejsou v něm v tom smyslu, že je vnitřní subjekt nebo Īvarah, který je vlastní.

Pro orgán postehování je funkcí zraku, sluchu, čichu, hmatu a chuti. Funkce vytvořila potěšení. Ježto máme žádost, tvoříme funkce a objekty k jejímu ukojení. Smysly nejsou utvářeny z elementů, nebo smysly i elementy vznikají z ahamkáru. Smysly nejsou vnitřní, nebo jejich vznik a zánik lze vidět. Každý smysl chápe jednu kvalitu. Smysly nejsou orgány zraku atd., nýbrž funkcemi manasu. Jsou prostředkem k pozorování jemných a hrubých elementů. Orgány jednání jsou funkce jazyka, nohou, rukou a orgánů vyvolávacího a plodícího. Praví se, že manas orgány produkuje jejich působením pro životních vter, jimž je ve védánském systému dáno nezávislé místo. Podle sūtra je prānam (život) modifikací smyslu a neexistuje v jejich nepřítomnosti.

Svět jako objekt vnímání má 5 tanmátr, odpovídajících protil smyslovým orgánům. Ty jsou podstatou zvuku, hmatu, barvy, chuti a čichu, chápanou jako fyzikální princip, nevnímátný obyčejnými tvory. Každý z nich se výhradně zabývá jedním smyslem, kdežto hrubé elementy se obracejí k více než jednomu smyslu. Tyto neviditelné podstaty se vysuzují z viditelných objektů, a se tvrdí, že jsou dostupné vnímání jóginů. Jemné elementy jsou prosty rozdílu (višéšah), kdežto hrubé elementy vznikající z nich mají určitou kvalitu. Tanmátra nemohou působit jako smyslové podstaty, dokud se nespojí, aby vytvořily atom. Bhútádih i ahamkára, ovládaný tamasem, je absolutně stejnorodý, nehybný a prost všech znaků krom kvanta či hmoty. Společným působením radžasů se spojují v jemnou hmotu, kmitavou, zářící a plnou energie, a tak vznikají tanmátra zvuku, hmatu, barvy, chuti a čichu. Ákáah tvoří přechodný láněk mezi bhútádi a tanmátrami. Dělá se rozdíl mezi káranákáem neatomovým a všepřonikavým a kárákáem neboli atomových ákáem, tvořeným kombinací jednotek bhútádi či hmoty se zvukovými podstatami. Tyto jednotky jsou udržovány v přechodném káranáká i jako prostředie pro vývoj atomů vzduchu. Podle *Vjásova Bhášje* je zvukové tanmátram vytvořeno z ahamkáru a ze



zvukového tanmátra provázeného ahamkárem se tvoří tanmátram hmatu s vlastnostmi zvuku a hmoty a tak dále; ostatní jsou tvořeny přidáváním jedné vlastnosti na každém stupni.

## TAOISMUS<sup>4</sup>

### 1. KAPITOLA

Tao, které lze postihnout slovy,  
není věčné a neměnné tao;  
jméno, které lze pojmenovat,  
není věčné a neměnné jméno.

Bezejmenné je prapůdkem nebe a země.  
Pojmenované je matkou všeho stvoření.

Proto ten, kdo zůstává bez žádosti,  
proniká k jádru této tajemnosti;  
kdo je naplněn žádostmi,  
postihuje jen vnější tvářnost věci.

To obojí - a má rozličná jména -  
vyvěrá ze stejného prapůvodu.  
*Stejnost* - to hlubina záhadnosti.  
Záhada všech záhad,  
brána veškeré tajemnosti.

### 23. KAPITOLA

Být úsporný ve slovech - odpovídá přírodě.  
Prudký víchř netrvá po celé ráno,  
prudký déšť netrvá po celý den.

Kdo způsobuje tyto věci?  
Nebe a země.  
Když ani nebe a země se nemohou projevat bez

---

<sup>4</sup> Lao-c', Tao te čing, Praha 1997.

p estání,  
o mén pak lov k!

Proto ten, kdo své poínání spojuje s tao,  
obsahuje tao, ztotožuje se s tao.,  
Kdo své poínání spojuje s ctností,  
ztotožuje se s ctností.  
Kdo své poínání spojuje s újmou  
ztotožuje se s újmou.

Kdo je ztotožněn s tao,  
toho i tao přijímá se zalíbením.  
Kdo je ztotožněn s ctností,  
toho i ctnost přijímá se zalíbením.  
Kdo je ztotožněn s újmou,  
toho i újma přijímá se zalíbením.

Tam, kde chybí důvera,  
povstává nedůvera.

## 27. KAPITOLA

Kdo dobře chodí, nezanechává stop.  
Kdo dobře mluví, nedopouští se chyb.  
Kdo dobře poítá, nepoužívá poítadla.  
Kdo dobře zavírá, nepotěbuje závor ani klíč,  
a co zavě, nikdo neotevře.  
Kdo dobře svazuje, nepotěbuje provaz ani uzel,  
a co sváže, nikdo nerozváže.

To je, pro moudrý  
vždy dobrotiv pomáhá lidem -  
a nikoho nezavrhne.  
Vždy dobrotiv pomáhá tvorníkům -  
a nikoho neodmítá.

Tomu se říká skrytá osvícenost.

Proto ten, kdo koná dobro,  
je nedobrému užitelem;  
ten, kdo nekoná dobro,  
je dobrému cenným materiálem.

Nemít v úctě, co je pro nás užitelem,  
nemít v lásce, co je pro nás cenným materiálem,  
vede - i přes všechnu chytrost - k velkým omylům.  
Tomu se říká potěbnost prozíravosti.

#### 44. KAPITOLA

V hlas, nebo tvé já -  
co je ti bližší?  
Tvé já, nebo bohatství -  
co je ti dražší?  
Zisk, nebo ztráta -  
co je pro tebe zhoubnější?

Přílišná pílňivost  
nutně vede k velkým výdajům.  
Přílišná hrabivost  
nutně vede k těžkým ztrátám.

Víš-li, kdy se spokojit,  
uvaruješ se potupy.  
Víš-li, kdy ustat,  
uvaruješ se pohromy.

Jen tak lze dosáhnout dlouhého trvání.

## 54. KAPITOLA

Co je dobře vkočeno, nedá se vytrhnout.  
Co je dobře uchopeno, nemůže se vymknout.  
Pak oběti, přinášené předky syny a vnuky,  
mohou trvat bez přestání.

Budeš-li to přistávat v sobě,  
tvá ctnost bude opravdová;  
budeš-li to přistávat v rodině,  
tvá ctnost bude hojná;  
budeš-li to přistávat v obci,  
tvá ctnost bude oplývající;  
budeš-li to přistávat v zemi,  
tvá ctnost bude všeobšáhá;  
budeš-li to přistávat ve světě,  
tvá ctnost bude všepřonikající.

Proto: Pohlížeš na sebe jako na druhé,  
na svou rodinu jako na rodiny druhých,  
na svou obec jako na obce druhých,  
na svou zemi jako na zemi druhých,  
na svou říši jako na říši druhých.

Kterak vím, že takto je tomu na světě?  
Právě na základě tohoto.

## 64. KAPITOLA

Co je pokojné, lze snadno ovládat.  
Co dosud není určeno, lze snadno pořádat.  
Co je křehké, lze snadno roztrádit.  
Co je nepatrné, lze snadno rozptýlit.  
Přesobna to, co dosud nevzniklo,  
pořádej to, co dosud není rozvráceno.

Strom silný jako náru  
vyrůstá z nepatrného výhonku.  
Věž vysoká devět pater  
vzniká z hrstí nakupené hlíny.  
Cesta dlouhá tisíc mil  
začíná stopou první kroje.

Kdo chce v něm zasahovat, ničí to.  
Kdo si chce něco přisvojit, ztrácí to.  
Moudrý tím, že nezasahuje, nic není, tím,  
že si nic nepřisvojuje, nic neztrácí.

Lidé při svém počinání -  
kdykoli jsou již tak daleko od výsledku -  
vždy vše zmaří.  
Buď proto stejně nepřivítaný na konci,  
jako jsi byl na počátku,  
pak nezmaříš žádné dílo.

Proto moudrý  
touží (zastat) bez tužeb  
a necení si těžko dostupného.  
Učí (zastat) bez poučování  
a napravuje poklesky lidí.  
Tím napomáhá tvorstvu,  
aby uchovávalo svou přirozenost  
a neodvažovalo se zasahovat.

## TRP LIVOST A SEBEOVLÁDÁNÍ<sup>5</sup> V MALI KOSTECH

První, na co se musíme zaměřit, jsou malé věci. Musí se začít tím, že poádek zavládne již v podružných záležitostech, aby vzrostla síla potřebná ke zdolání věcí velkých.

Podivuhodné a pro Evropana bezmála nepochopitelné je, kolik času se vynakládá na potlačování a ovládnutí projevu, jež bychom mohli považovat nanejvýš za vady na kráse. Ilov k t eba v rozmrzelosti p íbouchne dve e. Ve východní Asii se to rozhodně nepovažuje za atribut charakteru, projev silné osobnosti. Neposuzuje se to jako prosté vybočení z normálních kolejí, kterému není třeba přikládat význam. Kdo něco takového učinil, nebude to jako Evropan, považovat za odpovídající dané situaci, stejně jako si neekne jakoby omluvně pro sebe: to jsem přehnal. Nýbrž přejde zpátky ke dveím, otevře je, tiše je zavěsí a ekne k nim: prosím o prominutí. Od této chvíle dává mimoděk pozor na to, jak dve e zavírá. Nebo dostane balík. Ze zvědavosti odtrhne netrpěliv provázek a papír. Pozdě, pozdě mu dojde, jak málo mu sluší zvědavost a netrpělivost. Příst si dá pozor, opatrně uvolní provázek a obal, pečlivě složené je odloží stranou, a teprve poté se zabývá obsahem. Nebo: očekává dležitý dopis. Ten konečně přijde. Jak snadno podléhá ilov k impulsu dopis vytrhnou z obálky a přeletí zrakem. Je-li tomu tak, musí sám sebe přimět k tomu, aby očekávaný dopis položil stranou, aby se vnoval němu jinému tak dlouho, než se této nedokavosti zbaví. Když na dopis zapomene a později jej vezme do rukou a otevře ho, bude pro něj obálka něím vzácným a drahocenným.

Evropan si pomyslí: ti musí mít čas. Ne, oni nemají čas, oni si ho udělají. ekne si: ti mají starosti! Ne, oni nechtějí mít starosti! Ptáme se: co z toho tedy vyplývá? Z toho plyne, že ti, kdož jsou trpěliví v maličkostech a nepodstatných věcech a ovládají se, budou takoví i ve všem velkém a dležitém.

Evropanovi bude stačit pozorovat jen sebe samého a sobě podobné, aby viděl, jak nádherně daleko to dotáhl se svou metodou, která se vskutku maličkostmi nezabývá.

---

<sup>5</sup> E. Herrigel, Zen, 1996.

## EGOCENTRI NOST LOV KA<sup>6</sup>

Egocentri nost pat í bezpochyby k povaze lov ka stejn jako k ídla k ptákovi. Potud je to naprosto v po ádku. P es to práv touto egocentri ností a jejím prost ednictvím vzniká izolace lov ka. Tím, že se lov k u í stále d kladn ji odlišovat od všeho, ím on sám není, co mu nepat í, poci uje nap tí mezi „Já“ a „Ne-Já“ jakožto dv ma protiklady. Nutnost p istupovat ke všemu, co existuje, jako k objektivn danému, vede - ím v dom ji, tím více - k tomu, že se Já staví vn - vn toho, co je „v opozici“ k n mu. Z hlediska myšlení je tento postoj v po ádku. Je dokonce mostem ke spln ní úkolu - žít ve vyjevujících se horizontech, post ehnout mnohotvárnost bytí až do nejposledn jšího detailu, dostát jeho požadavk m a neztrácet ze z etele celek. Tak získává lidská individualita schopnost smrštit se v lov ku na nejmenší možnou míru a rozplynout se v nekone nu.

Ale tento postoj se p enáší nyní i na všechny zp soby chování, tedy i na ty, v nichž by Já nem lo setrvávat „v opozici“, nýbrž by se m lo rozplynout v Ne-Já a docela zmizet. Sice se nedá pop ít, že i Evropan se as od asu ujme nezištn n jaké v ci. Této nezištnosti si je poté však v dom a chce, aby byla zú tována. Dokonce i od své lásky požaduje, aby se vydávala stále pln ji, a to tím více, ím se rozdává bezvýhradn ji. ím více ale lov k ve všem, na co myslí, na co se dívá, co cítí, miluje a nenávidí, jako by to byl on, o koho jde.

ím více poci uje toto v domí bytí jako poctu a poslání, ím více si je ve všem svém po ínání v dom zodpov dnosti, o to rychleji dosp je do stadia, že bude psát slovo „Já“ s velkým po áte ním písmenem. A už si to uv domuje nebo ne, straší to všude, narušuje a pustoší nesmírn citlivé vztahy mezi ním a mnohotvárným jsoucnem. Všechno, co chápe a eho se chápe, je již p edem znehodnoceno. Cesta lov ka k sob samému - tato cesta, práv tak dobrodružná jako nebezpe ná - se ukázala jako velice strmá. Hluboké úct p ed vším existujícím, jednoduše pouze proto, že to tu je, se každým dnem odnau oval do té míry, do jaké chce být n jakým „Já“. Všechno se to í kolem n j samého; vyjde to najevo v jeho starosti o sebe sama: blaho a bolest jeho soby, radost a žal, uplatn ní, moc, est - to je téma jeho bytí. Pyšní se tím, že má všechno

---

<sup>6</sup> Tamtéž.



uspořádané, to znamená spořádané vzhledem ke svým potřebám, že stále více zužuje prostor nevyzpytatelnosti, chaotičnosti. A tomu říká pokrok, kultura!

Je-li mu tu a tam teskno u srdce, považuje to za nemilý rozmar, jehož pádem se musí stát jeho rozum. A dokonce ani to mu nevádí a nevyvolá rozpaky, že i ve dne žije jako ve snách.

Unešen sám sebou, chce být „Já“ na vlastní pěst, nazývá to charakterem, osobností, žádostivostí žít z vlastního štěstí, sám být šťastem. Šťastem, který byl včera, je dnes a chce být zítra hned *tu*, hned *tam*, a konečně si nárokuje zemít jakousi jedinečnou smrtí. Se zetelem k této hranici a na vrcholu svých možností se jeho postoj má ve vyslovení i v síle, jeho odvaha k životu se stává zpupností a nadutostí.

Takoví lidé nemohou, i kdyby chtěli, pochopit, jak moc jsou v zajetí chaosu. Nebo jejich srdce jsou zatvrzelá. Zde je třeba hledat pravé vysvětlení skutečnosti, pro sebe zenový buddhismus říká burcování, nepřekládá žádný obraz vzorového člověka, nevádí na povznášející sílu egi. To jsou a budou pouze slova, která sice prolétnou kolem uší, ale k srdci nedolehnou. Zenoví mistři mají pouze dvě možnosti, které se vzájemně doplňují: jednak poskytnout přesvědčující příklad a jednak říkat, že se tu a tam nějaké srdce obmáhá, že ztratí víru v sebe, pocítí touhu pátrat po jiné formě existence a vyhledá kontakt samo od sebe. Teprve poté když mu zamíří mistr se svými prostředky, připraven uvést ho na cestu.

## ZLOMKY PRÉSOKRATOVSKÝCH MYSLITEL<sup>7</sup>

Alkmeón říká, že lidé proto hynou, ježto nemohou připojit počátek ke konci.

[Zl. B 2 z Pseudoaristotelových *Problém* ]

Alkmeón se první odvážil pitvy.

[Zl. A 10 z Chalcidia]

Alkmeón říká, že se zdraví udržuje rovnoprávností sil, vlhka a sucha, chladna a tepla, kyselého a sladkého i ostatních a že jedinováda v nich přisobí nemoc, nebo jedinováda jedné z dvou sil je zhoubná. A nemoc vzniká, pokud jde o přiměření, z nadbytku tepla nebo chladna; pokud jde o podstatu, z nadbytku nebo nedostatku pokrmů; pokud jde o místo, v krvi, míše nebo mozku. Arci vznikají tam někdy nemoci též z vnějších přiměrů, jako z některých vod nebo z krajiny nebo z námahy nebo z násilí apod.

[Zl. B 4 z Aetia]

Alkmeón říká, že odchodem krve do cév vzniká spánek, že probuzení je rozlitím krve a úplný odchod krve je smrtí.

[Zl. A 18 z uv. spis.]

Alkmeón praví, že se člověk liší od ostatních živočichů tím, že jediný chápe, kdežto ostatní jen vnímají, avšak nechápu. . . . Praví, že slyšíme ušima, ježto je v nich prázdný prostor; ten zvuk. V dutině, vzniká zvuk a vzduch se ozývá. A vnímáme nosem při vdechování tím, že vedeme dech k mozku. Jazykem pak rozeznáváme šlávy (chuti), nebo jazyk, jsa vlážný a mokký, je rozpouští svým teplem a pro svou měkkost a jemnost je přijímá i rozvádí. Oči pak vidí skrze okolní vodu. Že v sobě oko chová oheň, je zjevno, nebo udeří-li se do něho, zableskne se v něm. Vidíme pak jasnou a průhlednou látkou v oku, když obráží světlo, a čím je čistší, tím více vidíme. A všechny smysly jsou nějak připojeny k mozku; proto ochrnují, hýbá-li se mozek a mění-li svou polohu, nebo zabírá přechody, kterými se vnímá.

---

<sup>7</sup> K. Svoboda, Zlomky předsokratovských myslitelů, Praha 1962.

[Zl. A 5 z Theofrasta]

Zároveň s dosplostí po ní se i vusatost, tak jako podle Alkmeónových slov rostliny, mají nést sím , nejprve kvetou.

[Zl. A 15 z Aristotela]

Podle Alkmeóna je sím částí mozku.

[Zl. A 13 z Aetia]

Alkmeón pravil, že z kterého rodi e bylo více semene, toho pohlaví se uskute uje.

[Zl. A 14 z Censorina]

Soulož je malou mrtvicí, nebo se p i ní vy ítí lov k z lov ka a odtrhne se od n ho, jako by byl ranou odd len.

[Zl. B 32 z Klementa aj.]

Sím se vylu uje, jak íká . . . Démokritos, . . . z celého t la.

[Zl. B 124 z Galéna]

Nejprve vzniká v d loze pupek jako kotvišt v p íboji a v bloud ní, jako lodní lano a úponěk pro rodící se a budoucí plod.

[Zl. B 148 z Plutarcha]

Spánek za dne sv d í o t lesném neduhu nebo zmatku, lenivosti nebo nevzd lanosti duše.

[Zl. B 212 ze Stobaia]

Lidé škrábající se cítí rozkoš a je jim jako p i souloží.

[Zl. B 127 z Heródiána]

Démokritos nazývá démony „obrazy“ a íká, že je jich plný vzduch.

[Zl. A 78 z Katraria]

Démokritos praví, že obrazy vnikají skrze pr duchy do t l a zvedajíce se p sobí vidiny ve spánku. A tyto obrazy p icházejí odevšad, vycházejíce z ná adí, šat i rostlin a obzvlášt ze živo ich pro jejich hojný pohyb a teplotu. A mají nejen vtla eny tvarové podobnosti s lidským t lem . . . , nýbrž p ijímají též do sebe odrazy duševních hnutí i úmysl každého, jeho klidných i vášnivých stav , táhnou je spolu, padají s nimi do spících, mluví jako živé bytosti a oznamují t m, kdo je p ijímají, mín ní, úvahy i snahy t ch, kdo je vysílají, Jestliže se ovšem p iblíží uchovávajíce u len né a neslité podoby. A to nejvíce iní za klidného vzduchu, protože je jejich pohyb nerušený a rychlý. Ale podzim, kdy pozbývají stromy listí, má mnoho nepravidelnosti a drsnosti, a tím namnoze zkrucuje a obrací obrazy a kazí i oslabuje jejich z etelnost, jež se zatem uje pomalou cestou. Naopak zase hojné a rychle se pohybující obrazy, vycházející od vzrušených a rozvážných osob, dávají sv ží a z etelné odrazy.

[Zl. A 77 z Plutarcha]

Démokritos . . . pokládal za totožné obrazy, které pro svou božskou podstatu padají na lidi a na nerozumné živo ichy.

[Zl. A 79 z Klementa]

Démokritos íká, že se k lidem p iblížují jakési obrazy a z nich jedny prosp šné a druhé škodlivé. Proto si také p ál, aby se mu dostalo p íznivých obraz . Jsou pak ty obrazy veliké, nadlidské a t žko zni itelné, ne však nezni itelné a v ští lidem budoucnost, jednak se zjevujíce, jednak vydávající hlas.

[Zl. B 166 ze Sexta]

Démokritos vysv tluje vid ní odrazem v oku . . . Odraz nevzniká hned v zornici, nýbrž vzduch mezi zrakem a vid ným p edm tem p ijímá otisk podle toho, jak je stla ován vid ným p edm tem i vidoucím okem, nebo ze všeho stále n co vytéká. Potom vzduch, jsa tuhý a maje jinou barvu než zornice, odráží se ve vlhkých o ích. A hustá v c onen obraz nep ijímá, zato vlhká jej propouští. Proto jsou také vlhké o i zp sobilejší k vid ní než suché, zvlášt je-li vn jší obal co nejjemn jší a nejhustší, je-li vnit ek co nejmk í, prostý hustého a silného masa i husté a tu né vlhkosti, a jsou-li cévy v o ích p ímé a suché, aby se p ipodobnily obraz m, nebo každá v c nejspíše poznává, co je jí p íbuzné . . .

Slyšení vysv tluje podobn , jako to iní ostatní. Nebo vzduch, padaje do prázdna, p sobí pohyb; vstupuje sice stejn do celého t la, zvlášt však a nejvíce skrze uši, pon vadž tu prochází nejv tším prázdne a co nejmén se tu zdržuje. Proto se zvuk nevnímá v ostatním t le, nýbrž jenom zde. A když se dostane vzduch dovnit , rychle se rozptyluje, nebo zvuk vzniká ze zhušt ného a prudce vnikajícího vzduchu. Tak jako vn jší dojem (hmatu) vysv tluje tedy Démokritos i vnit ní dojem (sluchu) dotykem. Nejlépe se slyší, je-li vn jší obal hustý, jsou-li žilky prázdne, co nejsušší a pr chodné jako v ostatním t le, tak v hlav i v uších, jsou-li kosti husté, mozek dob e smíšený a jeho okolí co nejsušší. Nebo takto vzniká zvuk shluklý, ježto vstupuje velkým, suchým a pr chodným prázdne a rozptyluje se rychle i soum rn po t le a nepadá mimo . . .

O myšlení ekl jen tolik, že vzniká, je-li duše v pravém pom ru co do smíšení. Jestliže se však n kdo p íliš oteplí nebo p íliš ochladí, m ní se, jak íká, myšlení . . .

T žké a lehké rozlišuje Démokritos velikostí. Nebo kdyby se rozd lila každá v c na jednotky, m ly by váhu podle své velikosti, i kdyby se lišily tvarem. Avšak ve smíšeninách je leh í to, co má více prázdna, a t žší to, co ho má mén . . . a podobn též mluví o tvrdém a m kkém. Nebo husté je tvrdé, ídké je m kké a obdobn je tomu u r zných stup t chto vlastností. Liší se pak n jak polohou a zadržením prázdnych prostor u tvrdého a m kkého, t žkého a lehkého. Proto je železo tvrdší a olovo t žší, nebo železo je nepravideln složeno, má prázdno na mnoha místech a ve velké mí e, na n kterých místech je zhušt no a v bec má v sob více prázdna. Naproti tomu olovo má mén prázdna a je veskrze stejn pravideln složeno; proto je t žší, avšak m k í než železo . . .

Z ostatních dojm nemá žádný vlastní p irozenost, nýbrž všechny jsou stavy m nícího se vnímání a z toho vzniká p edstava. Není tedy ani zvláštní p irozenost chladna a tepla, nýbrž m nící se tvar p sobí též zm nu v nás, nebo cokoli je shluknuto, to má všude p evahu, a co je daleko rozptýleno, není vnímáno. D kazem pak toho, že ony dojmy nejsou od p írody, je to, že se nejeví totéž stejn všem živo ich m, ale co se nám zdá sladkým, to se zdá jiným kyselým, jiným trpkým, jiným ho kým, jiným stahujícím a podobn ostatním. Mimo to se lidé m ní co do smíšení podle stav a v ku; i tak je z ejmo, že je t lesný stav p í inou p edstavy . . .

Jako ostatní v ci, tak i smyslové dojmy p í íta Démokritos tvar m (atom m), neudává však podoby všech, nýbrž hlavn chutí a barev . . . Nuže kyselá chu

má tvar hranatý, mnohokrát zahnutý, malý a jemný, nebo pro svou ostrost rychle a všude proniká, a jsouc drsná i hranatá, svírá a stahuje. Proto také zahívá to, ježto v něm vytváří dutiny a ježto se nejvíce zahívá, co obsahuje nejvíce prázdna. Sladká pak chuť se skládá z okrouhlých, nepříliš malých tvarů; proto se zcela rozlije po tle a vším prochází bez násilí a pomalu . . .

Z barev nazývá ty i jednoduchými. Nuže hladké je bílé, nebo co není drsné, co nevrhá stín a není neprostupné, vše takové je jasné. Dále musí mít jasné přímé průduchy a musí být průhledné . . . Černé je z opačných tvarů: drsných, křivých a nestejných; ty vrhají stíny a průduchy v nich nejsou přímé a snadno průchodné . . . Červené se skládá z takových tvarů jako teplo, avšak z vlnitých . . . A dle kazem, že se skládá červené z takových tvarů, je to, že se červenáme, když se zahíváme, a červenají i ostatní rozžhavené vci, až dojdou do ohnivě barvy . . . Zelené se skládá z tuhého i prázdného, jsouc smíšeno z obojího . . . Ostatní barvy vznikají smíšením těchto.

[Zl. A 135 z Theofrasta]

Démokritos říká, že se zvukem těší vzduch v těle (atomy) stejného tvaru a valí se spolu s úlomkou zvuku.

[Zl. A 128 z Aetia]

Lidé žádají v modlitbách od bohů zdraví, ale že mají v sobě nad ním moc, nevadí, a jednájíce ve své nevázanosti proti němu, stávají se svými žádostmi sami zrádci zdraví.

[Zl. B 234 ze Stobaia]

Lidská duše se dělí na tři části, ducha, rozum a vášně. Duch a vášně jsou i v jiných živočišných, ale rozum je jen v člověku. A panství duše sahá od srdce po mozek. Část její v srdci je vášně, zato rozum a duch jsou v mozku. Smyslové dojmy jsou kapky z nich. Rozum je nesmrtelný, ostatní je smrtelné. Duše se živí krví. Pomru duše jsou v třech. Duše i její pomru jsou neviditelné, nebo i ether je neviditelný. Pouta duše jsou žíly, tepny a svaly. Když však duše zesílí, osamostatní se a uklidní, tu stávají se jejími pouty myšlenky a činy. Duše, vržena jsouc na zem, bloudí ve vzduchu podobná tělu. Hermés je správcem duší, a proto je nazýván Průvodcem, Vrátným a Podzemním, ježto vysílá duše z těla jak ze země, tak z moře. A iisté duše jsou vedeny do výše, ne iisté však se

nebližují ani k istým, ani k sobě, ale jsou Erinyemi spoutány v nezlomitelných poutech. A celý vzduch je pln duší; jsou nazývány démony a héroi a posílají lidem sny a znamení nemoci i zdraví a nejenom lidem, nýbrž i ovcím a ostatnímu dobytku. Na ně se vztahuje ošíšování, usmišování, veškeré vštížení, znamení a pod. A za nejdležitější z lidských věcí pokládá (Pythagorás) promluvit duši k dobru nebo k zlu. A lidé jsou blaženi, dostane-li se jim dobré duše; přesto nejsou nikdy klidni ani nejdou tímž směrem.

## PLATÓN<sup>8</sup>

### DUŠE A TĚLO

Duše je podle *Faidra* 245C „zdroj a počátek pohybu“; v *Timaiu* 37B je pojem duše vyjádřen slovy „to, co se pohybuje samo od sebe“. Všechno tělesné, co se zdánlivě samo pohybuje, je ve skutečnosti pohybování duší (*Faidr.* 246 C). Duše pohybuje jednak sama sebou, jednak tělem (*Epim.* 988 C); duši mají i zvířata a rostliny (*Tim.* 42 C, 91 D nn.); také pohyb každého tělesa nebeského i celého kosmu je řízen duší.

Podle nauky o pohybech, podané v *Zákonech* 10, 893 B až 899 D, z různých druhů pohybu náleží v přírodních souvislostech v cí první místo tomu pohybu, který pochází sám ze sebe a účinkuje na jiné věci; na druhém místě je pohyb, který působí na jiné věci, ale sám má svůj původ odjinud. Onen působící pohyb způsobuje v hmotných věcech život, on je to, čemu se obecně říká duše. „Duše je pohyb, schopný hýbat sám sebou“ (896 A). Tím je dokázáno, „že duše je totéž jako první vznik a pohyb v cílích, v minulosti vzniklých a budoucích i všech v cílech, totiž nejsoucích, v minulosti zaniklých a těch, které zaniknou. Z toho také plyne, že duše je důležitější než tělo. Domyslíme-li myšlenku, že duše uvádí v pohyb živly, nalézáme, že duše tělo vytváří; tělo je pak po svém vytvoření od duše pohybováno. Poměr duše k tělu je podle přirozenosti poměrem vládnucího kiniteli ovládanému.

K myšlence *Zákon*, že duše je starší než tělo, je v *Epinomid* předán i ten rozdíl, že kdežto hmotných těl je pět, totiž oheň, voda, vzduch, země a éther, má rod duše jen „jedinou podobu“ (981 B); ale je mnoho různých druhů duší právě tak jako těl (983 D). Duši přislouší tvářet a vyrábět, kdežto tělu, aby bylo vytvořeno, aby vznikalo, aby bylo vidno; tedy duše je vědomá, tělo trpné; duše je neviditelná a chápeme ji rozumem; poznává, má paměť a schopnost požitání - že je právě tato schopnost vytýkána, je dáno myšlenkovým obsahem *Epinomidy*.

Duše je netoliko přednější a starší, nýbrž i čistší a lepší než tělo. Filosofické úvahy Platónovy o spojení duše s tělem v člověku jsou neodbytně určovány orfickou představou, že vstoupení duše do tělesa - máme-li užít tohoto běžného, ale hrubého prostorového výrazu - je pád duše. Tělo je dočasným „vzduchem“ duše“ (*Faidr.* 62 B, 82 E); podle obrazu ve *Faidru* 250 C jsme k tělu připoutáni

<sup>8</sup> Fr. Novotný, O Platonovi, sv. I. – III., Praha 1948 – 1949.



„na zp sob škeble“. Takto je filosofu t lo p í inou nedokonalostí poznávacích i ethických; ale p i tomto mín ní, které p edpokládá jednotnost duše, nez stal a nalezl p í inu t ch nedokonalostí v duši samé, v jejích horších ástech. Chceme-li vid t duši, jaká v pravd jest - vykládá Platon v Sokrates v Ústav 10, 611 B nn. - nesmíme se na ni dívat tak, jak ji vidíme nyní „poskvrn nu od spole enství t la i od jiných zlých v cí“, nýbrž jaká je ve své istot . V nyn jším stavu je podobna mo skému bohu Glaukovi, u n hož je t žko poznat p vodní podobu, „protože z bývalých ástí t la jedny má ulámány, jiné od vln sed eny a všelijak znetvo eny a naopak zase má na sob jiné p ír stky, jako lastury, chaluhy a kameny, takže se podobá spíše každému zví eti, než jaký p vodn byl; takto se i my díváme na duši znetvo enou tisícerymi zly“. Nyní žije duše jakoby potopena v mo i; ve své pravé podob by se ukázala, kdyby se mohla z toho mo e povznést a otlouci ze sebe kameny a lastury, ty zemité a kamenité výr stky, etné a divoké, kterými je nyní obrostlá, protože se živí zemí. P i tomto obraze má Platon na mysli pravd podobn sochu Glauka, polorybí bytosti, vytaženou z mo e, kde delší dobu ležela, otlu enou, znetvo enou cizími p ír stky a vyžranou od mo ské soli. Ty p ír stky znamenají všechno to, co má duše od t la, všechnu smyslnost; teprve když se jich duše zbaví, ukáže svou istou p irozenost.

V Platonov dvojici sv ta smyslového a pomyslného nenáleží duše zcela ani tomu ani onomu sv tu, nýbrž jest prost ednicí mezi ob ma; pokud duše lidská myslí a poznává, je ve spojení se sv tem idejí, pokud má smyslové vjemy a žádosti, stýká se se sv tem smyslovým. Její dobrost, *areté*, je v myšlení a poznávání; proto lze o ní íci (*Faid.* 79 B), že je „podobn jší“ neviditelnému sv tu idejí nežli t lo. Její touha dosp ti do sv ta smysl ke sv tu idejí je v *Symposiu* zosobn na v pojmu daimona Erotu-prost edníka.

O fyziologický výklad spojení duše s t lem v lov ku se pokouší Platon v *Timaiu* 43 A nn., p íhlížeje p ítom k problému duševního rozvoje a dospívání. T lo je stálý „p íliv a odliv“ (43 A), jeho látky se stále vym ůjí. Tu je duše zprvu stržena tímto jeho proudem a pohyby jejích kruh jsou zmateny. Je to doba, kdy lov k jen t lesn roste. Pohyby jeho t la nejsou v této dob náležit ízeny duší, a d jí se všemi sm ry. P i nich se dostane lov k do styku s vn jšími v cmi, s ohn m, vodou, zemí, vzduchem; pohyby vzniklé z t chto styk se nesou t lem a dopadají na duši: to jsou tak e ené smyslové vjemy, *aishéseis* (43 C). Vjemy spolu s t lesnými pochody prudce ot ásají drahami

duše. „Kruh totožnosti“ jest jimi docela spoután a zastaví se - kruh totožnosti je v duši lidské, jako v duši v tově, to, čím se vykonává rozumové poznání.

V „kruhu r znosti“, jehož úkolem jsou představy a mínění o tom, co je chápáno smysly, jsou způsobeny takové poruchy, že vznikají vjemy a představy zvrácené. V tomto stavu nerozeznává duše totožnost a r znost ani u pravých jsoucnen nadmyslných, ani u v cí sv ta smyslového. „Tak tedy všemi t mity úinky stává se duše, jakmile je připoutána do smrtelného t la, zprvu bezrozumnou“ (44 A). Když pak lov k dospívá, nastává rovnováha mezi přibytkem a úbytkem v látkách jeho t la, a tu kruhovitě pohyby v jeho duši se uklidují a dostávají se do pořádku. R zné a totožné je už poznáváno správně, lov k se stává rozumným (44 B). Jestliže pak přitom pomůže ještě i správné vychování, stává se celým a zdravým lov kem; pakli se zanedbá, „projde kulhav cestu života a přichází zpět do říše Hádovy nedokonalý a nerozumný“ (44 B n.).

Sókratovo<sup>9</sup> zaměření znamená stálou otázku ke každému: Tys Athéan, občan obce nejvyšší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, a i o pověst a o estet, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, se nestaráš ani nepečuješ?“ A to zároveň prohlašuje za nejvyšší službu obci, za hlavní *dobro*, kterého se jí dostalo...

Zde je tedy představa a možnost, na níž se může rozvinout zkoumání vlastní podstaty lov ka, té, která zodpovídá za specifiku jeho života, a tou je  $\phi\upsilon\chi\eta$ , duše. Jako představa pravdivého určení, přesného měření v cí okolních je geometrie, tak je představa pravdivého určení povahy duše *dialektika*, směřující za dobrou cestou zkoumání v e ech jednozna něho významu, který se proto opírá o pevné myšlenkové jednotky, jichž smysl se nemění podle osoby a situace, a to jsou ideje.

Protože však dialektika je konkrétní starání o duši rozhovorem, ve společnosti, a poněvadž celkovým rámcem všeho dorozumívání je obec, bude duše  $\phi\upsilon\chi\eta$ , v podstatném vztahu k *dobrému v obci*, hledání dobrého v obci a pro obec bude též rámcem, v němž se nám objeví její vlastní povaha, její komponenty a jejich funkce. Duše bude sama len na podle toho, o jaké dobro která její „část“ usiluje a bojuje, snažíc se ostatní částem bu vnutit sebe, nebo

---

<sup>9</sup> J. Patočka, *Péče o duši*, sv. I. – II., Praha 1998 – 1999.

se s nimi shodnout, dohodnout a zharmonizovat. Obec nebude z tohoto hlediska ni ím jiným než objektivací tohoto zápasu, výslednicí, na níž op t vnit ní zápas duše [bude] možno sledovat ve vn jšku jako ve zv tšeném obraze. „ ásti“ duše nebudou pak znamenat: duše je složena z prvk v í sob cizích, nýbrž zápasí v ní, p ou se v ní *zásadn odlišné vztahy* k tomu, co je dobré. Ta „partie“ duše, která se vrhá bezprost edn a nezkrtn za p edm tem své touhy, je zhruba e eno, *ovládána principem slasti*, který sám sebou nem že být po átkem míry, m ítkem; ta „ ást“, která vyšet uje, pohlíží, vidí - [ta] jedin je p ístupná m ítku jako takovému, [ta] jedin je s to vyšet ovat, m ít, následkem toho též kontrolovat tu druhou, a pon vadž ob pat í nerozdíln k duši, ovládat samu sebe. Ovládat znamená však vedle nahlédnutí disponovat též silou, která nahlédnutí p írozen poslouchá a proti síle principu slasti dovede se nap ít jako protisíla. Odtud t i p vodní „komponenty“ duše: επιθυμια, θυμος, λογιστικον – toto d lení tkví tedy p vodn ve vztahu lidského života, ψυχη, k ideálnímu m ítku, kterým je αγαθον. Každá z nich, zm ena tímto jednotným m ítkem, stane se sama funkcí jednoty a získá svou „dobrost“, „dokonalost“, a spolu s tím [ji získá] i celek duše; a ve vzájemnosti lidí se to projeví tím, že vznikne jednotný, harmonický celek obce (ideální).

Tak vzniká prvotní nauka ψυχη u Platóna z reflexe nad Sókratovou ínností zkoumajícího m ení. Nevzniká jako pouhá morální praxe, nýbrž jako filosofická úvaha o tom, co takovou praxi íní možným a co potom v empirické realit je na jeho základ možno pojmov p esn ur ít. Ideální m ítko ukazuje, co reáln jsme, jako geometrie dovoluje ur ít p esn tvary a jako nauka o idejích dovoluje mluvit p esn o idejích samých i o sv t e kolem nás, o sv t δοξα. Ideje odhalují sebe i p írozený, p vodn daný sv t - a rovn ž p írozenou a p vodn danou duši.

Bylo by nyní vd né a poutavé zabrat se do zp sobu, jak Platón zkoumá v podrobnostech duši [-] na jedné stran po stránce principu slasti, na druhé stran po stránce principu poznání, pochopení. Ukázalo by se p ítom, jak myšlenka m ení, míry v její ideální podob je vždy znovu odkryvatelem *reálních* pom r , faktického stavu v cí. Tvo í, abychom tak ekli, apriorní p edpoklad pro psychologii jakožto studium principu lidské živoucnosti, ψυχη. Zvláš d ležitým výsledkem byla distinkce mezi principem slasti v nás, tím neomezeným, co si žádá stále více slasti za každou dosaženou hranici, a mezi tím, co je s to chápat míru a mez. P ítom Platón v dialogu *Filébos* vidí jejich

vzájemné *vnít ní* spojení, které se projevuje tím, že slast bez pochopení, bez uv dom ní, pam ti, anticipace, není v bec slastí, a na druhé stran , že není pochopení, které by nesm ovalo k sob a nebylo následkem toho slastné, ježto žádoucí. - Bylo by podobn možno na stran poznávacích schopností z principu míry, jejich druh a stup vytvo it celou klasifikaci on ch funkcí poznávacích jako νους, λογος,

δοξα, αληθης, ειδωλον; Platónova psychologie poznání má týž princip jako jeho psychologická klasifikace v bec.

Nyní však, po t chto úvahách, které mají zajisté *pozitivní* logiku, sm ující k reálnému zachycení toho, co se vyskytuje ve sv t δοξα, je nutno položit zásadní otázku *podstaty* toho životního principu, kterým je ψυχη. Jaké povahy je bytí ψυχη? Jak se má bytí ψυχη k bytí jiných v cí? Je ψυχη celkov usídlena na sv t δοξα? M žeme ji na základ t ch úvah, které nám odhalily její každodenní podobu, p isoudit a ponechat sv tu δοξα? Rozumí se: ideální míra, το αγαθον, odhaluje zároveň lidský život v jeho prvotn chaotické a neztvárn né podob . Ale celý proces míry a její aplikace se odehrává p ece rovn ž v duši a na jejím základ ! Tento proces, toto vztahování sebe i v cí k αγαπον, které vykonáváme p vodn je temný, nám samým unikající a nekontrolovatelný pohyb, ale který v sob obsahuje také ješt docela jinou možnost vztahovat se k sob , totiž tematizací m ítko - tento proces je samotnou podstatou ψυχη; je to proces, kterým se sama vrhá vp ed, sama se uvádí do stavu, v n mž je, takže by bylo lze íci, že ψυχη je stále p ed sebou. Práv proto je však ψυχη Platónem ozna ována jako to, co se samo uvádí v pohyb - το αυτο εαυτο κινουυ. Duše není tedy soum ítelná se žádnou jinou v cí práv z tohoto dvodu: celá je bytím tohoto pohybu a žádná jiná v c nemá v sob takový samostatný pramen pohyblivosti, takový samopohyb. V ci jsou zformovaný prostor, ale duše je celou svou povahou asová pohyblivost. Nyní však Platón vyvozuje dalekosáhlou konsekvenci: duše jako to, co se uvádí v pohyb tím, že žije ve vztahu k αγαθον, nem že z podstaty v ci p íjímat do sebe opak, nem že ustát ve svém pohybu; ψυχη, která pat í z povahy v ci k tomu, co dává m ítko sv tu δοξα, nepat í sama svou podstatou, svým bytím, do oblasti δοξα, a to se musí projevit tím, *že je nesmrtelná*.

## ARISTOTELÉS<sup>10</sup>

### DULEŽITOST A OBTÍŽE PSYCHOLOGIE A JEJÍ METODY POMĚR DUŠE A TĚLA

V du o duši právem asi můžeme pokládati za nejpřednější ze dvou důvodů; nebo každou v du považujeme za něco krásného a hodnotného, ale jednu více než druhou buď pro její přesnost, anebo proto, že přesnějším jejího zkoumání jsou v ní cennější a podivuhodnější. A znalost duše, jak se zdá, velmi přispívá k poznání pravdy vůbec a zvláště k poznání pravdy, pokud se týká přírody. Vždy duše jest jakoby počátek živých bytostí.

Í pokusíme se prozkoumati a poznati jednak přirozenou povahu a podstatu duše, jednak její vlastnosti, z nichž jedny podle mého mínění jsou vlastnosti duši vlastní a druhé skrze ni jsou také v živých bytostech.

Jest však vůbec velmi nesnadno nabytí o duši nějaké spolehlivé znalosti. Nebo je-li postup zkoumání, míním zkoumání o podstatě a pojmu v ní, ještě v mnoha jiných naukách tentýž, snadno by se mohl někdo domnívati, že k poznání podstaty toho, co chceme poznati, vede jedna jakási cesta, podobná jako odvozování nepodstatných znaků se děje dle kazem; bylo by tedy potřeba tuto cestu vyhledati. Není-li však jedna a společná cesta pro to, aby se určen pojem, jest přesně v daný postup tím nesnadnější; nebo potom bude třeba pokaždé zvlášť stanoviti jeho způsob. Ale i když bude jasno, je-li jím dle kaz i dle lení nebo nějaká jiná cesta, zbude ještě mnoho nesnází a pochybností o tom, odkud zkoumání má vycházeti; nebo počátky jsou ve všem jiné, jako například u úsel a ploch.

Především asi je nutno určit, ke které kategorii duše náleží a co jest, zda totiž jest jednotlivinou a podstatou, či jakostí nebo kolikostí anebo nějakou jinou kategorií, jež jsme stanovili. Za druhé zde náleží k bytostem možným, či jest spíše druhem skutečnosti; nebo v tom jest značný rozdíl. Mimoto je třeba ještě zkoumati, je-li dělitelná, či nedělitelná, a jsou-li všechny duše stejnorodé, či ne; a nejsou-li stejnorodé, zda se liší druhem, nebo rodem. Dosud totiž vykladačové a badatelé přehlíželi jenom k duši lidské. Musí však býti vysvětleno, zda pojem duše jest jen jeden jako pojem živé bytosti vůbec, či je-li u každé jednotlivé

---

<sup>10</sup> Aristoteles, O duši, Praha 1996.

bytosti jiný, jako například u koně, psa, lva, boha, a není-li pak obecný pojem živé bytosti buď vbec není anebo jest jen nějakým odvozeným, a podle toho ovšem stejně u všeho jiného, co by se o něm společně vypovídalo.

Dále, není-li mnoho duší, nýbrž jsou-li jenom části duše, jest otázka, zda je třeba zkoumati celou duši, i její části. A tu je zase nesnadno přesvědčit, jak se mezi sebou svou přirozenou povahou liší a zda se tyto části mají podrobiti zkoumání dříve než jejich výkony, například myšlení nebo rozum, vnímání nebo vnímavost; stejně tak i u všech ostatních. A mají-li se zkoumati dříve výkony, jest opět otázka, nemají-li se dříve zkoumati především jim odpovídající, například především vnímání především vnímavostí a především myšlení především rozumem.

Zdá se však, že jest nejen prospěšné poznati podstatu za tím účelem, aby se vyzkoumaly příslušné nepodstatných vlastností, jako například v matematice pojem pravoúhelníka a kvadráty nebo kruhy a plochy, aby se poznalo, kolika pravým úhly se rovnají úhly trojúhelníka, nýbrž také naopak poznání nepodstatných vlastností má velký význam pro poznání podstaty. Nebo dovedeme-li na základě obrazivosti podat vysvětlení buď všech nepodstatných vlastnostech nebo alespoň o většině jejich, dovedeme se pak zcela správně vyjádřit také o jejich podstatě; poátkem každého případu totiž jest podstata, takže všechny výkony, z nichž nevysvitne ihned poznání nepodstatných vlastností, ba nelze o nich odvoditi ani domněnky, jsou zřejmě klamným a planým mluvením.

Nesnadné jest i v tom, jsou-li všechny duševní změny společné také podstatě, který má duši, i zda jest něco, co náleží jen duši samé; pochopiti to jest sice nutno, ale nesnadno. Nebo duše zpravidla zřejmě ani nepřijímá dojem, ani nerozvíjí činnost bez těla, jako například když má zlost, odvahu, žádost a vbec když cítí. Ale jejím nejvladnějším znakem jest, jak se zdá, myšlení; je-li však i myšlení jakýmsi druhem přestavování anebo neděje-li se bez přestavy, ani ono by nemohlo býti bez těla.

Jestliže tedy nějaký výkon nebo stav jest duši vlastní, bylo by možné, aby se oddělovala od těla; nemá-li však vbec nic vlastního, nebyla by samostatná, ale bylo by to jako s přímkou, která jako přímka má mnoho zvláštností, například, že se kovové koule dotýká v jediném bodě, ale ovšem tak, že se jí nemůže dotýkati v tom smyslu, že by byla samostatná; nebo samostatná není, ježto je vždy na nějakém tělese. A tak patrně s tělem souvisí i všechny duševní změny, odvaha, klidnost, strach, soustrast, smutek, stejně i radost, láska a nenávisť; nebo přinejmenším jest nějakým způsobem zároveň i tělo. Důkazem pro to jest, že se



n kdy neroz ilujeme ani nelekáme, i když dojmy jsou silné a z ejmé, kdežto n kdy se zase roz ilujeme již p i dojmech nepatrných a sotva znatelných, kdy t lo jest siln vzrušeno a chová se tak jako p i zlosti. Ješt více to objas uje pozorování, že lidé bývají jako p estrašení, i když se jim nep ihodí nic strašného. Je-li tomu tak, je z ejmo, že pojmy citových stav vyjad ují vztah k t lesnému. Podle toho se ídí vým ry, nap íklad tento: Hn v je druh pohybu tak a tak utvá eného t la nebo jeho ásti nebo mohutnosti, který je zp soben tím a tím podn tem za tím a tím ú elem. Proto již p írodov dci náleží bádati o duši, a to bu o duši v bec, anebo potud, pokud má takové vlastnosti.

Ovšem vým r p írodov dce o každé jednotlivosti bude asi jiný než vým r filosofa; tento vymezí nap íklad hn v jako touhu po odvet za zp sobenou urážku, onen však jako var krve nebo tepla v srdci. Jeden udává stránku hmotnou, druhý tvar a pojem. Pojem totiž je to, ím v c jest, ale má-li v bec býti, jest nutno, aby byl v ur ité látce. Nap íklad pojem domu jest, že je ochranným útlkem p ed nebezpe ím v tru, dešt a úpalu; ale druhý bude jmenovati kamení, cihly a d evo, kdežto onen uvedl spíše jejich tvar s ur itým ú elem. Který z nich je tedy p írodov dcem? Zda ten, jenž hledí jenom k látce, pon vadž nezná pojmu, í spíše ten, který hledí pouze k pojmu? Nejspíše asi ten, kdo spojuje oboje.

## PO ADÍ ÁSTÍ DUŠE<sup>11</sup>

Jedny bytosti, jak jsme ekli, mají všechny uvedené mohutnosti duše, druhé mají jen n které, ale n které mají jen jednu. T mi mohutnostmi jsme jmenovali vyživování, žádostivost, vnímavost, schopnost m niti místo, myšlení. Rostliny mají jen mohutnost vyživovací, jiné bytosti mají tuto a ještě vnímavost. Mají-li však vnímavost, tedy i žádostivost; nebo žádostivost je žádost, vzn tlivost neboli odvaha a v le. Živo ichové pak mají vesm s aspo jeden smysl, totiž hmat. Bytost však, která vnímá i poci uje, má také libost a nelibost, cit pro to, co je p íjemné a nep íjemné; tam pak, kde je tento, je i žádost, nebo ta jest snažením o to, co je p íjemné. Mimoto mají ještě smysl pro potravu; hmat totiž je schopnost poci ovati potravu; nebo všichni živo ichové se živí tím, co je suché a mokré, teplé a studené, a to se poci uje hmatem. Ostatní poci ované jakosti jsou tu vedlejší; vždy k výživ nijak nep ispívá zvuk, ani barva, ani zápach. Dráždidlem chuti je však druh toho, co je hmatné. Hlad a žíze jsou zp soby žádosti, a sice hlad je žádostí toho, co je suché a teplé, žíze toho, co je studené a mokré; chu pak jest jakoby ko ením t chto vlastností. Pozd ji to vysv tlíme d kladn ji; zatím bu podot eno jen tolik, že živo ichové, kte í mají hmat, mají také žádostivost. Otázka o obrazivosti není ještě vysv tlena, prozkoumati ji bude nutno pozd ji. N které bytosti krom toho mají ještě schopnost m niti místo, jiné mají také myšlení a rozum, nap íklad lidé a snad ještě jiné bytosti téhož druhu nebo vyššího.

Jest tedy zjevno, že pojem duše m že býti jeden stejným asi zp sobem jako pojem obrazce. Nebo ani tu obrazec není mimo trojúhelník a tak dále, ani tam duše není mimo uvedené mohutnosti. I u obrazc bude snad možno nalézti jeden obecný pojem, který se sice bude hoditi na všechny, ale p ece nebude pro žádný jednotlivý obrazec tvo iti pojem zvláštní. Stejn je tomu i u zmín ných duší. Proto by bylo sm šné hledati obecný pojem u t chto i u jiných v cí, který by pak nebyl zvláštním pojmem pro žádnou tu skute nou v c, ani by neodpovídal zvláštnímu a jednotlivému druhu, a p itom si nevšímáti toho, co je jednotlivé.

Jako u obrazc je tomu i u duše. Vždycky totiž ve vyšším stupni jest v možnosti obsažen p edchozí jak u obrazc , tak u bytostí oduševn ných, nap íklad v ty úhelníku trojúhelník a v mohutnosti vnímací mohutnost

---

<sup>11</sup> Tamtéž.



vyživovací. A tak je třeba pokaždé zvlášť zkoumati, jaká je duše v každé jednotlivé bytosti, například v rostlině, v člověku nebo ve zvířeti. Ale je třeba také vyšetřit, pro duše zachovávají ve stupnici toto pořadí. Zajisté bez mohutnosti vyživovací není mohutnosti vnímání; ale v rostlinách mohutnost vyživovací jest bez mohutnosti vnímání. A bez hmatu opět není žádného jiného smyslu, kdežto hmat jest bez ostatních; nebo mnoho živočichů nemá ani zraku, ani sluchu, ani jiného pocitu. A z bytostí, které mají smyslové vnímání, některé mají schopnost mýšlení místo, jiné nikoli. Konečně nejméně jich má schopnost rozumového usuzování. Nebo všechny smrtelné bytosti, které jsou schopny usuzování, mají i všechny ostatní mohutnosti, ale všechny bytosti, které mají ostatní mohutnosti, nemají schopnost usuzování, ba některé nemají ani obrazivost, kdežto jiné jsou nadány jenom touto. O teoretickém rozumu bude řeč jindy.

Jest tudíž zřejmo, že taková úvaha o každé jednotlivosti zvlášť jest nejpříjemnější i v úvaze o duši.

Jest tedy zřejmo, že vnímání a poznávání není totéž. Nebo jednoho jsou ústřední všichni živočichové, druhého jenom některé. Ale ani myšlení není totéž co vnímání, myšlení, které má být správné a nesprávné; správné když se projevuje jako rozumnost, vědomí a pravdivé mínění, nesprávné, když se projevuje jako opak toho. Vždyť pojem příslušného předmětu jest vždycky pravdivý a jest možný u všech živočichů, ale myšlení má být také nesprávné a vyskytuje se jen u těch bytostí, které mají rozum.

Obrazivost totiž jest něco jiného než vnímání a myšlení, a kolik není bez vnímání a bez ní zase není mínění. Že to však není stejný projev myslící mohutnosti jako mínění jest zřejmo. Projev obrazivosti totiž jest v naší moci a nastává, kdykoli chceme - nebo jest možno něco si před oči postavit, jako například, kdo si sestavují určité obrazce, aby si něco vštíplili v paměť, kdežto mínění není v naší moci; jest totiž buď správné, nebo nesprávné. Mimoto, kdykoli míníme, že něco jest hrozné nebo strašné, ihned jsme vzrušeni, a podobně, je-li něco odvážné. Co se však týká obrazivosti, tu se chováme tak, jako když něco hrozného nebo odvážného pozorujeme na obraze.

Ale i samo mínění má různé druhy, totiž vědomí, domněnku a rozumnost a jejich opak, o jejichž rozdílu bude pojednáno v jiné úvaze.

Co se týká myšlení, ježto se liší od vnímání, a zdá se, že jest jednak obrazivostí, jednak míněním, bude nutno promluvit nejprve o obrazivosti a

potom o té druhé duševní innosti. Když tedy jest to, ím, jak íkáme, vzniká v nás jakýsi obraz jevu, a když toho slova neužíváme v p eneseném smyslu, jest to n jaká jednotná mohutnost nebo schopnost, kterou rozeznáváme a správn í nesprávn soudíme? Takový je smysl, domn nka, v d ní a rozum. Z další úvahy však vyplývá, že obrazivost není smyslem. Smysl jest bu mohutnost nebo innost, nap íklad zrak a skute né vid ní, ale n co se zjevuje, i když žádný z nich tu není, nap íklad ve snu. Dále smysl jest tu stále, obrazivost nikoli. Kdyby ve skute nosti byla totéž, všechna zví ata by m la obrazivost; zdá se však, že nemají, nap íklad mravenec nebo v ela nebo erv. Mimoto vjemy jsou vždycky pravdivé, p edstavy však bývají v tšinou klamné. Nadto íkáme, že p edm t vnímání se nám jeví nap íklad jako lov k nikoli tehdy když jej p esn vidíme, nýbrž spíše tehdy (a je p edstava pravdivá nebo klamná), když naše vnímání není tak p esné. A jak jsme ekli již naho e, obrazy vid ných p edm t se nám zjevují i tehdy, když o i jsou zav eny.

Ale obrazivost není ani žádná z t ch mohutností, které postihují vždy pravdu, jako nap íklad v d ní nebo rozum. Nebo p edstava m že býti také klamná. Zbývá tedy uvážiti, zdali je to mín ní; toto totiž jest také jak pravdivé, tak klamné. Ale s mín ním souvisí víra - nebo ten, kdo má n jaké mín ní, nem že tomu nev íti -, a víry nemá žádné zví e, obrazivost však mají mnohá. (Dále s každým mín ním souvisí víra, s v rou p esv d ení, s p esv d ením rozumová schopnost; n která zví ata však mají sice obrazivost, ale rozumové schopnosti nemají). Je tedy z ejmo, že p edstava není ani mín ním, spojeným s vjemem anebo vjemem zp sobeným, ani sjednocením mín ní a vjemu; to vysvítá také odtud, že se mín ní nevztahuje na n co jiného než na to, na co se vztahuje vjem. Myslím to tak, že p edstava by byla spojením mín ní a vjemu b losti, nikoli ovšem mín ní, které sm úje k dobru, a vjemu, který cílí k b losti, a že by tedy p edstava byla mín ním o tom, co se vnímá, a to vnímá ne mimochodem. Máme však také klamné p edstavy o v cech, o nichž máme zároveň správné mín ní. Tak se nám nap íklad slunce jeví široké jednu stopu, a koli jsme p esv d ení, že jest v tší než zem . Z toho by tedy vyplývalo, bu že jsme my zatímco v c z stala táž, odložili správné mín ní, které jsme o ní m li, a nezapomn li jsme na n , aniž jsme byli p esv d eni o jiném, anebo že by mín ní, máme-li je ješt , bylo zároveň správné i mylné. Ale mylným by se stalo jen tehdy, kdyby se v c nepozorovan byla zm nila. Proto obrazivost není žádnou z t ch mohutností, ani není jejich spojením.

Ježto pak pohyb jedné v c i uvádí do pohybu v c druhou a p edstava, jak se zdá, je druhem pohybu a nevzniká bez vjemu, nýbrž jen ve vnímající bytosti a týká se vnímatelného p edm tu, a ježto pohyb m že býti zp soben skute ným vjemem, který se pak nutn vjemu podobá, tedy tento pohyb není asi možný bez vnímání, ani není u bytostí nevnímajících; bytost pak, která jej má mnoho jím p sobí i trpí, a on sám bývá jak správný, tak klamný. P í iny toho jsou tyto: Vjem vlastních p edm t jest pravdivý nebo alespo co nejmén klamný. Za druhé však týká se toho, emu se poci ované jakosti p isuzují; a tu již je možný omyl. Nebo se nemýlíme v tom, že n co jest bílé, ale mýlíváme se v tom, zda to bílé jest tato, nebo n jaká jiná v c. A za t etí vjem se týká obecných ili spole ných vlastností, jež jsou spojeny s t mi vlastnostmi, které tvo í vlastní p edm ty vnímání, míním nap íklad pohyb nebo velikost, p i jejichž vnímání jest možno nejspíše se zmýliti. Pohyb pak, který vzniká skute ným vnímáním, bude rovn ž tak r zný, ježto vzniká z tohoto trojího vjemu. První totiž bude pravdivý, bude-li vjem sou asný, druhé mohou býti klamné, a vjem je sou asný nebo není, zvlášt tehdy, když jeho p edm t je vzdálen. Když tedy obrazivost neobsahuje nic jiného než to, co bylo uvedeno, a jest skute n tím, co bylo uvedeno, pak asi obrazivost jest pohybem, který bývá vyvoláván skute ným smyslovým vjemem.

Ježto pak zrak jest smyslem nejp edn jším, dostalo se jí také jména od sv tla, pon vadž bez sv tla není vid ti. A pon vadž p edstavy se trvale vtiskují a podobají se vjem m, mnoho živo ich podle nich jedná, jedni proto, že nemají rozumu, jako zví ata, a druzí proto, že jejich rozum bývá n kdy zatemn n vášní nebo nemocí nebo spánkem, jako u lidí.

## RUZNÉ DUŠEVNÍ INNOSTI <sup>12</sup>

Skutečné v dání jest totožné se svým předem. Možné v dání jest sice v jednotlivci asov dříve, vbec však ani asov nikoli. Nebo všechno, co vzniká, vzniká z toho, co je skutečné. Tak zejm i vnímatelný předem t vnímavou mohutností iní skutečnou; tím se totiž neporušuje ani nemní. Proto je to jen jiný druh pohybu; nebo obyčejný pohyb jest uskutečnění nedokonaného, kdežto prostá innost dokonaného jest něco jiného. Vnímání tedy je možno srovnati s pouhým mluvením a myšlením. Jakmile však pocit je libý, nebo nelibý, tu duše, jako by souhlasila, nebo odpírala, žádá, nebo odmítá. A cit libosti a nelibosti záleží v innosti, kterou projevuje vnímavé ústředí vzhledem k dobru nebo zlu jako takovému. A z hlediska innosti odmítání je totéž co žádost, žádavá mohutnost pak se neraní od odmítavé nebo naopak, ani od mohutnosti vnímavé; pouze se rázně projevuje.

Pro myslící duši jsou představy jakoby vjemy. Jakmile však v nich uzná nebo popře dobro i zlo, pak je buď odmítá nebo si jich žádá. Proto duše nemyslí bez představy.

ím duše rozeznává rozdíl mezi sladkým a teplým, vyložili jsme sice již nahodě, ale objasníme to ještě takto. Jest totiž vskutku jakási jednotná mohutnost, ale tak jako rozhraní. Nebo jako vzduch n jak př sobí na zornici a tato zase na něco dalšího, tak je i u sluchu. Poslední však, co vnímá, jest jedno a jedno jest ústředí, i když pojmově má více stránek. A tak i uvedené jakosti vzhledem k poměru a pořadí jsou jedno a mají se k sobě tak jako ty pocity zraku a sluchu. Nebo jaký je rozdíl v tom, tážeme-li se, jak duše rozeznává to, co je nestejnorodé, a jak rozeznává to, co je protivné, například bílé a černé?

ekněme, že *a* je bílé, *b* černé a že jako se *a* má ku *b*, tak se má *c* ku *d*. Tedy také obráceně. Jsou-li tudíž *c* a *d* v jednom předem t, bude jejich poměr jako mezi *a* a *b*, které tvoří úplnou jednotu, a jejich poměr není tentýž; a stejně bude i u oněch jakostí. A tentýž poměr bude, znamená-li *a* sladké a *b* bílé.

---

<sup>12</sup> Tamtéž.

## MORÁLKA <sup>13</sup>

Epikúrova praktická filosofie se zaměřuje přímo k jediné věci sebevdomí, podobně jako stoikové. A cíl jeho morálky je rovněž tž, neotesitelnost ducha, konkrétněji, irý požitek za sebe samotného. Uvážíme-li ovšem abstraktní princip Epikúrovy morálky, nemůžeme soudit dopadnout jinak, než velmi nepříznivě. Je-li totiž kritériem spravedlnosti dobra a pravdy požitek, pocit příjemnosti a nepříjemnosti, je-li to kritérium pro to, co si člověk v životě přeje, uinit účelem, je takto vlastně morálka zrušena, a jinak řečeno, morální princip se ve skutečnosti stal nemorální, a alespoň, jak se domníváme, otevírají se takto dvě jakékoli možnosti v jednání. Tvrdí-li se nyní, že důvodem jednání je cit, a že je něco správné jen proto, že shledávám, že jsem k tomu nucen - je to epikurejské. Každý může cítit jinak, a i tž člověk může mít v různých momentech různé city. Tak lze i u Epikúra ponechat jednání na vůli jednotlivé subjektivitě. Je k tomu ovšem naprosto nutné podotknout, že vymezuje-li Epikúros požitek jako účel, připouští to jen potud, pokud je požitek výsledkem filosofie. Poznamenali jsme již dříve (viz výše, str. 96), že i dokonce kyrénští učinitelé na jedné straně požitek principem, že s tím ale na druhé straně může být podstatně spojeno myšlení. Práv tak je tomu u Epikúra. Vymezil-li požitek jako kritérium dobra, požadoval vysoce rozvinuté vdomí, rozvahu, jež při požitku počítá s tím, zda tento požitek není spojen s vůlí nepříjemností, a správně podle toho posuzuje. Diogenes Laertios (X, 144) uvádí z tohoto hlediska o Epikúrovi: „Mudrci vědí štěstí za málo: toho nejvyššího a nejdůležitějšího dosahuje rozum, a jde to a bude to jít po celou dobu mudrcova života.“ Jednotlivý požitek se tedy uvažuje jen v celkové souvislosti a požitek není celkovým principem epikurejce. Epikurejci učinitelé požitek principem, ale souasně učinitelé principem blaženost, již lze dosáhnout pouze rozumem. Tuto blaženost nutno hledat tak, že tato blaženost je ním svobodným a nezávislým na vnějších nahodilostech, na nahodilostech požitku. Proto byli skutečnými epikurejci ti, kdo se jako stoikové povznegli nad všechny zvláštní svazky. I Epikúros vytyčil jako cíl stav, kdy mudrci neotesitelně setrvávají v rovnosti vůči sobě samotnému. V zájmu osvobození od povrchu žádá Epikúros zejména fyzikální vůdu jako vůdu, osvobozenou od všech mínění, jež v člověku budí nejvíce neklid - od mínění o

---

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, Dvě filosofie, sv. I. – III., Praha 1961 – 1974.

bozích, o jejich trestech a zejména o smrti. Osvobozen od jakéhokoli takového strachu a představ lidí, kteří spojují svou podstatu s tím, co je vymezeno, hledá mudrc pouze požitek jako něco obecného, považuje pouze požitek za pozitivní. V požitku se setkává to obecné a to jediné. To jediné se tu uvažuje pouze v celkové souvislosti a pozvedá se k formě obecnosti. A tak dochází k tomu, že ačkoli Epikúros z hlediska materiálního obsahu má jiným principem jediné, vyžaduje na druhé straně právě tak obecnost myšlení; jeho filosofie je v souladu se stoickou filosofií.

Seneka, jenž je znám jako výrazný a omezený stoik, vydává o Epikúrov morálce nepochybné svědectví, když v jeho spisu *De vita beata* (c. 12 - 13) přichází k epikurejce: „Soudím a tvrdím to zčásti i proti mnohým krajanům, že Epikúrovy morální příkazy předepisují něco svatého a správného, a když se to uváží blíže, dokonce něco trudného. Nebo každý Epikúr v požitek se omezuje na něco velmi nepatrného a nuzného, sotva kdo ví, jak stídný a suchý je požitek v Epikúrov pojetí. Týmž zákon, který my předepisujeme pro ctnost, předepisuje Epikúros pro požitek. Epikúros vyžaduje, aby byl požitek poslušen přirody. Přiroda se ale spokojuje s málem. O tu jde? Kdo žije zahálčivým, zhýralým a neestetickým životem a nazývá to blažeností, hledá pouze dobrou autoritu pro špatnou věc. Obrací-li se k tomu, co slyší chválit jako příjemné, a odívá-li to oslnivým jménem, nejde za tímto požitkem, k nimž ho nabádá Epikúros, nýbrž za tím, jež vyplývají z jeho vlastní individuality. Takoví neesteticky oddaní lidé tedy hledají jen, jak by zakryli svou špatnost pláštěm filosofie, jak by si opatřili záminku a výmluvu pro své výstřelky. Dá-li někdo mrzké ochablosti úctyhodný titul, neznamená to, že se obnovilo mládí.“ Bdí-li nad požitkem reflexe rozvažování a uvažuje-li se, zda to ještě bude požitek, bude-li spojen s nebezpečím, strachem, úzkostí a jinými nepřijemnostmi, které ruší požitek, redukuje se to, což má být přirozený a nerušený požitek, na velmi málo. Epikúrovým principem je žít svobodně, lehce a bez neklidu myslí. K tomu patří odpírat si velmi mnoho věcí, jež lidé ovládají a v nichž lidé nacházejí požitek. Stoický způsob života se tedy neutváří jinak než život epikurejce, který se řídí tím, co Epikúros předepisuje.

Kdyby nás napadlo, že přece kyrénští mají tímž morální princip, jako epikurejci, tu udává Diogenes Laertios (X, 139, 136 -7) takto rozdíl: Kyrénští u jiných věcí spíše požitek jakožto něco jednotlivého, kdežto Epikúros kladl jednotlivý požitek jako prostou věc. Epikúros tvrdil, že rozkoš je oproštěnost od

bolesti a neuznával žádný st ední stav. „Kyrénští také neuznávají požitek ve stavu (KATASTÉMATIKÉ), nýbrž pouze požitek v ur ení pohybu“, ili jako n co pozitivního, co záleží v požitku p íjemnosti. „Naproti tomu Epikúros kladl obojí, jak t lesný, tak duchovní požitek.“ Požitek v klidu je totiž n ím negativním, n ím jako nep ítomností nep íjemného, a pak též vnit ní spokojeností; takto se uchovává vnit ní duchovní klid. Epikúros blíže objasnil oba tyto druhu požitku takto: „Osvobození od strachu a žádosti (ATARAXIA) a osvobození od únavy (APONIA) jsou požitky ve stavu klidu. (KATASTÉMATIKAI HÉDONAI).“ Záleží v tom, nevázat se na nic, s ím je spojeno nebezpe í, že to ztratíme. Naproti tomu smyslové požitky jako „radost a veselí jsou rozkoše, které následují pouze po pohybu“. Ony první požitky pokládal Epikúros za nejpodstatn jší a nejvyšší. „Krom toho platí t lesné bolesti kyrénským za horší než duševní bolesti; ale u Epikúra je tomu obrácen .“

Epikúrovy hlavní pou ky, pokud jde o morálku, jsou obsaženy v jeho dopisu Menoikovi, jež uchoval Diogenes Leartios a v n mž se Epikúros vyjad uje následujícím zp sobem: „Ani jinoch se nemusí zdráhat filosofovat, ani starci to nemusí být obtížné, nebo nikdo není ani nezralý, ani p íliš zralý k tomu, aby jeho duch ozdrav l. Je tedy t eba usilovat o to, co íní život blaženým.



## O DOBRU NEBOLI O JEDNU<sup>14</sup>

Duše, pokud se jí zmocnily a drží jiné v cí, nem že p ijmout ražbu toho, co je jejich protivou, nýbrž, jako se íká, že má-li být látka mocna p ijmout otisky všech v cí, musí být bez veškerého *takového*, tak i duše, a to v daleko v tší mí e, nesmí mít žádný vid, nemá-li v ní nic p ekážet jejímu napln ní a osv tlení první p irozeností. Je-li toto ovšem takto, je nutno se odvrátit od všeho, co je vn jší, a obrátit se zcela do nitra, nep iklonit se k ní emu vn jšímu; naopak o tom všem nesmíš nic v d t, a sice nejprve ve svých vjemech, pak ale ani ve videch a ani nesmíš znát sebe sama, když vstupuješ do z ení onoho. Kdo se s ním sjednotil a dostate n s ním jako by poobcoval, nech p ijde a sd lí, pokud m že, i ostatním n co o spole enství s ním. Tak tomu bylo i s Mínóem, pro ež se o n m rozší ila pov st, že byl „d v rným spole níkem Dia“ (Hom. *Od.* XIX, 178-179; Plat. *Mínós* 319 b 5-6). Pam tliv toho spole enství, ustavil své zákony jako jeho obraz, protože byv napln n stykem s božským, byl nadán k zákonodárství. Pokud n kdo dosp l k názoru, že to, co se týká obce, je ho ned stojné, chce setrvávat stále naho e, což se stává i tomu, kdo mnoho z el. „Není v í žádné z v cí vn jší,“ íká (Plat. *Parm.* 138 c 4), nýbrž je spolu s nimi všemi, aniž ony o tom v dí. Prchají totiž samy z n ho ven, nebo spíše samy ze sebe. Nejsou proto mocny uchopit to, emu uprchly, a protože ztratily samy sebe, nemohou hledat ani n co jiného, tak jako dít , které zešílevši, jsouc vn sebe, nebude znát svého otce; kdo však sebe sama zná, bude též v d t, odkud pochází.

Jestliže kdy jaká duše zná sebe samu, ví též, že její pohyb je p ímý jen tehdy, když p ijme zlom, ale že její p irozený pohyb tak jako pohyb kruhový nekrouží okol n ehoho vn jšího, nýbrž okolo st edu a ten st ed je tím, z ehoho kruh pochází; bude se pohybovat kolem toho, z ehoho pochází, zav sí se na to a uchýlí se do spole enství s tím, k emu by se m ly uchýlit všechny duše. To však trvale íní pouze duše boh , kte í jsou bohy práv díky tomu. B h totiž je tím, co s oním sousedí; co však má odstup v tší, je oby ejný lov k a zví e. Co hledáme, je tedy jakýsi st ed duše? Anebo je t eba p ijmout n co jiného, v co všechny st edy vpadají a co st edu kruhu odpovídá jen analogicky? Vždy duše není kruhem jako geometrický tvar, nýbrž <je n ím jako kruh> proto, že v ní a kolem ní je

---

<sup>14</sup> Plotinos, O klidu, Praha 1997.



prap vodní p irozenost, a dále proto, že duše od takového <totiž od Jedna> pocházejí a daleko nejspíše proto, že duše jako celé jsou odlou eny od t la. Nyní však, kdy ást nás je zadržována t lem, tak jako kdyby m l n kdo nohy ve vod a zbytkem t la z ní vy níval, se pozdvihujeme ástí duše t lem nesmá enou a prost ednictvím našeho vlastního st edu se jako by dotýkáme st edu veškerenstva - práv tak jako st edy t ch nejv tších kruh se dotýkají st edu sféry, která je obklopuje - a pak spo ineme. Kdyby ty kruhy byly t lesné, nikoliv duševní, byly by spojeny se st edem místn , st ed by se nacházel v ur itém míst a kruhy by byly kolem n ho. Jelikož však duše jsou duchovní a onen st ed se nachází nad duchem, je nutné se domnívat, že se dotyk d je jinými mohoucnostmi, jako se duchovn nahlížející dotýká svou p irozeností toho, co nahlíží, a na základ podobnosti a totožnosti dlí u toho a dotýká se toho, co je mu p íbuzné, aniž by ho n co odd lovalo - t la totiž brání ve sdružování jen t l m, net lesné v ci však t lesnými odd lovány nejsou; nejsou tedy od sebe vzdáleny místem, nýbrž odlišností a rozdílem; kdykoliv tu tedy není odlišnost, pak to, co není r zné, je tu spolu. Ono tedy, které nezná odlišnost, je u nás p ítomno stále, my pak u n ho, kdykoliv nemáme <odlišnost>. Ono po nás netouží, aby bylo u nás, my však po n m, abychom byli u n ho. Jsme sice u n ho stále, avšak nehledíme na n stále, nýbrž tak jako se zpívající chór sice drží okolo svého ná elníka, m že se však oto it a ná elníka nevid t, kdykoliv se však obrátí dovnit , zpívá krásn a ádn se kol n ho sev e, tak i my jsme sice stále okolo onoho - a jinak bychom se zcela rozložili a nebyli; ale stále na n nehledíme; kdykoliv však na n podhlédneme, „dosahujeme cíle a m žeme spo inout“ (Plat. *Rep.* 532 e3) -, s libozvu ným zp vem tan íme okolo n ho opravdu božský tanec. A v tomto tane ním kole pak duše z í jednak pramen života a jednak pramen ducha, po átek jsoucna, p í inu dobra, ko en duše; nikoliv jako by se toto všechno z Jedna vylévalo a zmenšovalo ho: není p ece masou, jinak by tyto výtvoary podléhaly zkáze; jsou však v né, protože jejich po átek z stává nezmm n n, není rozd len v tyto v ci, nýbrž z stává celý. Proto setrvávají i ony výtvoary, jako setrvává-li slunce, i sv tlo setrvává. Nejsme totiž od íznuti ani odlou eni, i když p irozenost t la, zasáhnuvši nás p ítáhla nás k sob , nýbrž dýcháme a jsme zachovávaní ne tím, že ono se dalo a pak odvrátilo, nýbrž tím, že sebou obdarovává stále, dokud je tím, ím je. Jsme ovšem ve vyšším smyslu, když se zam ujeme k n mu, a naše dobro je *tam*, zatímco samotné být vzdálen znamená být mén .

## SÍLA PAMĚTI<sup>15</sup>

Postoupím tedy i nad tuto sílu své pirozenosti, kráčeje krok za krokem k tomu, který mně učinil, a půjdu do končin a do velikých síní své paměti; kde jsou poklady těm nesčetných představ získaných smysly o těchto věcech. Tam jest uloženo i to, co myslíme, když zvětšujeme, neb zmenšujeme, neb jakýmkoliv způsobem mníme, cokoliv se dotklo našich smyslů a cokoliv jiného tam uloženo jest a dosud neupadlo ve hrob zapomenutí. Když jsem paměť zastátnán, žádám, aby vynesla ven, cokoliv chci: neboť co se hned objeví, jiné třeba hledati déle, jiné jakoby muselo býti vyneseno z hlubokých úkrytů; jiné se třeba houfně ven, a zatím co jiné žádám a hledám, vyskočí doprostřed, jako by chtěl říci „Jsem to snad já?“ Avšak já je zapudím rukou svého srdce ze svých vzpomínek, až se mně objeví a vystoupí z úkrytu, co jsem žádal. Jiné vynoří se lehce a v nepřetržitě, jak si přeje, nebo předcházející ustupuje následujícímu a ustupující se skrývá, by se opět objevilo dle mého přání. To vše se děje, vypravují-li něco nazpamět.

Tam jest vše schováno jednotlivě i v celku, jak to vešlo dovnitř svým vlastním vchodem, například světlo a všechny barvy a tvary těles oima; všechny druhy zvuků ušima; všechny věny chápami; vše, co chutná ústy; smyslem pak celému tělu vlastním, co jest tvrdé nebo měkké, co teplé nebo studené, co jemné nebo drsné, co těžké nebo lehké, a jest to vně nebo uvnitř těla. Vše to přijímá veliká nádržka paměti, aby to dle potřeby podržela neb vydala. Nevím, jak tajné a nepopsatelné jsou její záhyby a jak vše svou vlastní cestou do ní vstupuje a tam se ukládá. A přece tam nevstupují věci samy, nýbrž jejich smyslné obrazy se podávají paměti, jež jich vzpomíná.

Kdo však může říci, jak tyto představy povstaly, a jest zřejmo, kterými smysly byly přijaty a do nitra vneseny? Nebo i v tichu a ve tmě mohou si představit ve své paměti barvy dle své vůle a rozlišují barvu bílou od černé a bílé barvy dle svého přání; také tóny se nemísí a neruší mne, chci-li uvažovati o tom, co jsem zrakem pojal, a koliv i ony jsou v mé paměti, ale jako zvlášť ukryty. I je mohou dle svého přání vyvolati a hned se dostaví na své místo. A zatím, co jazyk odpoívá a hrdlo mlčí, zpívám do libosti; a ony představy barev, jež jsou přece v mé paměti, se nemísí v tóny a neruší jich, i když si přeberu jiný

---

<sup>15</sup> Augustinus Aurelius, Vyznání, Praha 1999.

tlum představ, vyvolaných sluchem. Tak vzpomínám si dle libosti na vše ostatní, co jinými smysly do paměti vniklo a tam se nahromadilo. Rozlišuji například v ní lilie od fialek, aniž bych ji skutečně cítil, a dávám přednost mezi předmoštěm, jemnému před drsným, aniž bych co ochutnával nebo ohmatával - prostě podle vzpomínky. Všechny tyto úkony konám v prostorné síni své paměti.

Tam jest přítomno nebe, země i moře vším, co o nich mohu vnímat krom toho, co jsem již zapomněl. Tam nalézám sebe samého vzpomínaje, co, kdy a kde jsem vykonal a v jaké jsem byl přítomnosti nálad. Tam jest vše, na co se pamatuji, buď že jsem to sám zakusil, nebo tomu uvěřil. Z těžké plnosti paměti si vybírám různé představy v cí, jež jsem poznal z vlastní zkušenosti, nebo jim uvěřil, spoléhaje na autoritu jiných, a spojuji je s předšlými představami a dle toho uvažuji o budoucích skutečích, událostech a nadějích, jako by byly již přítomny. „Učiním to, nebo ono,“ pravím sám u sebe, „v nesmírné oblasti mého ducha, naplněného tolika a tak různými představami v cí, a to nebo ono bude pak následovati.“ „O kéž by se stalo to nebo ono!“ „Kéž by Bůh to nebo ono odvrátil!“ Tak říkám sám sobě a hned se vybavují z téhož pokladu paměti představy všeho toho, o čem mluvím. Ono které v cí bych vůbec mluvit nemohl, kdyby v paměti nebyla.

Veliká jest, ó můj Bože, moc paměti, nesmírně veliká; jest to prostorná, téměř bezmírná svatyně! Kdo dostoupí až na její dno? Jest to síla mého ducha, náležející mé přítomnosti. A přece ani sám nechápu, co vlastně jsem. Duch tedy jest příliš omezený, aby pochopil sám sebe! A kde jest asi to, čeho sám o sobě nechápe? Snad mimo nás a ne v nás? Jistě mimo; proto tedy toho nechápe?

Z toho všeho mne uchvacuje veliký údiv a jímá mne hrůza. A lidé podnikají cesty, aby se mohli diviti horským velikánům, obrovským vlnám mořským, mohutnému toku řek, širému oceánu a pohybům hvězd - sebe však zanedbávají. A nediví se tomu, že všeho toho, o čem mluvím, jsem neviděl na vlastní oči; a přece bych o tom nemluvil, kdybych i hory, vlny, řeky a hvězdy, jež jsem viděl, a oceán, o němž jsem od jiných slyšel, neviděl ve své paměti uvnitř tak ohromných rozměrů, jako kdybych je viděl před sebou. A přece vida tyto v cí na vlastní oči, nepřijal jsem jich omezení do svého nitra, a také v cí samy nejsou v nás, nýbrž jejich představy. Víím pouze, kterým smyslem svého těla nepřijal dojmy těchto věcí.

## PRO DUŠE SAMA SEBE NEPOSLOUCHÁ? <sup>16</sup>

Jaká to nestvůra! A pro vlastní? Osvědomte se Tvé milosrdenství, nebo ani se neotážte a nic by mně neodpověděly hlubiny lidské bídy a tajuplné tresty, do nichž upadají synové Adamovi! Odkud a pro tato nestvůra? Poroučí duše tělu a ono hned poslechne. Poroučí duše sobě a narazí na odpor. Poroučí duše, aby se pohnula ruka a stane se to s takovou rychlostí, že nerozeznáš rozkazu od pohybu; a duch je přece duch a ruka je tělo. Poroučí duše duši, aby chtěla; jest to táž duše a přece to nekoná. Odkud tato nestvůra a pro? Pravím opět: „Duše poroučí chtítí a tím již chce, nebo neporoučela by, kdyby nechtěla; a přece nekoná, co poroučí.“

Ale jest tomu tak, poněvadž chce na přel a proto poroučí jenom na přel. Opravdu, ona poroučí jen potud, pokud chce; a jen potud se neděje, co poroučí, pokud nechce. Vle totiž poroučí: „Stá se vle!“ ale ne jiná, nýbrž tatáž. Protože však neporoučí celá, proto se neděje, co poroučí. Nebo kdyby byla celá, neporoučela by, aby byla, protože by již byla. Není to tedy nestvůra, z části chtítí a z části nechtítí, ale jest to nemoc ducha, jenž povznášen rukou pravdy, pozdvihuje se jen na přel a klesá zpět pod tíhou zvyku. A tak jsou v nás dvě vle jen z té příčiny, že jedna z nich nikdy není celá, a co jedné schází, to zbývá druhé.

---

<sup>16</sup> Tamtéž.

## DV V LE A JEN JEDNA DUŠE<sup>17</sup>

A jsou odstraněni ze Tvé přítomnosti, o Bože, jako mluvkové a svícové ti, kteří pozorující při úvahách dvů v le, tvrdí, že jsou také dvě duše, jedna dobrá a jedna zlá. Oni jsou opravdu zlí, poněvadž tak zle myslí; mohou se však státi dobrými, budou-li dobře smýšletí a s pravdou souhlasiti tak, že se jim může říci s Apoštolem: „Byli jste někdy tmou, nyní však jste světlem v Pánu“ (EFES. 5, 8). Oni totiž chtějíce býti světlem ne v Pánu, nýbrž v sobě samých, se domnívají, že přirozenost duše jest tatáž, jako přirozenost Boží; tak stávajíc se ještě hustší tmou, poněvadž se v úžasné drzosti vzdálili od Tebe, pravého Světla, osvícujícího každého člověka přicházejícího na tento svět (JAN 1, 10). Připomeťte si, co mluvíte a zarděte se! Pohlédněte k němu a budete záti, nebude třeba vaší tváři se rděti (ŽALM 33, 6)! Když jsem uvažoval, abych se konečně rozhodl sloužiti Pánu Bohu svému dle svého dávného úmyslu, já jsem to byl, jenž jsem chtěl, a opřel jsem se, jenž jsem nechtěl. Ano já, jenom já jsem to byl, jenž ani úplně chtěl, ani úplně nechtěl, sám se sebou jsem zápasil a proti sobě jsem byl rozdělen. Tato má roztrásenost byla sice proti mé vůli; přece však neukazovala na přítomnost cizí duše ve mně, nýbrž na trestuhodnost mé vlastní duše. I nedělal jsem to já, nýbrž ten hříšník, který přebýval ve mně (1. K. 7, 17) za pokutu jiného hříchu spáchaného s mnohem větší nevázaností, poněvadž jsem byl synem Adamovým.

A skutečně, je-li tolik sobě odporujících přirozeností, kolik v lí, pak by nebyly jen dvě v le, nýbrž více. Dejme tomu, že se někdo rozmýšlí, má-li jíti do jejich shromáždění nebo do divadla; tu hned volají: „Hle, dvě přirozenosti: jedna dobrá, která ho vede k nám; jedna zlá, která ho jinam odvádí. Nebo jaký jiný povod mohly by míti tyto sobě odporující v le? Já však obě dvě v le nazývám zlými; i tu, která vede k nim, i tu, která vede do divadla. Oni však za dobrou považují jenom tu, která vede k nim. A což kdyby někdo z nás se rozmýšlel za zápasu s čtou dvou v lí, má-li jíti do divadla, nebo do našeho chrámu? Zdaž i oni nebudou na rozpacích, co odpovídati? Nebo buď uznají, co nechtějí, že dobrá jest v le jíti do našeho chrámu, jako tam chodí a zůstávají ti, kteří jsou zasvěceni do tajemství víry, anebo musí uznati, že v tomtéž člověku mohou zápasiti dvě zlé přirozenosti, dva zlí duchové: pak ovšem nebude pravdivým

---

<sup>17</sup> Tamtéž.

jejich tvrzení o jedné dobré a jedné zlé duši; nebo musí vyznati pravdu a pak nebudou moci popít, že při rozhodování jedna toliko duše jest zmítána různými sklony v ní.

A tedy již přestanou hlásati, vidí-li v jednom člověku dvě sobě odporující, že si odporují dvě duše dvou sobě odporujících podstat a dvou sobě odporujících principů, jedna dobrá, druhá zlá. Nebo Ty, Bože pravdomluvný, je káráš a usvedčuješ z nepravdy v případě, když oba lidé jsou zlé, jako když se někdo rozmýšlí, má-li utratiti člověka jedem nebo měmě; má-li uloupiti tento statek nebo cizí, nemoha uloupiti souasně oba, má-li upokojiti svou vášni utrácením, nebo svou lakotu šetřením; má-li jíti do cirku nebo do divadla, je-li představení souasně. Přidám k tomu ještě větší nejistotu: má-li jíti krásti do cizího domu, naskytne-li se vhodná příležitost; a tvrtou: má-li se dopustiti cizoložství, jestli i zde otvírá se k tomu možnost; udá-li se to vše v toužebnou dobu a vše ho stejně láká a nemůže-li uiniti jen jedno. Hle, ty lidé, chcete-li, ještě více, poněvadž jest tolik tužeb, které vespolek si odporující mocně lákají duši. Možno tedy říci, že jsou tyto i duše? Tvrdí to snad oni? Totéž nutno říci o dobrých věších. Táže se jich: „Jest dobré radovati se z etby Apoštola? Jest dobré tšiti se z krásného žalmu, nebo vykládati evangelium? Na všechno odpovídá: Dobré. Což ale, jestli tyto tři věci stejně a sebhnou se v tutéž chvíli? Není snad pravdou, že různé sklony v ní rozdělují srdce člověka, neví-li, pro co se rozhodnouti? A jsou všechny dobré a přece vespolek zápasí, dokud se nerozhodne pro jedno v ní celá, různými přáními dříve rozdělěna. Tak podobně, když blažená věinnost nás táhne vzhůru a pomíjející dobro dolů, jest to táž duše, která onu a toho nechce úplně; proto jest zmítána těžkou starostí, když pravda dává přednost tomu, čeho se návyk nechce odříci.

## ZDA ROZUMOVÁ DUŠE SEBE POZNÁVÁ SKRZE SVOU BYTNOST<sup>18</sup>

P i první se postupuje takto: Zdá se že rozumová duše sebe poznává skrze svou bytnost. Praví totiž Augustin, IX. O Troj., že „mysl sebe zná skrze sebe, protože jest netlesná“.

*Mimo to* and lidská duše se shodují v rodu rozumové podstaty. Ale and lidská rozumí sebe skrze svou bytnost. Tedy i lidská duše.

*Mimo to*, „v těch, která jsou bez hmoty, totéž jest rozum a co se rozumí“, jak se praví v III. O duši. Ale lidská mysl jest bez hmoty: nebo není úkonem jakého těla, jak bylo svrchu řečeno. Tedy v lidské mysli je totéž rozum a co se rozumí. Tedy rozumí sebe skrze svou bytnost.

*Avšak proti jest*, co se praví v III. O duši, že „rozum rozumí sebe tak, jako jiná“. Ale jiná nerozumí skrze jejich bytnosti, nýbrž skrze jejich podoby. Tedy ani sebe nerozumí skrze svou bytnost.

Odpovídám: musí se říci, že každé jest poznatelné, pokud jest v uskutečnění, a ne pokud jest v možnosti, jak se praví v IX. Metafys.: tak totiž něco jest jsoucno a pravdivo, jež spadá pod poznání, jak jest v uskutečnění. A to pak se jasně jeví u smyslových věcí: nebo smysl nevnímá barevné v možnosti, nýbrž jen barevné v uskutečnění. A podobně jest jasné, že rozum, pokud jest poznávací věcí hmotných, nepoznává, než co je v uskutečnění: a z toho jest, že první hmotu nepoznává lepe podle úmístnosti s tvarem, jak se praví v I. Fysic. Proto též u nehmotných podstat, jak se každá z nich má k tomu, že jest v uskutečnění skrze svou bytnost, tak se má k tomu, že jest skrze svou bytnost poznatelná.

Tudíž Boží bytnost, která je věčné uskutečnění a dokonalé, jest jednoduše a dokonale poznatelná sama skrze sebe. Proto Bůh skrze svou bytnost rozumí nejen sebe, nýbrž i všechno.

- Bytnost pak andělůva je sice v rodu poznatelných, jakožto uskutečnění, ne však jako uskutečnění věčné a úplné. Proto jeho rozum není se nedokonává skrze jeho bytnost: a koli totiž anděl sebe rozumí skrze svou bytnost, přece nemůže skrze svou bytnost poznávat všechna, nýbrž jiná než on poznává skrze jejich podoby.

-Rozum pak lidský se má v rodu poznatelných jako jsoucno toliko v možnosti, jako i první hmota se má v rodu smyslových věcí: pročež se také nazývá trpným.

---

<sup>18</sup> Tomáš Akvinský, Teologická summa, Praha 1937.



Tak tedy, pozorován ve své bytnosti, se má jako rozumová mohutnost. Proto má ze sebe sílu, aby rozum l, ne však, aby byl rozum n, le skrze to, ím se stane v uskute n ní. Tak totiž také Platonici stanovili ád poznatelných jsoucen nad ádem rozum : protože rozum nerozumí, le skrze podíl poznatelného; podílník pak jest podle nich pod sd lovaným.

Kdyby tedy lidský rozum se stával uskute n ným skrze podíl odd lených rozumových tvar , jak tvrdili Platonici, skrze takový podíl net lesných v cí by lidský rozum sám sebe rozum l. Ale protože je vrozeno našemu rozumu, podle stavu p ítomného života, aby p ihlížel ke hmotným a smyslovým, jak bylo svrchu e eno, d sledkem jest, že náš rozum tak sám sebe rozumí, jak se stává uskute n ným skrze podoby odlou ené od smyslových skrze sv tlo inného rozumu, jež jest uskute n ním samých rozum ných, a rozumu trpného jejich prost ednictvím. Tedy ne skrze svou bytnost, nýbrž skrze své uskute n ní se náš rozum poznává.

A to dvojmo. Jedním totiž zp sobem jednotlivostn , pokud Sokrates nebo Plato post ehne, že má rozumovou duši, z toho, že post ehne, že rozumí. Jiným zp sobem všeobecn , pokud z úkonu rozumu pozorujeme p irozenost lidské mysli. Ale je pravda, že soud a ú innost takového poznávání, skrze které poznáváme p irozenost duše, p ísluší nám podle plynutí sv tla našeho rozumu od božské pravdy, v níž jsou obsaženy pojmy všech v cí, jak bylo svrchu e eno. Pro ež i Augustin praví, v IX. O Troj.: „Vidíme neporušenou pravdu, z níž, pokud m žeme, dokonale ur ujeme, ne jaká jest mysl každého lov ka, nýbrž jaká má býti dle v ných pojmu.“ - Jest však rozdíl mezi tímto dvojmým poznáním. Nebo na dosažení prvního poznání o mysli dosta í sama p ítomnost mysli, která jest p vodem úkonu, z n hož mysl sebe post ehuje. A proto se íká, že sebe poznává skrze svou p ítomnost. Ale na dosažení druhého poznání o mysli nedosta í její p ítomnost, nýbrž vyžaduje se bedlivé a hluboké zkoumání. Pro ež též mnozí neznají p irozenost duše, a mnozí také zbloudili ohledn p irozenosti duše. Pro ež praví Augustin, X. O Troj., o takovém zkoumání mysli: „Mysl se nesnaž znáti jako vzdálenou, nýbrž rozeznati se snaž p ítomnou,“ to jest poznati svou odlišnost od jiných v cí, což jest poznati svou bytnost a p irozenost.

*K prvnímu* se tedy musí íci, že mysl zná sebe skrze sebe, protože nakonec p ijde ku poznání sebe, a skrze sv j úkon: nebo ona jest poznávanou, protože sama sebe miluje, jak se tamtéž dodává. N co se totiž m že nazvati o sob



známým dvojmo: buď že se k jeho poznání nedochází skrze něco jiného, jako se první zásady jmenují známými o sobě; nebo že nejsou poznatelná případkově, jako barva jest o sobě viditelná, kdežto podstata případkově.

*K druhému* se musí říci, že bytnost andělůva jest jako uskutečnění v rod rozumových, a proto se má i jako rozum i jako rozumné. Pro ně andělé sám skrze sebe vnímá svou bytnost. Ne však rozum lidský, který buď je vbec v možnosti věci rozumným, jako rozum trpný; nebo jest uskutečněním rozumných, jež se odloučí od představ, jako rozuminný.

*K třetímu* se musí říci, že ono slovo Filosofovo jest všeobecně pravdivé v každém rozumu. Jako totiž smysl v uskutečnění jest smyslové, pro podobu smyslového, která jest tvarem smyslu v uskutečnění, tak rozum v uskutečnění jest rozumné v uskutečnění pro podobu rozumné vci, která je tvarem rozumu v uskutečnění. A proto lidský rozum, který se stává uskutečněním skrze podobu rozumné vci, rozumí se skrze touž podobu, jako skrze svůj tvar. Totéž pak jest říci, že „v těch, která jsou bez hmoty, totéž jest rozum a co se rozumí“. Jako by se řeklo, že v těch, která jsou rozumná v uskutečnění, totéž jest rozum a co se rozumí: nebo skrze to jest něco rozumným v uskutečnění, že jest bez hmoty. Ale rozdíl je v tom, že bytnosti některých jsou bez hmoty, jako oddělené podstaty, které nazýváme anděly, z nichž každá jest i rozumná i rozumjící: ale jsou některé vci, jejichž bytnosti nejsou bez hmoty, nýbrž jen podoby od nich odloučené. Proto i Vykladač praví, v III. O duši, že uvedená vta nemá pravdu, leč v oddělených podstatách: je totiž v nich nějak pravdou, co není pravdou v jiných, jak bylo řečeno.

## O PRAVÉ POSLUŠNOSTI <sup>19</sup>

Pravá a dokonalá poslušnost je ctnost p ede všemi ctnostmi a žádné sebev tší dílo nem že vzniknout ani se nedá bez této ctnosti vykonat. A na druhé stran , a je skutek sebemenší a nepatrný, je užite n jší, pokud se d lá v pravé poslušnosti - a je to sloužení nebo slyšení mše svaté, modlitby, rozjímání nebo cokoli se m žeš pomyslet. A vezmi si jakoukoli innost, a je to cokoli a a má sebemenší cenu: pravá poslušnost ji zušlechťí a ud lá z ní n co lepšího. Poslušnost p sobí ve všech v cech a v každém ohledu to nejlepší ze všeho. V ru, poslušnost nikdy neruší a ni emu nebrání, a lov k d lá cokoli, co pochází z pravé poslušnosti. Nebo ta nezmešká žádnou p íležitost k dobrému. Poslušnost si nemusí nikdy d lat starosti a žádné dobro jí nechybí.

Kde lov k v poslušnosti vyjde ze svého já a zbaví se svého, tam musí v tomtéž okamžiku nutn vejít B h. Nebo pro lov ka, který nechce nic sám pro sebe, musí B h chtít stejn jako pro sebe sama. Když jsem složil svoji v li do rukou svého p edstaveného a pro sebe nic nechci, musí pak B h chtít ze mne; pokud by pro mne n co pomeškal, promeškal by to i sám pro sebe. Tak je to ve všech v cech: kde nechci nic pro sebe, chce B h pro mne. A te dávej pozor! Co bude pro mne chtít, když pro sebe nic nechci? Tam, kde se mu já sám sv ím, musí on pro mne nutn chtít všecko, co chce sám pro sebe, ani mén , ani více, a to práv takovým zp sobem, jakým to chce pro sebe. A kdyby to B h neu inil - p i samé pravd , která je B h, nebyl by spravedlivý a nebyl by ani B h, což je jeho p irozené bytí.

V pravé poslušnosti se nesmí vyskytnout žádné „já chci tak nebo tak“ ani „to nebo ono“, nýbrž jen dokonalé odevzdání všeho tvého. A proto ta nejlepší modlitba, jakou se lov k m že modlit, nebude ani „dej mi tuto ctnost a tento zp sob“, ani „dej mi, Pane, sebe sama nebo v ný život“, ale vždycky jen „Pane, nedávej mi nic, leda to, co chceš, a u i , Pane, co a jak chceš jakýmkoli zp sobem“. Taková modlitba p evyšuje tu první jako nebe zemi a kdo se tak modlí, modlí se dob e: vychází z pravé poslušnosti ze sebe do Boha. A tak jako pravá poslušnost nezná žádné „já to chci tak“, nesmí nikdy íci ani „já nechci“. Nebo „já nechci“ je skute ný jed pro každou poslušnost. Jak to íká svatý Augustin: V rný služebník Boží netouží po tom aby slyšel nebo dostal to, co by

---

<sup>19</sup> Mistr Eckhart, Praha 2000.

rád slyšel nebo viděl. Nebo jeho první a nejvyšší přání je slyšet, co se nejvíce líbí Bohu.

-----

Lidé říkají: „Ach, Pane, já bych chtěl mít tak dobrý vztah k Bohu, tolik zbožnosti a pokoje s Bohem, jako mají jiní lidé. Chci bych, aby se mi vedlo také tak nebo abych byl také tak chudý.“ Jiní říkají: „Se mnou to nemůže být v pořádku, pokud nejsem tu nebo tam, pokud nedělám to nebo ono, já musím žít v cizině nebo v samotě nebo v klášteře.“

Vůru, v tom všude v životě tvoje já a jinak už vůbec nic. Je to svévole, i když o tom ani nevíš nebo se ti to ani nezdá: každý nepokoj, který v tobě kdy může vzniknout, pochází ze svévole, a nevíš si toho všimneš nebo ne. Proto se nám zdá, že se člověk má němu vyhýbat a neví co vyhledávat - určitá místa, určité lidi, určitý způsob, určité smýšlení, určité zaměření - jenže ty jistě nemohou za to, že ti způsob nebo věc v něm brání. Co ti překáží, jsi ty sám ve věcech, protože s věcmi nezacházíš správně.

Proto za ni nejdív od sebe sama a nech se být! Vůru, neutečeš-li nejdív od sebe sama, můžeš utíkat kam chceš a všude narazíš na překážky a nepokoje. Lidé, kteří hledají pokoj ve věcech v cizině, a jsou to místa nebo způsoboby, lidé nebo skutky, cizina, chudoba nebo ponižování, mohou přisobit velkým dojmem anebo čím ještě - a přece to všechno nic není a nemůže poskytnout pokoj. Kdo tak hledají, hledají úplně špatně. Čím dál se vydávají, tím méně mohou najít, co hledají. Jdou jako člověk, který sešel z cesty: čím dál jde, tím víc zabloudil. Ale co má tedy dělat? Musí nejdív opustit sám sebe, a tím už opustil i všechno ostatní. Vůru, kdyby někdo opustil celé království nebo celý svět a nechal si přitom sám sebe, neopustil vlastně nic. Ale když člověk opustí sám sebe, může si podržet co chce, bohatství, pocty a cokoli jiného, a přece opustil všechno.

Ke slovu svatého Petra „hle, Pane, my jsme opustili všechno“ (Mt 19,27) - a on přitom opustil jen obyčejnou sílu a svou ložku - říká jeden svatý člověk: kdo dobrovolně opustí něco malého, opustil nejen to, ale i všechno, co svatí lidé získávají, ba dokonce i to, po čem oni jen touží. Nebo kdo zanechá své věci a sebe sama, opustil všechny věci tak skutečně, jako kdyby byly jeho volným majetkem a jako by je byl měl a mohl s nimi zacházet, jak chce. Nebo po čem nechceš toužit, toho všeho jsi se vzdal a zanechal toho pro Boha. Proto řekl náš

Pán: „Blahoslavení chudí duchem“ (Mt 5,3), to jest ve své v li. O tomto by nikdo neml pochybovat; kdyby byl n jaký lepší zp sob, náš Pán by se o n m jist zmínil, jako ekl: „Kdo chce jít za mnou, zap i sám sebe“ (Mt 16,24); na tom záleží všechno. Dávej si na sebe dobrý pozor a kde najdeš sebe, opus se. To je ze všeho to nejlepší.

-----

Pokud je lov k v dobré v li, neml by se ni ím nechat p íliš vylekat, ani by se neml trápit, když se mu neda í tuto v li napl ovat skutky. Neml by si myslet, že má ke ctnosti daleko, pokud v sob shledává správnou a dobrou v li, nebo ctnost a všechno dobré tkví ve v li. Máš-li pravou, správnou v li, nem že ti nic chyb t, ani láska, ani pokora, ani žádná jiná ctnost. Naopak, co siln a celou v lí chceš, to máš, a ani B h, ani všechno stvo ení ti to nemohou vzít, máš-li jinak úplnou a opravdu božskou v li, která mí í do p ítomnosti. Ne tedy: „Cht l bych jednou,“ protože to by bylo teprve budoucí, nýbrž: „Chci, aby to te tak bylo.“ Poslyš! Je-li n co tisíc mil ode mne a já to chci, mám to vlastn víc než to, co mi leží v klín a co nechci.

Dobro má k dobrému stejnou moc jako zlo ke zlému. Pamatuj si: i kdybych nikdy neud lal žádný zlý skutek, p ece mám-li v li ke zlému, *mám* h ích, jako bych ten skutek vykonal. Velice rozhodnou v lí bych mohl ud lat tak velký h ích, jako kdybych zabil celý sv t, a bych p ítom žádný skutek neprovedl. Pro by totéž nemohla dokázat také dobrá v le? V mi, a ješt nesrovnateln víc!

V lí dokážu opravdu všechno. Mohu na sob nést trápení všech lidí a nasytit všechny chudé a d lat skutky všech lidí a co jen si m žeš pomyslit. Když ti nechybí v le, ale jenom nem žeš, v ru, že p ed Bohem jsi to všechno vykonal a nikdo ti to nevezme a ani na okamžik ti v tom nem že bránit. Nebo *chtít* n co ud lat, jakmile bych jen mohl, a v skutku *ud lat*, je p ed Bohem stejné. A kdybych dále cht l mít tolik v le, kolik jí má celý sv t, a toužil po tom siln a nade všechno, v , že ji mám. Nebo co *chci* mít, to mám. A práv tak kdybych cht l mít tolik lásky, kolik kdy získali všichni lidé, a kdybych cht l Boha také tolik chválit a co si ješt m žeš pomyslit, to všechno vpravd *máš*, je-li tvá v le dokonalá.

Te by ses mohl zeptat, kdy je v le správná? V le je dokonalá a správná, když se v bec neváže k mému já, když úpln vyšla ze sebe samé, když vrostla do v le Boží a p etvo ıla se v ni. A ím víc je to tak, tím správn jší a pravdiv jší je to v le. Takovou v lí zm žeš všecko, lásku nebo cokoli chceš.

Ale zeptáš se: Jak bych mohl mít takovou lásku, když ji nijak nepoci uji a neuv domuji si ji, jako to vidím na mnoha lidech, kte í se mohou vykázat velkými skutky a na nichž vidím velkou zbožnost a b hví co ješt , z ehož já nemám v bec nic?

Tady musíš uvážit, že v lásce jsou dv v ci: jedno je *podstata* lásky, druhé je *skutek* nebo výron lásky. Podstata lásky sídlí pouze ve v li; kdo má víc v le, má i víc lásky. Ale *kdo* jí má víc, to nem že nikdo o druhém v d t. To je skryto v duši tak, jako je B h skryt v základu duše. Tato láska je celá ve v li. Kdo má víc v le, má i víc lásky.

Ale pak je tu ješt druhá v c, totiž výron a skutek lásky. Ten padne každému do oka, jeho v elost a pobožnost a radování, a p ece to zdaleka není to nejlepší. To totiž n kdy v bec nemusí vycházet z lásky, ale z p irozené povahy, že lov k má takový dobrý a radostný a sladký pocit; m že to být nebeský vliv nebo také pocházet ze smysl a ti, kdo to ásto zažívají, nejsou vždycky ti nejlepší. Nebo i když to skute n pochází od Boha, dává to náš Pán takovým lidem, aby je p ivábil nebo povzbudil, a možná i proto, aby je vzdálil od druhých lidí. Ale když potom titíž lidé nar stají v lásce, m že se snadno stát, že už nebudou tolik poci ovat a prožívat, a teprve z toho bude z ejmé, že mají lásku - když zachovají úplnou a pevnou v rnost Bohu i bez této podpory.

Ale dejme tomu, že je to úpln a cele láska; p ece ani pak to není to nejlepší. Takového radování má totiž lov k ob as nechat, aby se v noval n emu lepšímu z lásky, aby ob as ud lal n jaký skutek lásky, kde je ho t eba, a duchovní nebo t lesný. Jak jsem už jindy ekl, kdyby byl lov k ve vytržení jako svatý Pavel a v d l o nemocném lov ku, který by pot eboval p ínšt trochu polévky, považoval bych za daleko lepší, abys z lásky opustil to vytržení a posloužil pot ebnému z v tší lásky.

Nikdo a si nemyslí, že by tak p íšel o n jaké milosti, nebo cokoli lov k z lásky opustí, dostane v mnohem krásn jší podob , jak ekl Kristus: „A každý, kdo n co opustil pro mé jméno, dostane stokrát víc“ (Mt 19,29). V , že cokoli lov k opustí a ehokoli se vzdá pro Boha - i v tom p ípad , že siln touží po n jaké út še a v elosti a d lá pro to, co m že, B h mu to však neud lí, a on se

toho z ekne a dobrovoln se toho vzdá kv li Bohu -v ru, že to v Bohu zase najde, práv tak jako všechn majetek, který kdy m l a rozdal, který mu náležel a kterého se ochotn vzdal, od ekl a zbavil kv li Bohu. Dostane stokrát víc. Nebo co by lov k rád m l, ale co oželí kv li Bohu, a je to t lesné nebo duchovní, to všechno nalezne v Bohu, jako kdyby to byl m l a s ochotou se toho byl z ekl. Nebo lov k má být ochoten o všecky v ci p ijít kv li Bohu a i v lásce se z íci a vzdát veškeré út chy, a to práv z lásky.

Že se lov k ob as má z lásky vzdát takových pocit , ukazuje milující Pavel, když íká: „P ál bych si, abych byl od Krista odlou en z lásky ke svým brat ím“ ( 9,3). To ovšem myslí tímto zp sobem, ne o té první, podstatné lásce, od níž jist necht l být odlou en ani na okamžik, a se na nebi a na zemi d je, co chce. Má na mysli út chu lásky.

V z ale, že p átelé Boží nikdy nejsou docela bez út chy, nebo cokoli B h chce, to je jejich nejvyšší út chou, a je to ut šené nebo neut šené.

## **NAŠE MYSL NENÍ VYVINUTÍ, NÝBRŽ OBRAZ V NĚ ZAVITOSTI;**

**ale to, co p íchází po myslí, není obrazem.**

**Mysl nemá žádné spolu s ní stvo ené pojmy,**

**ale spolustvo enou soudnost. Pro má zapot ebí t la.<sup>20</sup>**

Filosof: Z velké plnosti svého ducha zdá se, že nám chceš sd lit, že nekone ná mysl je nekone ná moc tv r í a mysl kone ná je moc napodobiv tv r í a napodobiv utvá ející.

Soukromník: To chci íci, a to následovně. - Nebo to, co je t eba íci, nelze výstižně vyjád it. Následkem toho je velmi užite ná mnohotvárnost podání.

Dej pozor na rozdíl mezi obrazem a vyvinutím. Rovnost je obraz jednoty; z jednoty se totiž rodí rovnost zároveň. Odtud je rovnost obrazem jednoty; ale není vyvinutím jednoty, nýbrž mnohost je vyvinutím zavitosti. Následkem toho je rovnost obrazem, nikoli vyvinutím jednoty. A tak myslím, že mysl je mezi všemi obrazy božské zavitosti nejjednodušším obrazem božské mysli.

A tak je mysl prvním obrazem boží zavitosti, která svou jednoduchostí a mocí v sob zavinit shrnuje všechny obrazy zavitosti. Jako je totiž B h zavitostí všech zavitostí, tak i mysl, jež je obrazem božím, je obrazem zavitosti všech zavitostí. Po obrazech následují mnohosti, které vyvinují božskou zavitost v cí, tak jako íslo, které je vyvinutím jednotky, pohyb klidu, as v nosti, složení jednoduchostí, asová ada p ítomnosti, veli ina bodu, nerovnost rovnosti, rozmanitost totožnosti atd.

Odtud si odvodíme, jak obdivuhodná je moc naší mysli. V ní je totiž zavit obsažena schopnost p ípodobnit se zavitosti bodu, na jejímž základ v sob nachází schopnost p ípodobnit se každé mnohosti; totéž platí o schopnosti p ípodobovat se zavitosti „te“ i p ítomnosti, v níž je všechen as, a klidu, v n mž všechen pohyb, a jednoduchostí, v níž je všechna složitost, a totožnosti, v níž všechna rozmanitost, a rovnosti, v níž veškerá nerovnost, a spojení v n mž všechna rozpojitost. A jsouc obrazem naprosté zavitosti, kterou je nekone ná mysl, má moc p ípodobnit se všemu vyvíjení. A vidíš, že m žeš mnoho takových v cí, které jsou naší mysli vlastní, íci i sám, protože naše mysl je obrazem nekone né jednoduchosti, která v sob zavít shrnuje všechno.

Filosof: Zdá se, že jedin mysl je obraz boží.

---

<sup>20</sup> J. Pato ka-P.Floss, Mikuláš Kusánský, Praha 2001.



Soukromník: Ve vlastním smyslu tomu je tak, protože všechny v cí, jež následují po myslí, jsou božím obrazem jen potud, pokud se v nich obráží zase mysl, tak jako se obráží více v dokonalých zvířatech než v nedokonalých, ve zvířatech než v rostlinách, v rostlinách více než v nerostech. Proto jsou tvorové prosté myslí spíše vyvinutostmi boží jednoduchosti než jejími obrazy, a tím, že jimi prosvítá obraz, kterým je naše mysl, při všem vyvíjení mají rovným způsobem úastenství na obrazovosti.

Filosof: Aristoteles říkal, že naše mysl i duše nemá žádný pojem, který by v ní byl od počátku jejích bytí, pro což ji srovnával s prázdnou deskou. Naproti tomu Plato říkal, že existují v ní vrozené pojmy, ale že duše na ně zapomněla pod tíží tělesnosti. Co myslíš ty, že je pravda?

Soukromník: Naše mysl je nepochybně vložena Bohem do tohoto těla k jeho prospěchu. Musí tedy sama mít od Boha všechno to, bez čeho tohoto prospěchu nelze dosáhnout.

Nemáme tedy pochybnosti, že duši byly vrozeny pojmy, které ztratila v těle, nýbrž že má potřebu těla k tomu, aby moc, která je jí od počátku vlastní, dospěla k uskutečnění. Jako schopnost vidět, která je duši vlastní, nemůže přejít ve skutečnost tak, aby duše vskutku viděla, není-li podnětována předem tím, a nemůže být podnětována jinak než má-li před sebou specifické dojmy rozmnožené prostřednictvím smyslového orgánu, tak také moc myslí, kterou chápe v cípojmově, nemůže dospět ke svému účelu, není-li podnětována smyslovými vjemy, a podněcovat ji mohou toliko smyslové obrazy. Má tedy zapotřebí organického těla, bez něhož k takovému podnětu nemůže dojít.

Aristoteles tedy, jak se zdá, soudil právem, že duše nemá od počátku vrozené pojmy, které by byla ztratila v těle.

Ale na druhé straně proto, že nemůže nic dosáhnout, nemá-li žádnou soudnost, jako by hluchý nikdy nedospěl k tomu, aby se naučil hrát na kitharu, ježto by v sobě neměl žádný soud o harmonii, kterým by mohl posoudit, zda dává pokroky, má duše z tohoto důvodu od počátku soudnost, bez níž by nemohla postupovat vpřed. Tato soudnost je od přírody přivoděna do myslí vložena a jí posuzuje sama od sebe dle vody, zda jsou slabé, silné nebo rozhodující. A nazýval-li Plato tuto soudnost vrozeným pojmem, pak se nemýlil docela.

Filosof: Jak jasný je tvůj výklad. Každý, kdo tě slyší, musí nutně souhlasit! Nepochybně musíme tomu vnovat pilnou pozornost. Vždy máme jasnou



zkušenost, že v naší mysli mluví duch a soudí, že to a to je dobré, to spravedlivé, to pravdivé, a kárá nás, když se odchylujeme od toho, co je správné. A tyto soudy náš duch nikdy nezískal naučením, nýbrž ty jsou mu vrozeny.

Soukromník: Z toho je vidět, že mysl je ona moc, která sice postrádá jakoukoli pojmovou formu, ale může, je-li jí dán patřičný podnět, přibližně se jakékoli formou vytvořit pojmy všech věcí, jsouc podobná do jisté míry zdravému vidění potmě, které dosud nikdy nespatřilo světla; chybí mu veškerý skutečný pojem toho, co lze vidět, ale přijde-li na světlo a bude podněceno, přibližně se tomu, co je viditelné, a tvoří pak na jeho základě pojmy.

Učitel: Plato říkal, že po duchu se žádá, aby soudil, když mu smysly podávají zároveň věci protichůdné.

Soukromník: To je divotný výrok. Nebo když hmat podává společně tvrdé a měkké, nebo lehké a těžké, protichůdné v protichůdném, uchylujeme se k myšlení, aby soudilo o tom, co jedno každé jest a zda to nerozlišené vnímané sestává z více rozdílných věcí. Tak například když nám vidění předkládá nerozlišené něco velkého a malého; nepotřebujeme pak rozlišující soudnosti myšlení, která rozhodne, co je malé a co velké? Kde by však smysl postával sám, tam bychom se nijak neuchylovali k soudu myšlení, jako je tomu například když se díváme na prst, který nemá protiklad, který by byl vnímán spolu s ním.

## **MYSL JE ŽIVÁ SUBSTANCE, STVO ENÁ V T LE.**

### **Zda zvířata mají rozum. Že mysl je živoucí popsání v něné moudrosti.<sup>21</sup>**

Filosof: Skoro všichni peripatetikové říkají, že NOUS, který ty, jak se zdá, nezýváš myslí, je jistá schopnost mysli a rozumové poznání že je něco, co se s ní pohybuje. Ty však jsi jiného názoru.

Soukromník: Mysl je živá substance, o níž máme zkušenost, že vnitřně mluví a soudí, a která více než kterákoli jiná síla ze všech, jež v sobě zakoušíme, se pohybuje uje nekonečné substanci a naprosté formě. Její službou v tomto těle je toto tělo oživovat, podle toho se nazývá duší (anima - animare). Takže mysl je substanciální formou síla, jež v sobě zavít shrnuje na svůj způsob všecko, moc oživující, kterou prolíná tělo, dávající mu vegetativní a smyslový život, a schopnost rozvažovat, chápat a intelektuálně nazírat.

Filosof: Myslíš, že mysl, o které říkáš též, že je moc chápající, byla dříve než tělo, jako pythagorejci a platonikové, a že teprve pak přišla do těla?

Soukromník: Svou přirozeností, nikoli časov. Jak jsi slyšel, srovnával jsem ji se schopností vidět, když je tma; vidění však neexistovalo nikdy skutečně před okem, leda snad co do přirozenosti. Jelikož mysl je jakési božské símě ve své moci zahrnující zavít pojmovým způsobem vzory v cí, je tedy Bohem, od něhož má tuto moc, zároveň úkonem, kterým dostala bytí, umístěna na nepatřičnou půdu, na níž má že přinášet plody a pojmově vyvinovat ze sebe veškerenstvo v cí. Jinak by jí tato semenná schopnost byla dána nadarmo, kdyby jí nebyla dána příležitost stát se skutečnou.

Filosof: Říkáš v cí závažné, ale nade vše rád bych slyšel, jak k tomu v nás dochází.

Soukromník: Způsobu božího jednání jsou ve své přirozenosti nepostižitelné: tvoříme však o nich domněnky, jedni jasnější, druhí temnější. Já si však myslím, že tobě dostačí tento obraz, který ti sdělím. Víš přece, že zrak nemá od své vlastní přirozenosti schopnost rozlišovací, nýbrž že jen jaksi celkově a nerozlišeně cítí překážku, která se mu naskýtá v oblasti jeho pohybu, totiž v oku. Tato překážka vzniká tím, že podoby předmětů mnohonásobně pronikají do oka. Takže jako tam, kde zrak je v oku bez rozlišení, jako je to u nemluvnat, jimž

---

<sup>21</sup> Tamtéž.

chybí toto rozlišování, taktéž se to má s duší smyslovou, k níž p istupuje mysl jako ke zraku rozlišování, jímž teprve poznává rozdíly barev. A jako se toto zrakové rozlišování vyskytuje u nerozumných, ale dokonalejších zvířat, jako jsou psi, kteří poznávají svého pána zrakem, a je dána od Boha zraku jakožto dovršení a forma vidění, tak je dána lidské pirozenosti mimo ono rozlišení, které vidíme u zvířat, též vyšší schopnost, která se má k zvířecímu rozlišování tak jako rozlišování k smyslové schopnosti tak, aby mysl byla formou zvířecí rozlišovací schopnosti a jejím dovršením.

Filosof: Výborně, krásně! Ale zdá se, že se přichyľuješ k názoru moudrého Filona, který říkal, že zvířata mají rozum.

Soukromník: zkušenost ukazuje, že zvířata mají rozlišovací chování, bez něhož by jejich pirozenost nemohla dobře obstát. Převážně však toto chování postrádá nahlédnutí, či mysl, je nejasné, chybí mu totiž soudnost a vědomí. A převážně veškeré rozlišování pochází z rozumu, nezdá se, že by Filon mluvil v tomto případě nesmyslně.

Filosof: Vylož, prosím, jakým způsobem je mysl formou zkoumajícího rozumu.

Soukromník: Řekl jsem již: jako smysly vidí a neví, co vidí, když tu není rozlišování, které dává smysl mformu, osvětluje je a dovršuje jejich úkon, tak též rozum usuzuje a neví, jaké záměry vlastně dělá; avšak mysl formuje, osvětluje a dovršuje usuzování, aby věděla, co usuzuje; tak jako když neuvěří člověk, který nezná význam slov, třeba jakou knihu, je tato věta výsledkem schopnosti rozumové. Tedy totiž tak, že probíhá rozdíl písmen, která skládá dohromady a odděluje (a toto skládání a oddělování je dílem rozumu), ale neví, co to je. To je jakési přirovnání mezi rozumem nejasným a rozumem zformovaným myslí. Mysl obsahuje totiž soud, kterým rozlišuje dě vodu, ví, který je dobrý a který sofistický; a tak je mysl formou, rozlišující dě vodu, jako je rozum formou, rozdělující smyslové a imaginární danosti.

Filosof: Odkud pak má mysl onu soudnost, když se zdá, že soudí o všech věcech?

Soukromník: Má to z toho, že je obrazem pravzoru všeho. Boh je totiž pravzorem pro všechno, jelikož však tento pravzor všech věcí se odráží v myslí jako pravda na obraze, obsahuje v sobě něco takového, na se dívá a podle něho soudí o vnějších věcech; a kdyby psaný zákon byl tímž způsobem živý, stl by v sobě právě živa své rozsudky. Takže mysl je živá mapa věčné a nekonečné moudrosti. Ale v naší myslí je od počátku tato mysl podobná spáň, dokud

údivem vzniklým ze smyslových v cí není podnícena k pohybu, a pak pohybem svého života nahlízejícího nachází v sobě vepsáno to, co hledá. Pochop však, že tento popis je odleskem pravzoru všech v cí takovým způsobem, jímž pravda se obráží ve svém obraze; a kdyby vejednoduchý a nedělitelný vrchol úhlu nejjemnější vybroušeného diamantu, který by obrážel tvary všech v cí, byl nejmenším živým, shledával by v sobě pohledem do sebe obráceným podobu všeho, co jest, a na jejich základě by si mohl utvořit všechny pojmy o veškerenstvu.

Filosof: Mluvíš obdivuhodně a pronášíš v cí nadměru oblažující. Ten předklad s dýmantovou špicí se mi nadměru zamlouvá, nebo nejmenší ostřejší a jednodušší by byl onen úhel, tím jasněji by se v něm vše obráželo.

Soukromník: Kdo uvažuje schopnost zrcadlit samu v sobě, vidí, že předchází veškerou kvantitu, takže představí-li si, že je oživena mocí nahlízející, v níž se obráží pravzor všech v cí, pak tvoří domněnku, kterou lze připustit.

Filosof: Chtěl bych vědět, zdali bys dovedl na určitě předklad, jak mysl tvoje ukázat toto své umění.

Soukromník: zajisté bych to dovedl.

*Vzal do ruky jednu krásnou lžici a řekl:*

Chtěl jsem udělat zrcadlovou lžici. Vybral jsem si veliké hladké a nade vše ušlechtilé dřevo; vzal jsem k ruce nástroje, jejich pohybem jsem docílil patřičných poměrů, jež by nechaly dokonale vyvstat obraz lžícovitosti; pak jsem vyhlazoval povrch tak, že do obrazu lžícovitosti jsem zavedl obraz zrcadlovosti, jak to vidíš. Nebo zároveň s tím, že je to překrásná lžice, je to lžice zrcadlicí. Máš v ní všechny druhy zrcadel, dutá, vypouklá, rovná i cylindrická, na dolním konci rukojeti zrcadlo rovné, na rukojeti cylindrické, v dutině lžice duté a v jejím vyklenutí vypouklé. Forma zrcadla neměla tedy žádné asové důvody bytí před lžicí; k dovršení lžice jsem ji naopak připojil k prvotní formě lžícovitosti, abych ji zdokonalil, takže forma zrcadlovosti obsahuje nyní formu lžícovitosti v sobě. Forma zrcadla je na formu lžice nezávislá, nepatří totiž k bytosti zrcadla, být lžicí. Kdyby proto byly zničeny poměry forem, bez nichž podoba lžice nemůže být, například kdyby se oddělila rukojeť, pak by lžice přestala existovat, ne však zrcadlovost. Tak vytvořil Boh pohybem nebes z vhodné látky takový poměr forem, aby v něm dokonalejším způsobem zasvitla přirozenost živé bytosti, a k tomu pak připojil mysl jako živé zrcadlo tím způsobem, jak jsem to pověděl.

## V MYSLI NENÍ VROZENÝCH PRINCIP <sup>22</sup>

1. *Cesty, jak na základ jakéhokoli poznání vyvodíme, že nejsou vrozené.* Mezi lidmi je rozšířená domněnka, že v rozumu existují určité vrozené principy, prvotní pojmy, jakoby písmena vtištěné do lidské mysli, které lidská duše přijímá při svém vzniku a přináší si sebou na svět. Nezaujatého tená je možné o nepravdivosti tohoto předpokladu představit tak, že poukážeme (myslím, že tak u jiných v následujících kapitolách této *Rozpravy*) na to, jak mohou lidé dosáhnout poznání jen použitím svých přirozených schopností bez pomoci jakýchkoliv vrozených pojmů a získat jistotu bez prvotních poznatků nebo principů. Myslím si totiž, že každý ochotný připustí, že by bylo odvážné považovat ideje barev za vrozené tvorovi, kterému Bůh dal zrak a schopnost přijímat je omezeně od vnějších předmětů, a zrovna tak by bylo nerozumné připisovat němu které pravdy přirozeným dojmem a vrozeným znakem, když máme v sobě určité schopnosti užpřisobující nás tak lehce dosáhnout jimi jisté poznání, jako by byly vrozené mysli. Ale protože se člověk při hledání pravdy nesmí dát bez kontroly unášet svými myšlenkami, i kdyby ho jen trochu chtěly svést ze spolehlivé cesty, rozvedu dle vody, které mě vedli k tomu, abych pochyboval o pravdivosti této domněnky; mohly by omluvit omyl, kdybych se ho dopustil. Nechávám to na uvážení těch, kteří spolu se mnou jsou ochotni přijmout pravdu, kdekoli ji najdou.

2. *Hlavním argumentem je všeobecný souhlas.* S nimiž se tak všeobecně nesouhlasí jako s tím, že existují určité principy jak myšlení, tak i konání (proto se hovoří o obou), které všeobecně uznává celé lidstvo. To znamená, tvrdí se, že musí existovat určité stálé podmínky, které lidské duše přijímají od chvíle svého vzniku a které si přináší s sebou na svět tak nevyhnutelně a skutečně jako jiné vrozené schopnosti.

3. *Všeobecný souhlas nic nedokazuje.* Tento důkaz, opírající se o všeobecný souhlas, má v sobě jistý nedostatek; kdyby opravdu bylo skutečností, že existují určité pravdy, které přijímá celé lidstvo, to by ještě nedokazovalo jejich vrozenost, dokud by se neukázala i jiná cesta, jako přicházejí lidé k všeobecnému souhlasu ve věcech, na kterých se shodnou. A to je podle mého mínění opravdu možné.

---

<sup>22</sup> John, Locke, Esej o lidském rozumu, Praha 1984.

4. *Výroky „co je, je“ a „je nemožné, aby ta samá v c byla a sou asn nebyla“ se neuznávají všeobecn*. Co je však ještě horší, tento d kaz, který se opírá o všeobecný souhlas a používá se jako argument pro existenci vrozených princip , m p esv d uje, že takové principy nejsou, protože takový princip, který by uznávalo celé lidstvo, neexistuje. Za neme s principy myšlení a uvedu jako p íklad známé principy dokazování „co je, je“ a „je nemožné, aby ta samá v c byla a sou asn nebyla“, které se podle mého mín ní právem mohou nazývat vrozenými principy. Tyto si tak upevnily pov st všeobecn p íjímaných zásad, že by bylo zajisté divné, kdyby o nich n kdo pochyboval. Ale troufám si íct, že tyto výroky jsou tak daleko od všeobecného souhlasu, že existuje velká ást lidstva, která je v bec nezná.

5. *Nejsou vrozené, protože d tem, duševn nemocným atd. nejsou známé*. P edevším je totiž z ejmé, že d ti a duševn nemocní nemají o nich ani nejmenšího pon tí a p edstavy, a už tento nedostatek vylučuje všeobecný souhlas, který by se musel týkat všech vrozených pravd. Zdá se mi tím proti e ením tvrdit, že existují vrozené pravdy, které duše nevnímá a nebo nechápe. Vrozenost, jestli v bec n co ozna uje, je pouze toto: ud lat ur ité pravdy vnímatelnými, protože se mi zdá nepochopitelným, jak je možné n co vložit do mysli bez toho, aby to ona vnímala. Jestliže teda d ti a duševn nemocní mají mysl, duše se vzpomínanými pojmy, musí je bezpodmíne n vnímat, poznat je a souhlasit s nimi; pokud tomu tak není, je jasné, že takové pojmy nejsou. Jestliže to nejsou pojmy p írození vložené, jak mohou být vrozené, a jestliže to jsou pojmy vrozené, jak mohou být nepoznané? íci, že n jaký pojem je vložený do mysli, a íkat sou asn , že ho mysl nepozná a ani nikdy nepoznala, znamená považovat tento pojem za nic. O žádném úsudku nelze íct, že existuje v mysli, když o n m mysl nev d la a neví. Z t ch samých d vodů by se mohlo íct o všech úsudcích, které jsou pravdivé a s kterými bude mysl vždy souhlasit, že existují v mysli a že jsou vrozené, protože kdyby n která pravda byla v mysli bez toho, že by o ní mysl v d la, muselo by to být jen proto, že je schopná toto v d t; a to se vztahuje na všechny pravdy, které mysl v bec bude moci poznat. Nemožno souhlasit s tím, že by pravdy byly mysli vtišt né bez toho, že by je poznala a mohla poznat, protože lov k m že dlouho žít a nakonec i zem ít a nepoznat mnohé pravdy, které jeho mysl byla schopná poznat, a to s jistotou. Teda kdyby schopnost rozumového poznání byla p írozen vrozená, byly by všechny pravdy, které lov k m že poznat, vrozené.



V tomto důležitém bodě jsme nepostoupili dále než k nesprávnému způsobu vyjádření, které se sice snaží tvrdit opak, ale ve skutečnosti říká jen to, co odpovídá vrozeným principům. Domnívám se, že nikdo nikdy nepopíral, že by mysl nebyla schopná poznat mnohé pravdy. Schopnost je přirozená a poznání získané. Ale proč se potom ptát o nějaké vrozené principy? Jestliže pravdy mohou být vrozené bez toho, že by byly vnímané, nevidím žádný rozdíl mezi pravdou, která je vložena do duše a kterou myslíme že poznat, a jejím originálem. Všechny musí být buď vrozené, anebo získané a marně se bude snažit rozlišovat je. Teda ten, kdo mluví o vrozených idejích v rozumu (jestliže má na mysli určitý druh pravd), neměl by takovéto pravdy považovat za existující v rozumu a přitom neuvědomlé a neznámé. Jestliže slova „být v rozumu“, mají vůbec nějaký význam, tak znamenají „být porozumění“. Být v rozumu a nebýt uvědomlé je to samé jako říct, že něco současně je a není je v mysli anebo v rozumu. Jestliže teda tyto dva výroky: „všechno co je, je“ a „je nemožné, aby ta samá věc byla a současně nebyla“ jsou od přírody vrozené, dříve by si je musely uvědomovat, nemluvíme a všechno, co má duši, by je muselo ve svém rozumu mít, poznat jejich pravdivost a souhlasit s nimi.

*6. Odpověď na to, že tyto pravdy jsou známy člověku tehdy, když začne používat svůj rozum.* Aby jsme se tomuto vyhnuli, obyčejně se odpoví, že tyto pravdy lidé poznávají a souhlasí s nimi tehdy, když začínají používat svůj rozum, což je přirozený důkaz jejich vrozenosti.

Na to odpovídám:

7. Pochybné výrazy, které sotva něco znamenají, platí jako jasné důkazy pro ty, kteří si z předpojatosti nedají ani tolik námahy, aby kriticky přezkoumali, co sami říkají. Jestliže totiž tuto odpověď použijeme v příslušném smyslu pro náš účel, musí znamenat jednu z těchto dvou možností: buď to znamená, že lidé si tyto vrozené pravdy uvědomí, anebo je vnímají tehdy, když začnou používat svůj rozum, anebo že používání a cvičení rozumu pomáhá objevovat tyto principy a umožní je poznat.

*8. To, že je rozum objevil, ještě není důkaz jejich vrozenosti.* Jestliže se tím myslí, že lidé, používající rozum, mohou objevit tyto principy a že toto je dostatečným důkazem jejich vrozenosti, tento způsob dokazování vede především k tomu, že ať rozum objevuje jakékoliv pravdy a přesto důvěřuje nás o nich, tyto pravdy jsou vrozené. Kdyby všeobecný souhlas, který je jejich znakem, dokazoval jen to, že používání rozumu nám umožní dojít k určitému

poznání a souhlasu s ním, nebylo by žádného rozdílu mezi axiomy matematiky a poukami z nich odvozených; všechno by se muselo považovat za vrozené, protože jsou to objevy, ke kterým se došlo rozumem, a pravdy, které objeví každá rozumem obdařená bytost, jestliže vede svoje myšlenky po správné cestě.

*9. Není pravda, že je objevuje rozum.* Jak si však mohou tito lidé myslet, že na objevování údajných vrozených principů je nevyhnutelné používat rozum, když rozum (jestli máme tyto lidé vnitřně) je jen schopnost odvozovat neznámé pravdy z principů a propozicí už známých? Rozhodně není možné považovat za vrozené to, na objevení čeho je potřebný rozum, jestliže nechceme považovat - jak jsme již řekli - všechny pravdy, o kterých nás poučuje rozum, za vrozené. Zrovna tak bychom mohli říct, že rozum je nevyhnutelný na to, aby naše oči mohli objevovat viditelné předměty, jako i to, že rozum anebo vědomost potřebujeme, abychom poznali to, co je v něm předepsané, a nemělo být v rozumu důvod, než si to uvědomíme. Nechat rozum objevovat vrozené pravdy znamená, že používáním rozumu objevuje člověk něco, co už předtím poznal; a jak lidé mají předepsané vrozené pravdy, ale nevědí o nich dokud nezačnou používat rozum, ve skutečnosti je to to samé jako říkat, že lidé jsou souasně znají i neznají.

*15. Stupň, po kterých se mysl dostává k mnohým pravdám.* Nejdříve přicházejí do mysli jednotlivé ideje a zaplňují prázdný prostor, mysl se s nimi postupně seznamuje, uchovávají se v paměti a dostávají jména. Potom je mysl abstrahuje a začne používat všeobecné jména. Takto se vyzbrojí idejemi a jazykem jako materiálem, na kterém vyvíjí svoje vyjadřovací schopnosti. Používání rozumu se stává ze dne na den zřetelnější podle toho, jak se rozmnožuje materiál, kterým se zabývá. I když osvojování idejí a používání všeobecných slov obvykle přibývá souasně s rozumem, přece v tom nevidím důkaz jejich vrozenosti. Připouštím, že znalost některých pravd se v mysli objevuje velmi brzo, ale tak, že to popírá jejich vrozenost. Když si totiž všimneme, stále jsou to ideje získané, a ne vrozené. Nejdříve to jsou ideje vyvolané vnějšími věcmi, s kterými dříve první přicházejí do styku a které nejprve nastávají v sobě na jejich smysly. Když mysl takto získá ideje, zjistí, že některé se navzájem podobají a některé liší; dává to pravd podobně hned, jen co se začne uplatňovat paměť a jen co je schopná přijímat a uchovávat jasné ideje. Jestli se to děje v tom období nebo ne, jisté je, že se to stává důvodem, než se začnou používat slova anebo se projeví to, co obyčejně nazýváme „používáním rozumu“. Dít si poměrně zřetelně uvědomuje



rozdíl mezi ideou sladkosti a hořkosti (že sladké není hořké) ještě předtím, než začne mluvit, tak jako pozná později, až začne mluvit, že pelyněk a cukrovinky není to samé.

16. Dítě předtím, než je schopné napočítat do sedmi a než si osvojí pojem a jméno rovnosti, neví, že tři a čtyři je sedm. Až potom, až se mu význam těchto slov vysvětlí, přijímá se souhlasem tento výrok anebo si uvědomuje jeho pravdivost. Ale ani tehdy nepřijímá tuto pravdu proto, že je vrozená, a ani předtím jí nepřijalo proto, že nepoužívalo rozum. Ta pravda se mu objevila tehdy, když si ve své mysli ujasnilo ideje zastupované slovy. Pravdy obsažené v tomto výroku si osvojí potom na těchto samých základech a těmi samými prostředky, kterými poznalo, že hle a tady není to samé. Později na těchto samých základech pozná, že je nemožné, aby ta samá věc byla a souasně nebyla, jak to dále podrobněji rozvedeme. Takže čím později si někdo osvojí ideje obsažené v těchto axiomech, ujasní obsah všeobecných termínů, které je zastupují a spojí pojmy ve své mysli, tím později přijme i pravdivost těchto axiomů. Protože tyto termíny spolu s ideami jsou právě tak málo vrozené, jako je pojem kočky nebo kuny, člověk musí čekat, dokud ho učas a pozorování s nimi neobeznámí. Jen tehdy bude schopný poznat pravdivost axiomů, když bude mít příležitost, která mu umožní skládat v mysli ideje a porovnávat, jestli se shodují nebo neshodují tak, jak je to vyjádřené ve vzpomínaných výrocích. Dospělý s takovou samozřejmostí ví, že osmnáct a devatenáct je stejně sedm, jako ví, že jedna a dva jsou tři. Dítě to však ví až později, no ne proto, že by mu chyběl rozum, ale proto, že ideje představené slovy osmnáct a devatenáct a třicet sedm si neosvojí tak brzo jako dva a tři.

## SKEPTICKÉ POCHYBNOSTI O ÚKONECH ROZUMU<sup>23</sup>

Všechny podmínky lidského rozumu nebo zkoumání je možné podle jejich povahy rozdělit na dva druhy, totiž na vztahy mezi ideami a na fakta. Do prvního druhu patří vždy: geometrie, algebra a aritmetika, jedním slovem, každé tvrzení, kterého správnost zjistíme intuicí anebo důkazem. Tvrzení nadpřiročnou se rovná souhlasu tvrzení nadpřiročnými je vta, která vyjadřuje vztah mezi těmito obrazy. Tedy každé tvrzení je podmínkou z těchto vyjadřuje vztah mezi těmito věty. V tomto druhu je možné objevit pouhým úkonem myšlení, nezávisle na všem, co kdekoli ve vesmíru existuje. Tedy třeba v přírodě nikdy neexistoval kruh anebo trojúhelník, pravdy, které dokázal Euklides, si zachovali navždy jistotu a jasnost.

Fakta, které jsou druhým podmínkou lidského rozumu, se nezjistí tím samým způsobem jako předtím, ani naše přesvědčení o jejich pravdivosti, a je jak chce podmínkou, není toho stejného druhu. Opak každého faktu je vždy možný, protože nikdy nemůže obsahovat proti přesvědčení a je možné si ho v duchu představit s touto samou lehkostí a zřetelností, jakoby se co nejvíce shodoval se skutečností. Tvrzení, že slunce zítra nevyjde, není méně srozumitelné a neobsahuje v sobě proti přesvědčení jako tvrzení, že vyjde. Marně by jsme se teda pokoušeli dokazovat jeho nepravdivost. Kdyby bylo dokazatelné nepravdivé, obsahovalo by proti přesvědčení a nikdy by jsem si ho v duchu nemohli zřetelně představit.

Proto by bylo velmi zajímavé zkoumat, jaký je důkaz, který nás ubezpečuje o každé reálné existenci a faktu předpokládám vnitřní svatosti našich smyslů anebo údaje naší paměti. Je možné podotknout, že tuto část filosofie málo předpokládali jak staří, tak i noví autoři, a proto tím lépe možno ospravedlnit naše pochybnosti a omyly v takovém důležitém bádání; vždy se dá dáme takovými obtížnými cestami bez průvodce nebo návodu. Mohou se ukázat i užitečné, protože vzbuzují zvědavost a ničí slepou důvěru a pocit jistoty, který je záhubou všeho uvažování a svobodného myšlení. Domnívám se, že objevení nedostatku v běžné filosofii - jestliže vůbec nějaké jsou - nevezme chuť, ale spíše nás povzbudí, jak to už bývá, aby jsem se pokusili o něco dokonalejšího a uspokojivějšího, než je to, co se doposud předkládalo ve vědě.

---

<sup>23</sup> David Hume, Zkoumání o lidském rozumu, Praha 1972.

Jakékoliv uvažování o faktech se zdá založené na vztahu *příčiny a následku*. Jen pomocí tohoto vztahu můžeme prokázat data svojí paměti i svých smyslů. Kdyby jste se někoho zeptali, proč je předem určený o daleké nepřítomné věci, například o tom, že jeho přítel je na vesnici anebo ve Francii, udal by vám na to důvod, a tímto důvodem by byl nějaký jistý fakt jako dopis, který dostal od příttele, anebo v domě o jeho dřívějších úmyslech a slibech. Když někdo najde hodinky anebo nějaký jiný přístroj na pustém ostrově, bude usuzovat, že na ostrově byli kdysi lidé. Všechno naše uvažování o faktech je toho samého druhu. Zde vždy předpokládáme, že existuje souvislost mezi přítomným faktem a tím, který z něho vyvozujeme. Kdyby tu nebylo nic, co by je spojovalo, byl by závěr úplně libovolný. Když slyšíme ve tm artikulovaný hlas nebo rozumný rozhovor, ubezpečuje nás to o přítomnosti nějaké osoby; proč? - protože je to úinek lidského orgánu a úzce s ním souvisí. Když rozebíráme všechny ostatní úvahy tohoto způsobu, zjistíme, že jsou založené na vztahu příčiny a následku a že tento vztah je buď blízký nebo vzdálený, přímý nebo souběžný. Teplo a světlo jsou souběžné následky ohně, a jeden z těchto následků je možné právem vyvodit z druhého.

Jestliže se tedy chceme poukázat o povaze onoho důkazu, který nás ubezpečuje o faktech, musíme zkoumat, jak nabýváme poznání o příčině a následku.

Troufám si tvrdit jako všeobecnou větu, které nepřipouští žádné výjimky, že povědomí o tomto vztahu nikdy nedosahujeme uvažováním *a priori*, ale že vzniká jistě ze zkušenosti, totiž když vidíme, že nějaké předměty jsou spolu stále sdružené. Podejte někomu, kdo je od přírody jakkoliv rozumný a schopný, nějaký předmět; a když je mu tento předmět úplně nový, nebude ani po nejdůkladnějším zkoumání jeho *smyslových* vlastností schopný objevit jakékoliv jeho příčiny nebo úinky. Adam, jakkoliv jeho rozumové schopnosti považujeme od začátku za úplně dokonalé, nebyl by mohl usuzovat z tekutosti a prouzení vody, že by ho mohla zadusit, anebo ze světla a tepla ohně, že by ho mohl zničit. Žádný předmět neodhalujeme na základě vlastností, jevících se smyslem, ani příčiny, které ho způsobily, ani následky, které z něho vzejdou; ani náš rozum si neumí bez pomoci zkušeností utvořit nějaký závěr o reálné existenci a nějakých faktech.

Tezi, že příčiny a následky je možné objevit ne rozumem, ale zkušeností, ochotně připustíme, jak jde o takové předměty, o kterých si pamatujeme, že nám kdysi byly docela neznámé; nebo tady si musíme být v domě toho, že jsme

tehdy byly úplně neschopni odpovědět, co z nich vzejde. Podejte n komu, kdo nemá ani tušení o přírodních věcech, dva hladké kusy mramoru; nikdy neobjeví, že přilnou k sobě takovým způsobem, že když je chceme od sebe odtrhnout ve svislém směru, vyžaduje si to velkou sílu, zatímco bočnímu tlaku kladou jen nepatrný odpor. I u takových věcí, které se jen málo shodují s obvyklým behaviorem přírody, rádi připouštíme, že je je možno poznat jen ze zkušenosti; a nikdo si nepředstavuje, že by se výbuch stelného prachu, anebo přitažlivost magnetu mohly objevit uvažováním *a priori*. Právě tak tam, kde se předpokládá, že následek závisí na složitém mechanismu nebo skryté struktuře částí, bez váhání připisujeme všechnu znalost o něm zkušenosti. Kdo by tvrdil, že umí udat poslední příčinu, proč je mléko nebo chleba vhodná potrava pro člověka, a ne pro lva nebo tygra?

Na první pohled se však může zdát, že tato pravda neplatí o věcech, které se nám staly povdomými hned, jak jsme se objevili na světě, které poukazují na velkou shodu s celkovým behaviorem přírody a které se jeví závislými na jednoduchých vlastnostech předmětů, a ne od skryté struktury částí. Rádi se domýšlíme, že bychom uměli objevit tyto úkony pouhým úkonem svého rozumu, bez zkušenosti. Domníváme se, že kdyby jsme se najednou dostali na tento svět, hned bychom věděli závěry, že jedna biliárová koule uvede do pohybu druhou a že by jsme nepotřebovali čekát na tento děj, abychom to o něm mohli s jistotou tvrdit. Takový je vliv zvyku, že tam, kde je nejsilnější, nejen že zakrývá naši přirozenou nevědomost, ale i sám se skrývá, jakoby ho tu nebylo, a to jen proto, že se tady nachází na nejvyšším stupni. Abychom se však přesvědčili, že všechny přírodní zákony, procesy včetně lesek bez výjimky poznáváme jen zkušeností, na to snad stačí následující úvahy. Kdyby nám předložili nějaký předmět a my bychom se mohli vyslovit o tom, co z něho vzejde jako následek, bez toho, že bychom vzali do úvahy minulé pozorování - rád bych věděl, jak by měl duch přitomto úkonu postupovat. Musel by najít nebo ve fantazii vytvořit nějaký děj, který předmětupřisuzuje jako jeho následek; a je zřejmé, že tento výmysl by musel být celkem libovolný. Duch vůbec není schopen ani nejpreciznějším pátráním a zkoumáním najít následek v domnělé příčině. Nebo následek je celkem odlišný od příčiny, a proto ho v ní není možné nikdy objevit. Pohyb druhé biliárové koule je děj celkem odlišný od pohybu první koule; a není nic v jednom pohybu, co by v nejmenším poukazovalo na druhý. Kámen nebo kus kovu, který se vyzdvihne do vzduchu a

z stává bez opory, ihned padá; když však o p írod uvažujeme *a priori*, možno snad v této poloze objevit n co, co by vyvolalo ideu pohybu toho kamenu nebo kovu „dol “ nebo n jakým jiným sm rem?

A jak p edstavení si nebo vymyšlení si jistého následku ve všech p írozených procesech je libovolné, když nebereme do úvahy zkušenost, tak musíme za libovolné považovat i p edpokládané spojení nebo souvislost mezi p í inou a následkem, která je k sob váže a znemož uje, aby z p sobení této p í iny vyplýval n jaký jiný následek. Když nap íklad vidím biliárovou kouli pohybující se p ímo a e k druhé, anebo kdybych si i pohyb druhé koule náhodou uv domil jako následek jejich styku nebo nárazu, nemohl bych si zde p edstavit, že sto jiných d j by mohlo zrovna tak vzejít z této p í iny? Nemohly by ob tyto koule z stat v dokonalém klidu? Nemohla by se první koule vrátit p ímo a e nebo jen odrazit se od první v jakékoliv á e nebo jakýmkoliv sm rem? Všechny tyto domn nky si neproti e í a jsou myslitelné. Pro teda dáváme p ednost jedné, která není o nic logi t jší nebo mysliteln jší než ostatní? Celé naše uvažování *a priori* nikdy nebude schopné ukázat nám d vod této p ednosti.

Slovem, každý následek p edstavuje d j odlišný od své p í iny. Není možné ho teda objevit v p í in a jeho první vymyšlení nebo p edstava *a priori* musí být celkem libovolné. A i tehdy, když už byl p edpokládán, musí se jeho spojení s p í inou zdát zrovna tak libovolné, nebo je tu vždycky mnoho jiných následk , které se rozumu musí jevit práv takovými neproti e ívými a p írozenými. Marn bychom se teda pokoušeli stanovit jakýkoliv d j nebo odvozovat jakoukoliv p í inu nebo následek bez pomoci pozorování a zkušenosti.

Tady m žeme najít i p í inu, pro si ani jeden rozumný a skromný filosof nikdy netroufal ur it poslední p í inu n jakého p írodního procesu nebo z eteln ukázat innost té síly, která zp sobuje n jaký ú inek ve vesmíru. P íznává se, že nejkrajn jším úsilím lidského rozumu je uvést principy zp sobující p írodní jevy na jednodušší základ a pomocí uvažování na základ analogie, zkušenosti a pozorování velký po et jednotlivých ú ink rozložit na n kolik všeobecných p í in. Pokud jde však o p í iny t chto všeobecných p í in, pokoušeli bychom se marn je objevit; a nikdy se nám žádným výkladem nepoda í dosp t k uspokojivé odpovědi. Tyto poslední vzpruhy a zásady jsou lidské zv davosti a zkoumání celkem nep ístupné. Pružnost, p ítažlivost, soudržnost ástí,

odevzdávání pohybu nárazem, to jsou asi poslední principy a zásady, které kdy v přírodě objevíme; a můžeme se pokládat za dost šlechetné, když se nám přirozeným zkoumáním a uvažováním podaří sledovat jednotlivé jevy až k těmto všeobecným zásadám nebo alespoň blízko k nim. Nejdokonalejší přírodní věda jen oddaluje naši nevědomost na nějaký čas; jako zase nejdokonalejší filosofie o otázkách morálky nebo metafyziky vede jen k tomu, že objevujeme ještě v těší oblasti naší nevědomosti. Tak je poznávání lidské slepoty a slabosti výsledkem každé filosofie, na který narážíme při každém kroku navzdory veškerému úsilí uniknout nebo se mu vyhnout.

Ani geometrie, když ji bereme na pomoc přírodní věd, navzdory veškeré přirozenosti uvažování, kterou se právem proslavila, nebude nikdy schopná odstranit onu chybu nebo objasnit poslední principy. Každá část aplikované matematiky postupuje ve svých operacích na základě předpokladu, že jisté zákony jsou stanovené přírodou; abstraktní uvažování se potom používá na to, aby buď pomáhalo zkušenosti objevovat tyto zákony, anebo určovalo jejich vliv ve zvláštních případech, kde závisí na určité přirozené vzdálenosti a velikosti. Tak se zkušeností zjistil zákon pohybu, podle kterého moment nebo síla pohybujícího se tělesa je v přímém poměru k jeho hmotnosti a rychlosti, a že tedy malá síla může odstranit nejvyšší překážku a vyzdvihnout nejtěžší závaží, když některým mechanismem umíme zvýšit její rychlost tak, aby překonalá protisílu. Geometrie nám pomáhá při použití tohoto zákona, podávajíc nám správné rozměry všech částí a tvarů, které jsou potřebné pro nějaký stroj; objevení tohoto zákona zůstává však pouze jenom zásluhou zkušenosti a všechno abstraktní uvažování celého světa by nás ani o krok nepřiblížilo k jeho poznání. Když uvažujeme *a priori* a zkoumáme předmět nebo principu jen v té podobě, jak se jeví duchu, nezávisle od všeho pozorování, předmět by nám nikdy nemohl vnuknout představu nějakého odlišného předmětu jako svého úniku, tím méně nám potom ukázat, že je s ním v nerozlučném a neporušitelném spojení. Kdo by uvažováním uměl objevit, že křída je výsledkem tepla a led výsledkem chladu, musel by být velmi divotný, kdyby předtím nebyl obeznámen s přirozenými vlastnostmi.

Doposud jsme však nedostali uspokojivou odpověď na předcházející otázku. Každé řešení vyvolává novou otázku právě tak obtížnou jako předcházející a vede nás k dalšímu zkoumání. Když se ptáme, *jaká je povaha všech našich úvah*



*o v cech*, zdá se správná odpověď, že naše úvahy jsou založené na vztahu příčiny a následku. Když se potom ptáme, *co je základem našich úvah a závěrů o tomto vztahu*, můžeme odpovědět jedním slovem: zkušenost. Jestliže však chceme pátrat dále a ptát se, *na čem se zakládají všechny závěry ze zkušeností*, je to nová otázka, na kterou je tuším ještě těžší odpovědět a vysvětlit ji. Filosofové, kteří se tváří neobyčejně moudře a sebevdomě, mají co dělat, když se setkají s lidmi zkoumané povahy, kteří je vyhánějí z každého zákoutí, kam se uchylují, a kteří je nakonec docela jistě zavedou k nějakému nebezpečnému dilematu. Takovéto nepřijemnosti se nejlépe vyvarujeme, když jsme ve svých tvrzeních skromní, jen když sami objevíme námitku dříve, než nám jí předloží. Tímto způsobem se naše nevdomost bude zdát jakoby záslužnou.

V této části se uspokojím s lehkou úlohou a budu se snažit dát jen zápornou odpověď na otázku tady položenou. Tvrdím tedy, že i když máme zkušenost o příčinnosti příčiny a následku, naše závěry z této zkušenosti *nejdou* založené na uvažování nebo lečjakém rozumovém procesu. Budeme se snažit tuto odpověď vysvětlit a obhájit.

Jistě musíme připustit, že příroda nás postavila velmi daleko od všech svých tajemství a dopřála nám poznat jen několik povrchových vlastností věci, ale skrývá nám ty síly a zásady, na kterých úplně závisí působení objektu. Naše smysly nás poučují o barvě, váze a hustotě chleba; ale žádný smysl ani rozum nás nikdy nemůže poučit o těchto vlastnostech, pro které je schopný žít a udržovat lidské tělo. Zrak a hmat nám dávají představu skutečného pohybu těles; pokud však jde o obdivuhodnou sílu nebo moc, která by pohybující se těleso navždy unášela při ustavičné změně místa a kterou těleso nikdy neztrácí, jen když ji odevzdávají jiným - o té si neumíme utvořit ani nejmenší představu. Ale navzdory této neznalosti přírodních sil a zásad, vždy když vidíme podobné smyslové vlastnosti, předpokládáme, že mají podobné skryté síly, a očekáváme, že z nich budou pocházet úplně podobné tělesa, které jsme už zkusili. Když se nám naskytne těleso podobné barvy a hustotě jako chléb, který jsme předtím snědli, bez váhání opakujeme onen pokus a s jistotou předvidáme stejnou potravu a posílnění. To je potom duševní anebo myšlenkový proces, kterého základ bych rád poznal. Všeobecně se uznává, že neznáme žádné spojení mezi smyslovými vlastnostmi a skrytými silami a že tedy duch žádným poznatkem o jejich povaze není veden k tomu, aby utvořil takový závěr o jejich stálém a pravidelném spojení. Pokud jde o minulé *zkušenosti*, můžeme připustit jen to, že

dávají *přímo a určitě* ponaučení o těchto určitých věcech a té určité chvíli, na které se bezprostředně vztahovaly; proto by se však tato zkušenost měla vztahovat na budoucí věci a na jiné věci, které - pokud je nám známo - mohou být jen zdánlivě podobné, to je hlavní otázka, na kterou je třeba klást důraz. Chléb, který jsem předtím snědl, jsem nasýtil; to znamená, hmota takovéhoto smyslových vlastností měla v té chvíli také skryté síly; vyplývá však z toho, že jiný chléb musí v jiném případě také nasýtit a že podobné smyslové vlastnosti musí být vždy provázeny podobnými skrytými silami? Tento důsledek se nám nezdá nevyhnutelný. Je třeba uznat alespoň to, že duch tady vyvozuje závěr, že se tady vykonává jistý krok, myšlenkový proces a úsudek, který vyžaduje vysvětlení. Dvě následující věty vbec nejsou totožné: zjistil jsem, *že takováto věc byla vždycky provázena takovým úsudkem, a předpokládám, že jiné věci, které se jeví podobnými, budou provázeny podobnými úsudky*. Předpokládám, když chcete, že jednu větu je možné oprávněně vyvodit z druhé, ano, vím, že se vždy i vyvozuje. Pokud však trváme na tom, že tento závěr se získává úvahami, potom žádám, aby jste se s tímto uvažováním vystoupili. Spojení mezi těmito větvami není intuitivní. Tady je potřeбен jaký stědní člen, médium, které by umožnilo duchu utvořit takovýto závěr, když se k němu vbec dospěje uvažováním a vyvozováním. Co toto médium je, to mi, přiznávám se, nejde do hlavy; a ti, co tvrdí, že skutečně existuje a že je provedem všech našich závěrů o skutečnostech, musí ho předložit.

Tento negativní argument se přitom musí stát celkem přesvědčivým, když mnozí vědci a nadaní filosofové svoje zkoumání povedou tím směrem a ani jednomu z nich se nepodaří objevit nějakou spojovací tezi nebo zprostředkující krok, o který se rozum při takovémto závěru opírá. Jestliže však tato otázka je doposud nová, tuším, že každý čtenář nebude natolik důvěřovat svému dovtipu, aby usoudil, že proto, že nějaký argument uniká jeho zkoumání, ani skutečně neexistuje. Z tohoto důvodu se bude možná třeba pustit do větší úlohy: probrat všechny odvětví lidského poznání a snažit se ukázat, že ani jedno z nich nemůže poskytnout takovýto argument.

Všechny úvahy je možné rozdělit na dva druhy, a to na úvahy důkazní nebo úvahy o vztazích představ a úvahy mravní nebo úvahy o faktech a bytí. Jak se zdá, je zřejmé, že v našem případě nejsou důkazní argumenty; není žádného protiřečení v tom, že by se běh přírody mohl změnit a že by nějaký předem, zdánlivě podobný těm, které známe ze zkušenosti, mohl mít jiné nebo opačné



ú inky. Nemohu si snad jasn a z eteln p edstavit, že t leso padající z oblak , které se po všech ostatních stránkách podobá sn hu, má p eci jen chu jako s l nebo p sobí jako ohe ? Existuje n jaká srozumiteln jší v ta, než když tvrdíme, že všechny stromy za nou kvést v prosinci a lednu a zvadnou v kv tnu nebo ervnu. Jenže nic, co je srozumitelné a dá se z eteln p edstavit, neobsahuje žádné proti e ení a žádným d kazním argumentem nebo abstraktním uvažováním *a priori* se nedá dokázat, že by bylo nepravdivé.

Pokud se tedy spoléháme na d vody, d v ujíc minulé zkušenosti a považujíc ji za sm rnici svých budoucích úsudk , musí být tyto d vody jen pravd podobné nebo také, které se podle uvedeného rozd lení vztahují na fakty a skute né bytí. Že však žádný takovýto d vod neexistuje, musí být jasno z toho, že se náš výklad úvahy toho druhu uznává za spolehlivý a uspokojivý. ekli jsme, že všechny argumenty, pokud jde o bytí, jsou založené na vztahu p í iny a následku; že naše znalost tohoto vztahu je celkem odvozená ze zkušenosti; a že všechny naše pokusné záv ry se zakládají na p edpokladu, že v budoucí se bude shodovat s minulostí. Proto pokus dokázat tento poslední p edpoklad pravd podobnými d vody anebo d vody vztahujícími se na bytí, musí se z ejm pohybovat v bludném kruhu a pokládat za dokázané to, co je práv sporné.

Ve skute nosti jsou všechny argumenty ze zkušenosti založené na podobnosti, kterou objevujeme mezi p írodnými p edm ty a která nás vede k tomu, aby jsme o ekávali ú inky podobné t m, jaké podle našich pozorování vyplývaly z takovýchto p edm t . A tuším jen hlupákovi nebo šílenci p ijde na mysl popírat váhu zkušenosti nebo zavrňovat toto velké vodidlo lidského života; filosofovi však je dozajista dovoleno mít aspo tolik zv davosti, aby zkoumal tu zásadu lidské povahy, která dodává zkušenosti tuto velkou váhu a u í nás t žit z té podobnosti, kterou p íroda vytvo ily mezi rozli nými p edm ty. Od p í in, které se jeví *podobnými*, o ekáváme podobné následky. To je souhrn všech našich záv ru ze zkušenosti. Zdá se potom z ejným, že kdyby tento záv r ud lal rozum, byl by zrovna tak dokonalý hned na za átku a po jednom p ípadu, tak i jako po velmi mnohých p ípadech. V c je však celkem jiná. Nic si není tak podobné jako vejce vejci, a p ece nikdo neo ekává na základ této zdánlivé podobnosti, že všechny budou mít tu samou chu . Jen po velmi mnohých stejných zkušenostech ur itého druhu nabýváme pevnou d v ru a jistotu vzhledem na ur itý d j. A kde je potom ten proces uvažování, který z jednoho p ípadu vyvozuje záv r velmi odlišný od toho, který d lá ze sta p ípad , od toho

jediného nijak se nelišících? Tuto otázku kladu jednak pro pouení, jednak proto, abych vyzdvihl t žkosti. Neumím najít, neumím si představit takovéto uvažování. M j duch je však stále p ístupný pou ení, pokud bude n kdo ochotný dát mi ho.

Kdyby n kdo ekl, že z mnoha stejných zkušeností *usuzujeme* na spojení mezi smyslovými vlastnostmi a skrytými silami, zdá se mi, musím se přediznat, že je to ta samá t žkost, vyjád ená jinými slovy. Nebo i zde je otázka, na jakém základ uvažování je tento *úsudek* založený? Kde je ten st ední len, ty zprost edkující ideje, spojující v ty od sebe tak vzdálené? P ípouští se, že barva, hutnost a jiné smyslové vlastnosti chleba samy o sob se zdají, jakoby nesouviseli se skrytými silami výživy a posiln ní; jinak by jsem mohli usuzovat na tyto skryté síly z prvního pohledu t chto smyslových vlastností bez pomoci zkušenosti, navzdory názoru všech filosof a navzdory jednoduchému faktu. Tady se tedy ukazuje náš p írozený stav nev domosti, pokud jde o síly a ú inky všech v cí. Jak tomu zkušenost pomáhá? Ukazuje nám jen mnoho stejných ú ink , vyplývajících z ur itých předm t a pou uje nás, že tyto předm ty byly v ur itém ase obda eny takovýmito vlastnostmi a silami. Když se naskytne nový předm t, obda ený podobnými smyslovými vlastnostmi. O ekáváme, že má podobné síly, a předvidáme i podobný ú inek. Od t lesa podobné barvy a hustoty jako chléb o ekáváme podobnou výživu a posiln ní. To je však jist krok nebo duševní proces, který je t eba vysv tlit. Když n kdo ekne: *Vid l jsem ve všech minulých p ípadech takovéto smyslové vlastnosti sdružené s takovýmito skrytými silami*, a když ekne: *Podobné smyslové vlastnosti budou vždy sdružené s podobnými skrytými silami*, *nedopouští se tautologie*, ani nejsou jeho výroky v jakémkoliv ohledu totožné. íkáte, že jeden výrok je záv rem z druhého. Musíte však přediznat, že tento záv r není intuitivní ani d kazný; jakou má teda povahu? íct, že je zkušenostní, znamená tvrdit to, co je práv sporné. Protože všechny záv ry ze zkušenosti předpokládají jako sv j základ, že budoucnost se bude podobat minulosti, a že podobné síly budou sdruženy s podobnými smyslovými vlastnostmi. Pokud je možno jenom trochu tušit, že by se b h p írody mohl zm nit a že minulost nemusí být pravidlem pro budoucnost, celá zkušenost se stává neužite nou a nem že vést k žádnému záv ru nebo d sledku. Je tedy nemožné, aby n jaké argumenty ze zkušenosti dokázali tuto podobnost minulosti s budoucností, když tyto argumenty se zakládají práv na předpokladu té podobnosti. A uznáváme b h událostí doposud za co nejpravideln jší - to

samo, bez nějakého nového důvodu nebo závru ještě nedokazuje, že i v budoucnosti to bude vždy takto. Marní říkáte, že jste poznali povahu v cí ze své minulé zkušenosti. Jejich skrytá povaha, a teda všechny jejich úinky a vlivy se mohou změnit bez jakékoliv změny v jejich smyslových vlastnostech. To se nikdy u ně kterých v cí stává; proč by se to nemohlo stávat vždy a u všech v cí? Jaká logika, jaká argumentace nám bude záštitou proti tomuto předpokladu? Moje zkušenost, říkáte, vyvrací moje pochybnosti. Ale tady nechápete smysl mojí otázky. Jako praktický člověk nepochybuji o této v cí; ale jako filosof, který má i jakousi dávku zvědavosti, neeknu pochybnosti, chci poznat podstatu tohoto závru. Žádné studium, žádné bádání nemohlo doposud odstranit tuto moji tžkost nebo dát uspokojivou odpověď na takovou diležitou v c. Z stává mi snad něco lepšího, než předložit tuto svoji obtíž ve ejnosti, i když mám jen malou naději, že se vy eší? Takto si alespoň uv domíme svoji nev domost, když už nerozší ujeme své v domosti.

Musím přiznat, že ten, kdo d l á závru, že žádný rozumový důvod už skutečně neexistuje, anebo jeho vlastnímu zkoumání unikl, dopouští se neodpustitelné domýšlivosti. Práv tak musím přiznat, že i když se všichni uenci n kolika století marně pokoušeli přezkoumat nějakou v c, přeci by bylo unáhlené proto s jistotou dlat závru, že tento předmet se v bec vymyká lidskému pochopení. I kdybychom přezkoumali všechny prameny svých v domostí, a zjistili, že jsou nezp sobilé na takovouto v c, vždycky ještě m že být podez ení, že tento výpo et není úplný nebo prozkoumání není dkladné. Pokud však jde o vzpomínaný problém, naskytují se ně které úvahy, které jak se zdá, odstra ují toto obvinění z domýšlivosti nebo podez ení z omylu.

Je jisté, že i celkem nev domí a hloupí lidé, ba i malé děti a zvířata se u í zkušeností a poznávají vlastnosti přirodních předmětů, pozorujíc úinky, které z nich vyplývají. Když dítě pocítilo bolest při dotyku plamenu svíčky, jistě se víckrát nepřiblíží rukou k svíce, anebo bude o ekávat podobný úinek z př íny, která je svými smyslovými vlastnostmi i zjevem podobná. Když tedy tvrdíte, že rozum dítěte je k tomuto závru vedený nějakým procesem uvažování, mohu od vás právem žádat, abyste tento rozumový postup ukázali; a jistě nebudete chtít odmítnout takovouto slušnou žádost. Nem žete íct, že tento postup je stží možno vystihnout, a že se, tuším, vymyká vašemu zkoumání, když přiznáte, že je pochopitelný i pro malé dítě. Když tedy jen chvíli váháte nebo jen se po uvažování vytrasíte s nějakou spletitou nebo hlubokou

argumentací, jaksi se už vzdáváte v cí a uznáváte, že ne uvažování nás nabádá, abychom pokládali minulost za podobnou budoucnosti a očekávali podobné následky z příčin, které se zdají podobnými. To je teze, kterou jsem chtěl vyzdvihnout v tomto odseku. Když mám pravdu, nenamýšlím si, že jsem učinil nějaký velký objev. Když jsem v nepravu, musím přiznat, že jsem ve věcech skutečně pokročil jen velmi málo, anebo te neumím najít argument, který jak se zdá, byl mi dávno dokonale znám, než jsem ještě opustil kolébku.

## O VNÍMÁNÍ<sup>24</sup>

§ 1. *F.* Nyní p istoupíme výhradn k p edstavám vzniklým úvahou. Vnímání jest první schopnost duše, zam stnávající se našimi p edstavami. Je to také první a nejjednodušší p edstava, ke které docházíme reflexí. *Myslenka* znamená asto práci ducha s vlastními p edstavami, jakmile je inný a n co pozoruje s ur itým stupn m bezd né pozornosti; p i *vnímání* duch z stává oby ejn ist pasivní, nemoha se vyhnouti pozorování toho, co skute n pozoruje.

*Th.* Snad bychom mohli p ipojiti, že i zví ata mají schopnost vnímání a že není nutné, aby m la myšlenky, totiž aby byla schopna reflexe nebo aby m la to, co by mohlo býti jejím p edm tem. Máme také post ehnouti vjemy slabé, jež si sotva v daném okamžiku uv domujeme. Mohli bychom je opravdu post ehnouti a uvažovati o nich, kdyby nám v tom nebránilo jejich množství, které t íští ducha, nebo kdyby tyto vjemy nebyly zahlazeny nebo spíše zatemn ny siln jšími vjemy.

§ 4. *F.* P iznávám, že duch úsiln zaujatý pozorováním ur itých p edm t , nevšimá si nikterak dojmu, zp sobeného n kterými p edm ty na sluchový orgán, t eba byl dosti silný; nevznikne však z toho žádný vjem, nemá-li duch o tom v domí.

*Th.* Rozlišoval bych rad ji *vnímání* a *zpozorování*. Vnímání nap . sv tla nebo barvy, jehož jsme si v domi. Skládá se z množství drobných vjem , kterých nepozorujeme, a hluk, který vnímáme sice, ale jen nepozorn , stává se vnímatelným malým zv tšením nebo zvýšením. Nebo kdyby p edcházející d ní nep sobilo na duši, nep sobilo by ani ono nepatrné zv tšení ani celek. Tohoto bodu jsem se již dotkl v druhé kapitole této knihy § 11., 12., 15. atd.

§ 8 *F.* Zde jest na míst p ipomenouti, že p edstavy, p icházející smyslovým vnímáním, jsou asto porušeny u dosp lých lidí úsudkem, aniž to pozorují. P edstava koule jednotné barvy je representována plochým kruhem r zn odstínovaným a osv tleným. Ale pon vadž jsme zvyklí rozeznávati obrazy t les a zm ny sv telných reflex podle utvá ení jejich povrchu, stavíme na místo toho to, co se nám zdá býti p í inou samého obrazu, a mísíme úsudek s pohledem.

*Th.* To je svatá pravda a malí ství poskytuje se tím prost edek, aby nás klamalo um ním dob e vystižené perspektivy. Jakmile t lesa mají ploché

---

<sup>24</sup> G.W. Leibniz, Nové úvahy o lidské soudnosti, Praha 1932.

okraje, lze je zobraziti bez stín , pouhými obrysy a kresbami, dle jednoduchého  
ínského zp sobu, ale proporcionáln jšími. Oby ejn se tak nap ed kreslí  
medaile, aby tak kreslí mén se vzdaloval p esných tah antických p edloh.  
Nemohli bychom však kresbou p esn odlišiti vnit ek kruhu od vnit ku sférické  
plochy, ohrani ené oním kruhem bez pomoci stínování. Vnit ek jednoho i  
druhého nemá vy nívajících bod ani rozlišujících rys , a koliv jest mezi nimi  
znatelný velký rozdíl. Proto pan des Argues podával návody o sytosti barev a  
stín . Jestliže nás tedy n jaká malba klame, je vlastn dvojí omyl v našem  
úsudku; za první ú nek pokládáme za p í inu a domníváme se, že vidíme  
bezprost edn to, co je p í inou jevu, v emž se pon kud podobáme psu  
št kajícímu do zrcadla. Nebo vlastn vidíme pouze obraz a naše afekce jest  
zp sobována jen paprsky. Pon vadž sv telné paprsky pot ebují ur itou dobu (a  
jakkoliv malou), jest možné, že p edm t v tomto okamžiku již neexistuje a  
netrvá již, když paprsek dojde oka, a co není, nem že býti p edm tem  
sou asného pohledu. Na druhém míst , mýlíme se také, jednu p í inu  
zam ujíce druhou a v íce, že to, co p íchází pouze z ploché malby, pochází  
z t lesa, takže v tomto p ípad jest v naší mysli zárove *metonymie* i *metafora*,  
nebo e nické figury m ní se v *sofismata*, jakmile se dáme jimi zmásti. Tato  
zám na ú inku s p í inou, bu skute ná nebo domn lá, p íhází se asto v našem  
usuzování. Takto se domníváme, když cítíme svá t la, nebo to, co se jich dotýká,  
anebo když pohybuje se naše paže následkem bezprost edního fysického vlivu,  
že se nám v tom jeví spojení duše a t la; kdežto ve skute nosti necítíme a  
nem ní se nám le to, co jest v nás.

*F.* P i této p íležitosti uvedu vám *problém*, který sd lil u ený pan *Molineux*,  
p íspívající svou velkou geniálností k pokroku v d, slovutnému panu Lockeovi.  
Zde tak ka jeho vlastní slova; p estavte si lov ka, od narození slepého, který je  
zcela vysp lý a který se nau il hmatem rozeznávati krychli od koule, jež jsou  
z téhož kovu a p íbližn stejných rozm r ; když se jich dotkne, m že ihned íci,  
která je krychle a která koule. P edpokládejme, že krychle i koule leží na stole a  
slepec nebude zraku. Tážeme se, m že-li je rozeznati, když je spat í, aniž by se  
jich dotkl a m že-li ur it, která z nich je krychle a která koule? Pov zte mi,  
prosím pane, sv j názor.

*Tž.* Musil bych míti trochu asu k uvažování o této otázce, jež se mi zdá dosti  
zvláštní; ale naléháte-li na mou odpov , troufám si vám mezi námi íci, a



myslím - za předpokladu, že by slepec věděl, že vidí před sebou krychli a kouli - že by je mohl rozeznat a říci, která je krychle a která koule, aniž se jich dotkl.

F. Obávám se, že musíte být zájmem mezi ty, kdo panu Molineux odpověděl nesprávně. Poznamenal totiž ve svém dopise, kde byla tato otázka uvedena, že když ji u příležitosti Lockeovy úvahy o soudnosti položil na kolika osobám pronikavého ducha, našel sotva jednu z nich, která by odpověděla tak, jak dle jeho mínění, se odpověď má, a koliv byli přesvědčeni o svém omylu, když byli vyslechlí jeho důvody. Odpověď tohoto bystrého a soudného muže jest záporná; neboť a koliv tento slepec zkušeností se naučil, jakým způsobem krychle a koule působí na jeho hmat, přes to však neví ještě, že to, co působí na jeho hmat určitým způsobem, má na jeho zrak působiti jiným určitým způsobem. Neví ani, že úhel v popředí krychle, který nestejně tlačí na jeho ruku, má se jeho oči jeviti takovým, jakým se jeví na krychli. Auktor pokusu ukazuje, že je naprosto shodného mínění.

*Tž.* Možná, že auktor i pan Molineux nejsou tak daleko od mého mínění, jak se zprvu zdá; důvody jejich názoru, obsažené v dopise druhého, jichž úspěchem užil, aby přesvědčil ony osoby o jejich omylu, byly vlastně prvním z nich popěny, aby poskytly tená m cvičení ducha. Kdybyste mou odpověď rozvažoval, naleznete v ní jednu podmínku, o které lze se domnívati, že je v otázce obsažena, že totiž se nejedná o pouhé rozeznání a že slepý ví, že obě tělesa, jež má rozeznat, tu jsou, a tak kterýkoli jev, který spatří, jest krychle nebo koule. V tomto případě zdá se mi nepochybným, že slepý, který právě nabyl zraku, může předem tyto rozeznání pomocí rozumových principů, spojených s tím, co mu *hmat* poskytl dříve než smyslové poznání. Nemluvím totiž o tom, co ve skutečnosti ihned učiní, jsou oslněn a zmaten novostí a ostatně nezvyklý vyvozovati důsledky. Základ mého názoru jest, že koule nemá na vrchu od sebe různých bodů, neboť je celistvá a bez úhlů, zatím co na krychli je 8 bodů rozeznatelných od všech ostatních. Kdyby nebylo tohoto prostředku k rozeznání tvarů, nemohl by se slepec dotykem naučiti základům geometrie. Zatím však vidíme, že slepci jsou schopni naučiti se geometrii a dokonce mají jakési základy přirozené geometrie a že nejastěji naučíme se geometrii jedině pohledem, aniž bychom užívali hmatu, jak to činí a tak ka musí činiti paralytici nebo někdo, komu by hmat byl tak ka odepřen. Obě geometrie, slepčova i paralytikova, musí se setkat, souhlasiti spolu a dojíti ke stejným představám, a nemají žádných společných obrazů. To ukazuje, jak nutno rozlišovati *obrazy* od

*p esných p edstav*, jež záleží v definicích. Bylo by skutečně něco velmi podivuhodného a pouhé, kdyby se dobře prozkoumaly představy slepce od narození a zaznamenaly popisy, které si o tvarech učinil. Nebo bychom že dospěli až k optice a pochopili ji, pokud tato závisí na předných a matematických představách, třebaže nemáme že dojdeme k pochopení *lomeného světla*, totiž obrazu světla a barev. Proto jeden člověk od narození slepý, když byl vyslechl lekce optiky, jimž zdá se dosti rozumět, na otázku, co soudí o světle, odpověděl, že si představuje něco příjemného jako cukr. Práv tak bylo by nesmírně ležité, prozkoumati představy hluchoněmého člověka o všech beztvarych; my obyčejně popisujeme je slovy, on však musí je pojímat zcela odlišným způsobem, a musí být rovnocenný s naším, tak jako ínské písmo má stejný význam jako naše abeceda, a koliv je naprosto odlišná a mohlo by se zdát, že byla vymyšlena někým. Dověděl jsem se laskavostí velmožného prince o jednom hluchoněmém v Paříži, který konečně nabyt sluchu a naučil se francouzsky (událo se to totiž na francouzském dvoře) a mohl sdělit velmi zvláštní věci o chápání ve svém předšlém stavu a o proměně představ, jakmile jeho sluchový smysl počal býti cvičen. Lidé od narození hluchoněmi mohou dospět dále, než bychom myslili. Za čas posledního knížete oldenburského jeden slepec stal se dobrým malířem a projevil velkou inteligenci. Jeden uenec, rodem Bretonec, vyprávěl mi, že v Blainville, 10 mil od Nantes, na území vévody Rohanského, žil kolem r. 1690 chudák, který obýval chýši poblíže zámku za městem, jenž se narodil hluchoněmý. Donášel dopisy a jiné věci do města a poznával domy podle znamení, která mu učinili lidé, zvyklí užívati jeho služeb. Chudák ještě ke všemu oslepl, neprestal však konati své služby a donášel dopisy do města, říd se tím, co mu učineno bylo znatelným pomocí hmatu. Ve své chýši měl prkno, sahající ode dveří až k místu, kde měl nohy, které dotykem ho zpravilo, že někdo vstoupil.

Je velká nedbalost, když se předně neseznámíme se způsobem myšlení těchto lidí. Když již nežije, mohl by snad někdo odtamtud podati zprávu o tom a povědět, jak se mu naznačovalo to, co má vykonati. Abych se však vrátil k tomu, co by slepý od narození, nabyvší zraku, soudil o kouli a krychli, když je spatří a nedotkne se jich, odpovídám tak, jak jsem právě řekl. Rozezná je, když jej někdo upozorní, že některý z jevů nebo věcí, jež má, je krychle a jeden koule; poznávám však, že bez předchozího upozornění nepřejde na to, aby pomyslel, že tyto druhy kreseb, které si učinil v hloubi svého zraku a které by



mohly pocházeti z ploché malby na stole, představují t lesa, dokud hmat jej o tom nep esv d í nebo dokud, na základ úvahy o paprscích sv telných, nepochopí pomocí sv tel a stín , že tu je jakási v c, která sv tlo zadržuje a že je to práv ono, co zanechává stopy v jeho hmatu; pochopí to kone n , když spat í krychli a kouli a pochybovati a m niti stíny a jevy podle pohybu, anebo když sv tlo zm ní své místo, když t lesa z stala v klidu, nebo jeho o i zm ní svou polohu. To jsou si zp soby, jak m žeme z dálky rozeznati od skute ného t lesa obraz nebo perspektivu, představující n jaké t lesa.

§ 11. *F* P istupme k *vnímání* v bec. Jím liší se zví ata od nižších stvo ení.

*Th*. Klonil jsem se k názoru, že i rostliny mají jakési vnímání a chtivost na základ velké analogie mezi rostlinami a zví aty; existuje-li pak rostlinná duše - jak praví všeobecné mín ní - musí mítí vjemy. Než p ipisuji mechanismu vše, co se d je v t le rostlin a zví at, vyjma první jejich utvo ení (formaci). A tak souhlasím, že pohyb rostliny, jenž se nazývá sensitivní, d je se mechanicky, a naprosto nep ipouštím, abychom se utíkali k duši, chceme-li vysv tleti podrobnosti n jakého úkazu u rostlinstva nebo zví ectva.

§ 14. *F* Nemohu se zbaviti domn nky, že by ur ité druhy zví at, jako úst ice nebo škeble, nevnímaly, t ebas jen slab ; nebo jasné, smyslové vnímání spíše by jen obt žovalo zví e, které se v vzpírá z stati na témže míst , kam se dostalo náhodou a kde je ovlažováno vodou studenou i teplou, istou nebo špinavou, tak jak k n mu proniká.

*Th*. Zcela správn a myslím, že totéž lze íci i o rostlinách; avšak lidské vjemy jsou provázeny schopností uvažování, jež p echází v in, jakmile se naskytne p íležitost. Jakmile však dostane se do stavu jakési lethargie a bezcitnosti, uvažování a vnímání ustává a neuvažujeme již o obecných pravdách. Kdežto schopnosti a vlohy vrozené i získané i samotné dojmy, p íjímané v takovém zmateném stavu, neustávají a nezanikají, a koliv je zapomínáme; mohou jednoho dne p íjíti samy k platnosti, aby p isp ly k n jakému znatelnému ú ínu; nebo v p írod nic není zbyte né, každý zmatek se objasní, i sama zví ata, když dosp la ke stavu tuposti, obrátí se znovu k vyšším vjem m, a protože jednoduchá substance trvá stále, nesmíme uvažovati o v nosti dle zkušenosti n kolika let.

## DIFINICE AFEKT <sup>25</sup>

*Definice 1.* Žádost je sama esence člověka, pokud je myšlena jako determinovaná kinností nějakým svým stavem, který je dán.

*Vysvětlení.* V poznámce k tvrzení 9 tohoto oddílu jsme ekli, že žádost je pud, jehož jsme si v domi, a pud že je sama esence člověka, pokud je determinována ke konání toho, co slouží k jeho sebezáchov . V téže poznámce jsem však připomněl, že ve skutečnosti neuznávám rozdíl mezi lidským pudem a žádostí, neboť každý člověk je nebo není svého pudu v dom, pud zůstává stále týž. A proto, aby se nezdálo, že se dopouštím tautologie, jsem nechtěl žádost vysvětlovat pudem, nýbrž jsem se snažil vytvořit takovou definici, abych do ní zahrnul všechny znaky lidské přirozenosti, které označujeme názvy pud, v le, žádost nebo úsilí. Mohl bych říci, že žádost je sama esence člověka, pokud je podle našeho chápání determinována ke konání něčeho. Ale z této definice by (podle tvrzení 23 oddílu II) nevyplývalo, že si můžeme být své žádosti v dom. Když jsem chtěl zahrnout příčinu tohoto uv dom ní, bylo nutno, abych dodal (podle tvrzení 23 oddílu II) slova „pokud je determinována nějakým svým stavem, který je dán“. Stavem lidské esence rozumím totiž libovolné uzpůsobení této esence, a to ať je to uzpůsobení vrozené, nebo ať je to uzpůsobení chápané jen ve smyslu atributu myšlení, nebo jen ve smyslu atributu rozlehlosti, nebo ve smyslu obou dvou souasn . Zde tedy rozumím názvem žádost libovolné lidské snahy, úsilí, pudu a chytání, které bývají podle r zného uzpůsobení téhož člověka r zné a často si odporují tak, že člověk je tažen na r zné strany a neví, kam se obrátit.

*Definice 2.* Radost je přechod člověka od menší dokonalosti k větší.

*Definice 3.* Smutek je přechod člověka od větší dokonalosti k menší.

*Vysvětlení.* říkám „přechod“, protože radost sama o sobě není dokonalostí. Kdyby se totiž člověk narodil s dokonalostí, k níž přichází, vlastnil by ji bez jakéhokoli afektu radosti. To je z eteln jí patrné z afektu smutku, který je protikladem radosti. To je z eteln jí patrné z afektu smutku, který je protikladem radosti. Nikdo nemůže popít, že smutek spoívá v přechodu od větší dokonalosti k menší, a nikoli v samotné menší dokonalosti, protože člověk se nemůže rmoutit, pokud je úasten alespoň nějaké dokonalosti. Rovněž nelze

---

<sup>25</sup> Benedikt Spinoza, Etika Praha 2001.

íci, že smutek spoívá v nedostatku v tší dokonalosti, protože nedostatek je nic. Afekt smutku je však úkon, jenž m že být jen procesem p echodu k menší dokonalosti, tzn. Akt, p i n mž se schopnost lov ka n co konat zmenšuje nebo omezuje (viz poznámka k tvrzení 11 tohoto oddílu). Jinak vypouštím definice veselí, slasti, melancholie a bolesti, protože se vztahují p edevším k t lu a jsou jenom jednotlivými druhy radosti nebo smutku.

*Definice 4.* Podiv je p edstava n jaké v ci, na niž mysl z stává upoutána, protože tato p edstava nesouvisí s ostatními. Viz tvrzení 52 tohoto oddílu a poznámku k n mu.

*Vysv tlení.* V poznámce k tvrzení 18 oddílu II jsme ukázali, co je p í inou, že mysl p i p emýšlení o jedné v ci p echází ihned k p emýšlení o jiné v ci. P í inou je to, že p edstavy t chto v cí jsou navzájem tak z et zeny a tak uspo ádány, že jedna druhou následuje. A to si nelze myslet v p ípad , že je p edstava v ci nová. Mysl bude setrřávat v uvažování o této v ci, dokud nebude jinými p í inami determinována k p emýšlení o n em jiném. P edstava nové v ci uvažovaná sama o sob je tedy téže p irozenosti jako ostatní p edstavy. Nepo ítám proto podiv mezi afekty a nevidím ani d vod, pro bych to inil, když toto odpoutávání mysli od jiných p edstav nevzniká a žádné pozitivní p í iny, která by mysl odvád la od jiných p edstav, nýbrž jen z toho, že chybí p í ina, pro je mysl determinována p echázet z p emýšlení o jedné v ci do p emýšlení o v ci jiné.

Uznávám tedy (jak jsem p ipomn l v poznámce k tvrzení 11 tohoto oddílu) pouze t i jednoduché neboli p evodní afekty, tj. afekt radosti, smutku a žádosti. O podivu jsem se zmínil jen proto, že se stalo zvykem, že n které afekty odvozené ze t í jednoduchých afekt bývají jinak ozna ovány, týkají-li se p edm t , kterým se podivujeme. Týž d vod je mi pohnutkou k tomu, abych p ipojil rovn ž definici pohrdání.

*Definice 5.* Pohrdání je p edstava n jaké v ci, která se myslí dotýká tak málo, že mysl je p ítomností této v ci pohnuta p edstavovat si spíše to, co v samotné v ci není, než to, co v ní je.

Definice obdivu a opovržení zde vypouštím, protože, pokud vím, není od nich odvozen název žádného efektu.

*Definice 6.* Láska je radost provázená idejí vn jší p í iny.

*Vysv tlení.* Tato definice vysv tluje s dostate nou jasností esenci lásky. Definice jiných autor , kte í vymezují lásku jako v li milujícího ke spojení s milovanou

v cí, nevyjaduje esenci lásky, ale její vlastnost. Protože tito auto i nemli esenci lásky zcela vyjasnou a nemohli mít tedy ani jasný pojem její vlastnosti, vedlo to k tomu, že všichni usoudili, že jejich definice je příliš temná. Musím ovšem upozornit, že když říkám, že v milujícím je obsažena vlastnost spojit se z vlastní v le s milovanou v cí, nerozumím v lí ani vnitní souhlas nebo uvážení mysli, tj. svobodné rozhodnutí (klamnost tohoto pojmu jsme dokázali v tvrzení 48 oddílu II), ani žádost po spojení s milovanou v cí, když není přítomna, i setrvávání v její přítomnosti, když přítomna je, protože lásku lze chápat bez první i bez druhé žádosti. V lí rozumím v tomto případě spokojenost vyvolanou v milujícím přítomností milované v cí, tj. spokojenost, která posiluje nebo aspo udržuje radost milujícího.

*Definice 7.* Nenávist je smutek provázený ideou vnější příčinou.

*Vysvětlení.* To, co by bylo třeba poznamenat k této definici, lze snadno pochopit z vysvětlení k definici předcházející. Kromě toho viz poznámku k tvrzení 13 tohoto oddílu.

*Definice 8.* Náklonnost je radost provázená idejí nějaké v cí, která je per accidens příčinou naší radosti.

*Definice 9.* Odpor je smutek provázený idejí nějaké v cí, která je per accidens příčinou našeho smutku. K těmto definicím viz poznámku k tvrzení 15 tohoto oddílu.

*Definice 10.* Oddanost je láska k osobě, jíž se podivujeme.

*Vysvětlení.* V tvrzení 52 tohoto oddílu jsme ukázali, že podiv vzniká z novosti nějaké v cí. Dochází-li tedy k tomu, že si často představujeme to, čemu se podivujeme, předstaneme se tomu podívat. Vidíme tedy, že afekt oddanosti snadno přechází v prostou lásku.

*Definice 11.* Výsměch je radost vzniklá z toho, že si ve v cí, kterou nenávidíme, představujeme to, čím pohrdáme.

*Vysvětlení.* Pokud pohrdáme v cí, kterou nenávidíme, potom jí upíráme existenci (viz poznámku k tvrzení 52 tohoto oddílu) a potom se (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) radujeme. Ale protože předpokládáme, že člověk tu v cí, které se vysmívá, nenávidí, vyplývá z toho, že tato radost nemůže být trvalá. Viz poznámku k tvrzení 47 tohoto oddílu.

*Definice 12.* Naděje je nestálá radost vzniklá z ideje v cí budoucí nebo minulé, o jejímž výsledku do jisté míry pochybujeme.

*Definice 13.* Strach je nestálý smutek, vzniklý z ideje v cí budoucí nebo minulé, o jejímž výsledku do jisté míry pochybujeme. Viz o tom poznámku B] k tvrzení 18 tohoto oddílu.

*Vysv tlení.* Z těchto definic plyne, že neexistuje nad je bez strachu ani strach bez nad je. O ekává-li někdo v nad je něco a souasn pochybuje o výsledku, můžeme předpokládat, že si představuje něco, co existenci budoucí v cí vylučuje, a tedy se (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) rmoutí. Dokud tedy setrvává v nad je, má strach, zda v cí nastane. O ekává-li naopak někdo něco se strachem, tj. pochybuje-li o výsledku v cí, kterou nenávidí, představuje si rovněž něco, co existenci této v cí vylučuje, a tedy se (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) raduje. Potud má nad je, že v cí nenastane.

*Definice 14.* Jistota je radost vzniklá z ideje v cí budoucí nebo minulé, jež byla zbavena příinými našimi pochybnostmi.

*Definice 15.* Zoufalství je smutek vzniklý z ideje v cí budoucí nebo minulé, jež byla zbavena příinými našimi pochybnostmi.

*Vysv tlení.* Vzniká tedy jistota z nad je a zoufalství ze strachu, je-li odstraněna příinými pochybnostmi o výsledku, a to se stává tím, že si člověk představuje minulou nebo budoucí v cí jako přítomnou a přemýšlí o ní jako o přítomné, nebo tím, že si představuje jiné v cí, které vylučují existenci v cí vzbuzujících v nás pochybnost. I když si (podle výsledku tvrzení 31 oddílu II) nikdy nemůžeme být jisti výsledkem v cí, přece se můžeme stát, že o jejich výsledku nepochybujeme. V poznámce k tvrzení 49 oddílu II jsme ukázali, že být si někdy v cí jistě a nemít o něm jaké v cí pochybnosti jsou dvě různé v cí. Proto můžeme nastat případ, že představa v cí minulé nebo budoucí v nás vyvolává vždy afekt radosti nebo smutku jako představa v cí přítomné, jak jsme dokázali v tvrzení 18 tohoto oddílu. Na toto tvrzení a poznámku k němu odkazují.

*Definice 16.* Potěšení je radost provázená idejí minulé v cí, která nastala, aniž jsme jí očekávali.

*Definice 17.* Výitky sv domí jsou smutek provázený idejí minulé v cí, která nastala, aniž jsme jí očekávali.

*Definice 18.* Soucit je smutek provázený idejí zla, které se stalo člověku, který je nám podle našich představ podobný. Viz poznámku k tvrzení 22 a poznámku k tvrzení 27 tohoto oddílu.

*Vysv tlení.* Zdá se, že mezi soucitem a milosrdenstvím není žádný rozdíl než snad ten, že soucit se vztahuje k jednotlivému afektu, zatímco milosrdenství je celkový stav klonící se k soucitu.

*Definice 19.* Píze je láska k tomu, kdo prokázal druhému dobro.

*Definice 20.* Rozhození je nenávist k někomu, kdo učinil druhému zlo.

*Vysv tlení.* Jsem si vědom toho, že tyto názvy označují v běžném úžubě něco jiného. Mým úkolem však není vysvětlování slov, ale vysvětlování přirozenosti věci a označení těchto věcí slovy, jejichž běžný význam není zcela v rozporu s významem, v němž je chci užít já. Tato připomínka se týká všech dalších podobných případů. Příčinou těchto afektů viz v dle sledku A] tvrzení 27 a v poznámce k tvrzení 22 tohoto oddílu.

*Definice 21.* Přecevnání znamená smýšlet o někom z lásky lépe, než je přiměřené.

*Definice 22.* Podcevnání znamená smýšlet o někom z nenávisti hůře, než je přiměřené.

*Vysv tlení.* Přecevnání je tedy úinek neboli vlastnost lásky a podcevnání je úinek neboli vlastnost nenávisti. Proto můžeme přecevnání definovat rovněž jako lásku, která v člověku vyvolává takový stav, že má o milované věci lepší mínění, než je přiměřené, a naopak podcevnání jako nenávist, která v člověku vyvolává takový stav, že má o nenáviděné věci horší mínění, než je přiměřené. Viz o tom v poznámce k tvrzení 26 tohoto oddílu.

*Definice 23.* Závist je nenávist, která v člověku vyvolává takový stav, že se rmoutí nad úspěchem druhého a z jeho neúspěchu se naopak raduje.

*Vysv tlení.* Závist se běžně považuje za opak milosrdenství, které má být -vzdor významu, které toto slovo má - definováno následujícím způsobem:

*Definice 24.* Milosrdenství je láska, která v člověku vyvolává takový stav, že se raduje z úspěchu druhého a nad jeho neúspěchem se naopak rmoutí.

*Vysv tlení.* O nenávisti viz poznámku k tvrzení 24 a poznámku k tvrzení 32 tohoto oddílu. Tím jsem vypočetl afekty radosti a smutku, které provází idea vnějších věcí jako příčina sama sebou (per se) i jako příčina per accidens. Nyní přejdu k těm afektům, které provází jako příčina idea vnitřní.

*Definice 25.* Spokojenost se sebou samým je radost, která vzniká z toho, že člověk přemýšlí o sobě samém a o své schopnosti něco konat.

*Definice 26.* Pokora je smutek, který vzniká proto, že člověk myslí na svou neschopnost a slabost.



*Vysv tlení.* Spokojenost se sebou samým je opakem pokory, pokud spokojeností rozumíme radost, která vzniká z toho, že p emýšlíme o své schopnosti jednat. Pokud však rozumíme tímto slovem rovn ž radost provázenou idejí n jakého inu, o n mž se domníváme, že jsme jej vykonali ze svobodného rozhodnutí naší myslí, pak je jejím opakem lítost, kterou definujeme následujícím zp sobem.

*Definice 27.* Lítost je smutek provázený idejí n jakého inu, o n mž se domníváme, že jsme jej vykonali ze svobodného rozhodnutí naší myslí.

*Vysv tlení.* P í iny t chto afekt jsme ukázali v poznámce k tvrzení 51 tohoto oddílu a v tvrzení 53, 54, 55 tohoto oddílu a poznámce k n mu. O svobodném rozhodnutí myslí viz poznámku k tvrzení 35 oddílu II. Je ješt t eba upozornit, že není divu, že všechny iny, které obvykle nazýváme špatnými, provází smutek, a všechny, které nazýváme správnými, provází radost. Z toho, co jsme ekli v p edcházejícím výkladu, lze snadno pochopit, že to závisí p edevším na výchov . Rodi e totiž iny prvního druhu kárají a asto za n d ti trestají, a naopak doporu ují a chválí iny druhého druhu, a tím dosahují toho, že první iny jsou spojovány s afekty smutku a druhé s afekty radosti. To také potvrzuje sama zkušenost. Všichni lidé nemají stejné náboženství a stejné zvyky, nýbrž naopak to, co je pro jedny posvátné, je u druhých znesv cující, co je u jedn ch estné, je pro druhé potupné. Každý tedy n jakého inu bu lituje, nebo se jím chlubí, podle toho, jak byl vychován.

*Definice 28.* Pýcha znamená mít o sob na základ své sebelásky lepší mín ní, než je p im ené.

*Vysv tlení:* Pýcha se tedy liší od p ece ování tím, že p ece ování vztahujeme k vn jšímu objektu, zatímco pýchu vztahujeme k lov ku samotnému, jenž má o sob lepší mín ní, než je p im ené. Tak jako je p ece ování ú inkem neboli vlastností lásky, je pýcha ú inkem neboli vlastností spokojenosti, takže ji m žeme tedy definovat také jako sebelásku, tj. spokojenost se sebou samým, která v lov ku vyvolává takový stav, že o sob smýšlí lépe, než je p im ené (viz poznámku k tvrzení 26 tohoto oddílu). K tomuto afektu neexistuje afekt opa ný, nebo nikdo z nenávisti k sob samému nesmýšlí o sob h e, než je p im ené, ba dokonce nemá o sob horší mín ní ani tehdy, když si p edstavuje, že toho nebo onoho není schopen. Jakmile si lov k p edstavuje, že není ehokoli schopen, p edstavuje si to nutn a je touto p edstavou tak nalad n, že skute n není schopen vykonat to, eho podle svých p edstav není schopen. Dokud si totiž p edstavuje, že toho i onoho není schopen, dotud není

determinován k jednání, a tedy je pro n ho nemožné tuto v c vykonat. Jestliže však budeme p ihlížet k tomu, co závisí jen na jeho mín ní, dokážeme pochopit, že m že nastat p ípad, kdy o sob lov k smýšlí h e, než je p im ené. M že se totiž stát, že n kdo si p i p emýšlení o své slabosti se smutkem p edstavuje, že jím všichni pohrdají, zatímco ostatním ani nenapadne, aby jím pohrdali. Krom toho m že mít o sob lov k horší mín ní, než je p im ené, když v p ítomnosti o sob popírá n co, o em si do budoucnosti není jist, jako nap íklad když tvrdí, že nem že nic jistého chápat, po ni em toužit a nic konat než nízké a špatné v ci atd. Dále m žeme íci, že n kdo má o sob horší smýšlení, než je p im ené, když vidíme, jak se z p emíry strachu neodváží toho, eho se jemu rovní odvažují. Tento afekt, který nazvu podce ováním se, m žeme tedy postavit proti p ýše. Tak jako ze spokojenosti se sebou samým pramení p ýcha, tak z pokory vzniká podce ování se, které budu definovat následujícím zp sobem:

*Definice 29.* Podce ování znamená smýšlet o sob ze smutku h e, než je p im ené.

*Vysv tlení.* P esto pokládáme obvykle za opak p ýchy pokoru. Tehdy ovšem p ihlížíme více k ú inku t chto dvou afekt než k jejich p irozenosti. Pyšným nazýváme obvykle toho, kdo se p íliš chlubí (viz poznámka k tvrzení 30 tohoto oddílu), tj. kdo u sebe vidí jen p ednosti a u druhých jen chyby, kdo si p eje, aby mu byla dáována p ednost p ede všemi, a kone n kdo vystupuje s takovou vážností a okázalostí, s jakou obvykle vystupují lidé, kte í jsou vysoko nad ním. Pokorným nazýváme obvykle toho, kdo se p íliš asto ervená, kdo p iznává své chyby a mluví o p ednostech jiných, kdo každému ustupuje, a kone n kdo chodí se sklon nou hlavou a nedbá o sv j zevn jšek. Jinak se tyto afekty, tj. pokora a podce ování se, vyskytují velmi z ídka. Lidská p irozenost chápaná sama o sob totiž proti t mto afekt m pokud možno bojuje (viz tvrzení 13 a 54 tohoto oddílu), a proto ti, kte í se o sob domnívají, že se nejvíc podce ují a že jsou nepokorn jší, bývají v tšinou nejctižádostiv jší a nejzávistiv jší.

*Definice 30.* Chlouba je radost provázená idejí n jakého našeho ínu, o n mž si p estavujeme, že jej jiní chválí.

*Definice 31.* Hanba je smutek provázený idejí n jakého našeho ínu, o n mž si p edstavujeme, že jej jiní haní.

*Vysv tlení.* O t chto afektech viz poznámku k tvrzení 30 tohoto oddílu. Musím zde ovšem upozornit na rozdíl mezi studem a ostychem. Stud je smutek, který



následuje po inu, za který se stydíme. Na druhé straně ostych je strach neboli báze před studem, který člověku brání uinit něco hanebného. Za opak ostychu bývá považována obvykle nestoudnost, která ve skutečnosti není afekt, jak na příslušném místě ukažme. Názvy afektů (jak jsem již upozornil) odpovídají spíše běžnému úzu než přirozenosti afektů. Tím jsem skončil zamýšlený výklad o afektech radosti a smutku. Přejdu tedy k afektům, které se vztahují k žádosti.

*Definice 32.* Páň je žádost neboli pud vlastnit něco, povzbuzovaný rozpomínáním se na tuto věc a souasně omezovaný rozpomínáním se na věci, které existenci žádané věci vylučují.

*Vysvětlení.* Jestliže se rozpomeneme na něco, pak - jak jsme již ekle několikrát - jsme tím naladeni myslet na ni s tímž afektem, jako kdyby byla přítomna. Tato dispozice neboli snaha je ovšem v každém stavu udržována v jistých mezích představami toho, co vylučuje existenci věci, na niž se rozpomínáme. Když se tedy rozpomínáme na věc, která v nás vyvolává nějaký afekt radosti, snažíme se přítomně přemýšlet o ní s tímž afektem radosti, jako by byla přítomna. Tato snaha je však okamžitě omezována tím, že se rozpomínáme na to, co existenci této věci vylučuje. Proto je páň vlastně smutek, jenž je opakem radosti vznikající z nepřítomnosti věci, kterou nenávidíme. O tom viz poznámku k tvrzení 47 tohoto oddílu. Protože se však termín páň vztahuje - jak se zdá - k žádosti, adám tento afekt z tohoto důvodu k afektům, jež se vztahují k žádosti.

*Definice 33.* Evnivost je žádost o nějaké věci, která v nás vzniká z toho, že si představujeme, že jiní mají stejnou žádost jako my.

*Vysvětlení.* Jestliže někdo prchá, protože vidí jiné prchat, jestliže se někdo bojí, protože vidí jiné bát se, jestliže někdo při pohledu na člověka, který si spálil ruku, stáhne ruku a prudce sebou pohne, jako by si spálil ruku sám, říkáme o něm, že napodobuje afekty jiného, ale ne říkáme o něm, že je evnivý. Ne snad proto, že bychom se domnívali, že příčina evnivosti je jiná než příčina napodobování, ale proto, že obvykle nazýváme evnivým jen toho, kdo napodobuje věci, které jsou podle našeho soudu estetné, užitečné a příjemné. O příčině evnivosti viz tvrzení 27 tohoto oddílu a poznámku k němu. Pro je s tímto afektem ve většině případů spojena závist, viz tvrzení 32 tohoto oddílu a poznámku k němu.

*Definice 34.* Vd k neboli vd nost je žádost neboli snaha daná láskou, s níž se snažíme prokazovat dobro tomu, kdo nám ze stejného afektu lásky prokázal dobro. Viz tvrzení 39 a poznámku k tvrzení 41 tohoto oddílu.

*Definice 35.* Benevolence je žádost prokazovat dobro tomu, s kým máme soucit. Viz poznámku k tvrzení 27 tohoto oddílu.

*Definice 36.* Hn v je žádost, p i níž nás nenávist k n komu povzbuzuje, abychom mu u inili n co zlého Viz tvrzení 39 tohoto oddílu.

*Definice 37.* Pomstychtivost je žádost, p i níž jsme vzájemn op tovanou nenávistí povzbuzování u init n co zlého tomu, kdo nám ve stejném afektu n jak uškodil. Viz d sledek tvrzení 40 tohoto oddílu a poznámku k tomuto d sledku.

*Definice 38.* Krutost neboli ukrutnost je žádost, která nás povzbuzuje u init n co zlého tomu, koho milujeme nebo s kým máme soucit.

*Vysv tlení.* Proti krutosti bývá kladena mírnost, která není trpným stavem, nýbrž aktivní schopností, jejímž p isp ním lov k mírní sv j hn v a svou pomstychtivost.

*Definice 39.* Báze je žádost vyhnout se v tšímu zlu podstoupením zla menšího. Viz poznámku k tvrzení 39 tohoto oddílu.

*Definice 40.* Odvaha je žádost, která n jakého lov ka povzbuzuje, aby p i n jakém inu podstoupil nebezpe í, které by se lidé jemu rovní neodvážili podstoupit.

*Definice 41.* Zbab lost je p i ítána tomu, jehož žádost je omezována bázní z nebezpe í, které se jemu rovní odvažují podstoupit.

*Vysv tlení.* Zbab lost tedy není nic jiného než strach z n jakého zla, jehož se lidé v tšinou nebojí. Proto ji neza azuji mezi afekty žádosti. Dal jsem však p ednost vysv tlit ji na tomto míst , protože je, pokud p ihlížíme k žádosti, opakem odvahy.

*Definice 42.* Úžas je p i ítán tomu, jehož žádost vyhnout se zlu je omezována podivem nad zlem, kterého se bojí.

*Vysv tlení.* Úžas je tedy ur itým druhem zbab losti. Protože však úžas vzniká z bázn mající dvojaký charakter, m že být snadn ji definován jako báze , jež udržuje lov ka v ochromení a kolísání tak, že není schopen zlo odvrátit. Užívám ozna ení „ochromení“, protože chápu, že jeho žádost po odvrácení zla je omezována podivem nad tímto zlem. Ozna ení „kolísání“ užívám potud, pokud chápu, že jeho žádost je omezována bázní p ed jiným zlem, které ho

stejně mu í. Proto se stává, že neví, které z těchto dvou zel by měl od sebe odvrátit dříve. Viz o tom poznámku k tvrzení 39 a poznámku k tvrzení 52 tohoto oddílu. O zbablosti a odvaze viz poznámku k tvrzení 51 tohoto oddílu.

*Definice 43.* Lidskost neboli skromnost je žádost konat to, co se lidem líbí, a nekonat to, co se jim nelíbí.

*Definice 44.* Ctižádostivost je nesmírná žádost po slávě.

*Vysvětlení.* Ctižádostivost je žádost, která (podle tvrzení 27 a 31 tohoto oddílu) podporuje a posiluje všechny afekty, a proto je možno tento afekt jen stěží překonat. Pokud je totiž člověk poután nějakou žádostí, je současně poután také tímto afektem. Cicero o tom říká: „I ten nejlepší člověk je veden především touhou po slávě. Filozofové nadepisují svým jménem i tyto knihy, v nichž pojednávají o pohrdání slávou.“

*Definice 45.* Požívání je nesmírná žádost a láska k hodování.

*Definice 46.* Opilství je nesmírná žádost a láska k pití.

*Definice 47.* Lakota je nesmírná žádost a láska k bohatství.

*Definice 48.* Smyslnost je rovněž žádost a láska k pohlavnímu styku.

*Vysvětlení.* A tato touha po pohlavním styku je nesmírná i není, v obou případech bývá nazývána smyslností. Dále, když tento pohlavní afekt nemá neexistující afekty protikladné (jak jsem upozornil v poznámce k tvrzení 56 tohoto oddílu). Skromnost je určitým druhem ctižádosti, o níž viz v poznámce k tvrzení 29 tohoto oddílu. Střídmost, střízlivost a pohlavní zdrženlivost, jak jsem rovněž upozornil jsou označením pro schopnost mysli a nikoli pro její trpné stavy. Mohou sice nastat případy, kdy se lakomec, ctižádostivec a bázlivec dokáže zdržet při přílišném jídle, pití a pohlavního styku, přesto však lakota, ctižádostivost a báze nejsou opakem přepychu, opilství a smyslnosti. Lakomec se často snaží nasytit se cizím jídlem a pitím. Ctižádostivec, bude-li moci doufat v utajení, nebude v něm střídmý, a bude-li žít mezi opilými a smyslnými lidmi, bude díky své ctižádosti k tomu chybám ještě náchylnější. Konečně i bázlivý koná to, co nechce. A kdyby někdo hodil všechny své poklady do moře, aby se tak zachránil před smrtí, zůstane přesto lakomcem, a smyslný člověk, a pociťuje smutek nad tím, že se nedovede ovládnout, nepřestane být smyslným. Absolutně vzato tyto afekty se nevztahují tolik k samotnému aktu hodování, pití atd. jako spíše k pudu a lásce k tomu v něm. V protikladu k tomu afekt má že tedy stát jenom velkorysost a rozhodnost, o nichž pojednám v dalším výkladu.

Definice žárlivosti a ostatních kolísání mysli jsem zde vypustil, jednak proto, že vznikají složením afektů, které jsme již definovali, jednak proto, že většina z nich nemá vlastní označení. To dokazuje, že pro potřeby života postačí poznat jen druh, k němuž patří. Jinak je z definice afektů, které jsme vysvětlili, jasné, že všechny vznikají z žádosti, radosti a smutku, nebo lépe řečeno, že existují pouze tyto tři afekty a že každý z nich je rozlišován podle různých vztahů a vnějších známek. Chceme-li tedy přehlížet jen kvůli povodním afektům a k tomu, co jsme v předchozím výkladu řekli o přirozenosti mysli, budeme moci afekty, pokud se vztahují k mysli samotné, definovat následujícím způsobem.

### OBEČNÁ DEFINICE AFEKTŮ

Afekt, jenž se nazývá pathema (trpný stav) duše, je zmatená idea, v níž mysl přitakává úsilí svého těla nebo nějaké jeho části existovat, a toto úsilí je větší nebo menší než dříve. Mysl je takto danou ideou determinována k tomu, že dává předmětu přemýšlení o jedné věci přemýšlením o věci jiné.

*Vysvětlení.* Za prvé říkám, že afekt neboli trpný stav mysli je „zmatená idea“, nebo jsme dokázali (viz tvrzení 3 tohoto oddílu), že mysl je trpná jen potud, pokud má neadekvátní, tj. zmatené ideje. Za druhé říkám „v níž mysl přitakává úsilí svého těla nebo nějaké jeho části existovat, a toto úsilí je větší nebo menší než dříve“, protože všechny ideje těles, které jsou v naší mysli obsaženy, ukazují (podle sledku tvrzení 16 oddílu II) spíše skutečné uzpůsobení našeho těla než přirozenost vnějšího tělesa. Idea, která konstituuje formu afektu, musí ukazovat nebo vyjadřovat uzpůsobení těla nebo nějaké jeho části, které tělo nebo nějaká jeho část má proto, že jeho schopnost něco konat neboli jeho úsilí existovat se zvětšuje nebo zmenšuje, je podporováno nebo omezováno. Je ovšem nutné upozornit, že když říkám „úsilí větší nebo menší než dříve“, nemyslím tím, že mysl srovnává přítomné uzpůsobení těla s minulým. Tímto slovy rozumím to, že idea, která konstituuje formu afektu, přitakává tělu němu, co v sobě ve skutečnosti zahrnuje více nebo méně reality než dříve. Protože esence mysli spočívá (podle tvrzení 11 a 13 oddílu II) v tom, že přitakává skutečné existenci svého těla, a protože dokonalostí určité věci rozumíme přímo její esenci, vyplývá z toho, že mysl přechází k větší či menší dokonalosti, kdykoli musí přitakat němu ze svého těla a nějaké jeho části, co v sobě zahrnuje více nebo méně reality než dříve. Když jsem tedy v předcházejícím výkladu říkal, že

schopnost mysli myslet se zvětšuje nebo zmenšuje, rozum l jsem tím jen to, že  
mysl utvořila ideu svého t la nebo n jaké jeho ásti a že tato idea vyjad uje více  
i mén reality, než kolik svému t lu p itakávala d íve, protože dokonalost idejí  
a skute ná schopnost myšlení se posuzuje podle dokonalosti p edm tu. Kone n  
jsem p ipojil dodatek „mysl je takto danou ideou determinována k tomu, že dává  
p ednost p emýšlení o jedné v ci p ed p emýšlením o v ci jiné“, abych krom  
p irozenosti radosti a smutku vysv tlené v první ásti definice vyjád il také  
p irozenost žádosti.

## ROZPRAVA O POCITECH<sup>26</sup>

O SMYSLECH, KTERÉ SAMY O SOB NESV D Í O VN JŠÍCH  
P EDM TECH

### O prvních poznacích lov ka, který je omezení na ichový smysl

#### § 1

Socha, která je omezená na ich, m že poznat jen v n  
Poznatky naší sochy, která je omezená jen na ichový smysl, se mohou vztahovat jen na v n . Nemohou mít ideu ani prostoru, ani tvaru, ani ni eho, co je mimo n nebo mimo jejich pocit, zrovna tak nem že mít ideu barvy, zvuku nebo chuti.

#### § 2

Ve vztahu k sob samé je jen v n mi, které poci uje  
Když jí podám r ži, bude ve vztahu k nám sochou, která p ivoní k r ži, ale ve vztahu k sob samé bude jen v ní tohoto kv tu.

Bude tedy v ní r že, h ebí ku, jasmínu, fialky, podle toho, co bude p sobit na její orgán. Slovem, v n jsou ve vztahu k ní jen jejími vlastními modifikacemi nebo zp soby existence; nem že považovat sebe za nic jiného, p estože to jsou jediné pocity, kterých je schopná.

#### § 3

Nemá žádnou ideu hmoty  
A se ti filozofové, kterým se zdá tak z ejmým, že všechno je hmotné, vžijí do její situace a p edstaví si, jak by se mohli takto domnívat, že existuje n co podobné tomu, co nazýváme *hmota*.

#### § 4

Nikdo nem že být ve svých poznacích v n omezený  
Tedy te se m žeme p esv d it, že by sta ilo po et našich smysl zv tšit nebo zmenšit a byli bychom schopni vynášet soudy úpln odlišné od t ch, které jsou

---

<sup>26</sup> E.B. de Condillac, Esej o p vodu lidského poznání, Praha 1974.

pro nás dnes tak p irozené. Naše socha však, která je omezená jen na ich, nám m že poskytnout ideu jen o takových bytostech, které mají nejomezen jší okruh poznatk .

## **O rozumové innosti lov ka, který je omezený na ichový smysl, a o tom, jak jsou rozli né stupn slasti a bolesti základem této innost**

### § 1

Socha je schopná pozornosti

P i první v ni je u naší sochy schopnost poci ovat úpln pod vlivem popudu, který p sobí na její orgán. Toto nazýváme pozorností.

### § 2

Je schopná pocitu slasti a bolesti

Od tohoto okamžiku se socha za íná radovat nebo trp t, protože když se schopnost poci ovat úpln zam í na p íjemnou v ni, je to slast; když na nep íjemný pach, je to bolest.

### § 3

Nem že však mít touhy

Naše socha však ještě nemá žádnou ideu o rozli ných zm nách, které by mohla zakusit. Má se tedy dob e, ale nep eje si mít se lépe, anebo se má špatn , ale nep eje si mít se dob e. Utrpení nem že v ní vyvolat touhu po dobru, které nepozná, práv tak jako rozkoš jí nevnučuje obavu ze zla, které též nezná. Tedy i kdyby byl první pocit tak velmi nep íjemný, že by poškozoval orgán a vyvolával prudkou bolest, touhu vyvolat by nemohl.

Když je u nás utrpení vždy provázené touhou netrp t, u sochy to nem že tak být. Bolest, která p edchází touze po zm n stavu, vyvolává v nás tuto touhu jen proto, že tento stav už známe. Náš zvyk dívat se na bolest jako na v c, bez které jsme byli a bez které zase m žeme být, zp sobuje, že m žeme trp t už jen tak, že si ihned p ežeme netrp t, a tato touha se nedá odd lit od stavu bolesti.

Socha však, která v prvním okamžiku jen prost ednictvím bolesti, kterou prožívá, cítí samu sebe, neví, jestli m že p estat existovat jako bolest, aby mohla být n ím jiným, anebo i v bec mohla p estat existovat. Nemá ještě žádnou ideu



zmny, následnosti ani trvání. Existuje tedy bez toho, aby si mohla vytvářet touhy.

#### § 4

Slast a bolest jako principy její činnosti

Když zjistí, že má pěstovat být tím, čím je, a stát se znovu tím, čím byla, uvidíme, že se její touha zrodila ze stavu bolesti, který bude porovnávat se stavem slasti, kterou jí připomene paměť. Takto je slast a bolest jediným principem, který určuje všechnu činnost její duše a který jí má postupně povznést ke všem poznatkům, kterých je schopná. Na to, abychom zjistili, jaký pokrok má udělat, stačí nám pozorovat slast, po které bude toužit, utrpení, kterých se bude bát, a vliv jedné i druhých podle okolností.

#### § 5

Nakolik by byla omezená, kdyby neměla paměť

Kdyby jí nestávala žádná vzpomínka na zmny, kterými prošla, vždy by si myslela, že cítí poprvé: v každém přítomném okamžiku by se ztrácely celé roky. Protože by tedy svoji pozornost vždycky omezovala na jediný způsob bytí, nikdy by neporovnávala dva způsoby bytí navzájem, nikdy by nesoudila o jejich vztazích, ale radovala by se nebo trpěla bez toho, že by zatím pociťovala touhu nebo strach.

#### § 6

Vznik paměti

Jenže v ní, kterou pociťuje, neunikne jen tak, jen co pověsíme před ní, pěstává paměť na její orgán. Pozornost, kterou jí věnuje, tu ještě uchovává; zůstává z ní ještě více méně intenzivní pocit, podle toho, jestli pozornost sama byla víc nebo méně intenzivní. To je paměť.

#### § 7

Rozdělení schopnosti pociťování mezi čich a paměť

Když je naše socha už jako novou věc, ještě pořád má před sebou tu věc, kterou byla v předcházejícím okamžiku. Její schopnost pociťovat se dělí mezi čich a paměť. První z těchto schopností zaměřuje svoji pozornost na minulý pocit, zatímco druhá na přítomný.

## § 8

Paměť je tedy jen určitý způsob pociťování

Jsou v ní tedy dva způsoby pociťování, které se navzájem liší jen tím, že jeden se vztahuje na skutečný pocit a druhý na pocit, který už sice není, ale vzruch z něho ještě trvá. Socha neví, že jsou v ní, které působí na ni, ba neví ani to, že má nějaký orgán. Vzpomínku na pocit odlišuje od souasného pocitu obyčejně jen tak, že slaběji pociťuje to, čím byla, a silněji to, čím je.

## § 9

Zážitek minulého má být silnější jak zážitek pocitu

Mluvím *obyčejně*, protože vzpomínka nebude vždy slabším zážitkem, ani pocit nebude vždycky zážitkem silným. Protože vždy, když si paměť velmi živě promítne tyto způsoby bytí a orgán, naopak, připijme jen slabé vzruchy, bude zážitek souasného pocitu o mnoho slabší jako vzpomínka na pocit, který už není.

## § 10

Socha rozlišuje v sobě následnost

Tedy jako je v nichu přítomná určitá věc, protože nějaké věc avéť lesopůsobí na samotný orgán, tak se v paměti nalézají druhá věc, protože působení jiného věc avéhoť lesa přetrvává v mozku, kam ho orgán přenesl. Socha, která takovýmito způsoby přejde dvěma způsoby bytí, pociťuje, že už není tím, čím byla. Poznání této změny způsobuje, že první způsob svého bytí dává do souvislosti s okamžikem, odlišným od okamžiku, ve kterém přetrvává druhý způsob bytí. Toto způsobuje, že začíná rozlišovat mezi existencí jedním způsobem a vzpomínkou, že existovala druhým způsobem.

## § 11

Socha je aktivní a pasivní

Je aktivní ve vztahu k jednomu ze svých způsobů pociťování a pasivní ve vztahu k druhému. Je aktivní, když si vzpomíná na jeden pocit, protože má v sobě přítomnou, která jí ho připomíná, t. j. paměť. Je pasivní v tom okamžiku, když přetrvává pocit, protože přítomná, která ho vyvolává, je mimo ni, t. j. ve věc avých předmětech, které působí na její orgán.

## § 12

Neumí rozlišovat mezi těmito dvěma stavy

Protože se však nemůže domnívat, že vnější věci na ni působí, neumí rozlišit ani přítomnost, která je v ní, od přítomnosti, která je mimo ni. Z jejího hlediska jakoby všechny její změny vyplývaly jen z ní samé. A už pociťuje určitý pocit, anebo si ho jen připomíná, vnímá jen to, že určitým způsobem existuje nebo existovala. Neumí tedy zaznamenat žádný rozdíl mezi stavem, kdy je aktivní, a stavem, kdy je úplně pasivní.

## § 13

Paměť se v ní stává návykem

Ale čím více příležitostí bude mít paměť uplatňovat se, tím snadněji bude působit. Tímto si socha vytvoří návyk bez námahy si vyvolávat změny, kterými prošla, a rozlišovat pozornost mezi tím, čím je, a tím, čím byla. Protože návyk je jen snadnost zopakovat si to, co jsme dělali, a tato snadnost se získává opakováním úkonů.

## § 14

Socha porovnává

Když socha si znovu připomíná kráži, když předtím vícekrát za sebou připomínala kráži a hříbek, tehdy se pasivní pozornost, kterou vytváří, bude úplně novat přítomné v ní, a aktivní pozornost, která se realizuje pamětí, se bude rozlišovat mezi vzpomínkami, které zůstaly z vnitřní kráže a hříbku. Jenže způsobem bytí se mohou dlelit schopnost pociťování jen tehdy, když se porovnávají; protože porovnávání neznámá nic jiného, než vnovat svoji pozornost souasně dvěma ideám.

## § 15

Usuzuje

Jen co existuje porovnávání, existuje i úsudek. Naše socha nemůže souasně vnovat svoji pozornost jak vnitřní kráži tak vnitřní hříbku bez toho, aby nezjistila, že jedna věc je jiná než druhá.

Nemže v novat pozornost i v ní rže, kterou poci uje, i v ní té rže, kterou poci ovala, bez toho, aby nezjistila, že ob jsou tou samou modifikací. Úsudek je tedy jen vnímáním vztahu mezi dvěma ideami, které porovnáváme.

## § 16

Tato činnost se m ní v návyk

ím ast ji se porovnávání a úsudky opakují, tím snadn ji je naše socha uskute uje. Získává tedy návyk porovnávat a usuzovat. Sta í tedy, abychom jí dali poci ovat jiné v n , a bude d lat nové porovnávání, vynášet nové soudy a získávat nové návyky.

## § 17

Získává schopnost být p ekvapená

P i prvním pocitu, který zakouší, v bec není p ekvapená, protože si ješt nezvykla na žádný zp sob soudu.

Zrovna tak není v bec p ekvapená tehdy, když poci uje více v ní za sebou, p i emž každou z nich vnímá jen okamžik. Tehdy nez stane ani p i jednom soudu, a ím více se m ní, tím více musí poci ovat p irozenou náklonnost ke zm nám.

Nebude p ekvapená ani tehdy, když ji od návyku v it, že je ur itou v ní, nepozorovanými zm nami p ivedeme k soudu, že je jinou v ní, protože se m ní bez toho, aby to mohla zjistit.

Bude však muset být p ekvapená tehdy, když náhle p ejde ze stavu, na který byla zvyklá, do úpln odlišného stavu, o kterém doposud nem la žádnou ideu.

## § 18

Toto p ekvapení d lá činnost duše aktivn jší

Toto p ekvapení jí dává lépe pocítit rozdíl mezi jednotlivými jejími zp soby bytí. ím je p echod od jednoho ke druhému prudší, tím je její p ekvapení v tší a zárove tím víc na ni p sobí kontrast mezi slastmi a bolestmi, které provázejí tyto zp soby bytí. Její pozornost, která je determinovaná siln ji poci ovanými slastmi a bolestmi, více se zam uje na všechny pocity, které se st ídají. Tedy starostliv ji je porovnává a lépe posuzuje jejich vztahy. P ekvapení takto zvyšuje aktivitu její duševní činnosti. Ale protože ji zvyšuje jen tím, že

upozoruje na nápadnější protiklad mezi příjemnými a nepříjemnými pocity, slast a bolest jsou přece jenom vždycky první pohnutkou jejích schopností.

## § 19

Ideje, které zůstávají v paměti

Když všechny v ní stejně přitahují její pozornost, uchovávají se v její paměti v takovém pořadí, v jakém následovaly za sebou, a podle této následnosti budou v ní na sebe navazovat.

Když jich za sebou následuje velmi mnoho, nejsilnější bude zážitek z posledních, protože je nejnovější; dojem z prvních se bude nenápadně postupně zeslabovat, až se nakonec celkem ztratí, jakoby vůbec nebyl existoval.

Když jsou však mezi nimi takové v ní, které jen málo zaujaly pozornost sochy, nezanechají v ní žádný zážitek, zapomenou na ně hned, jen co je postihne.

Naopak v ní, které na ni více zapůsobily, budou se promítat silněji a natolik ji zaujmou, že bude kvůli nim schopná zapomenout na ostatní.

## § 20

Spjatost těchto idejí

Paměť je tedy sled idejí, které tvoří určitý řetěz. Právě tato spjatost umožňuje přecházet z jedné ideje ke druhé a připomínat si i ty nejbližší. Na určitou ideu, kterou jsme předurčili, se tedy rozpomeneme jen proto, že si více-méně v rychlosti připomínáme zprostředkující ideje.

## ZKUŠENOSTNÍ DATA TÝKAJÍCÍ SE ZAPAMATOVÁNÍ (registrace) a VZPOMÍNÁNÍ (reprodukce) DOJM .<sup>27</sup>

Pam se pokládá - zcela právem - za krajní úhelný kámen psychického vývoje a každý zná základní podmínku jejího projevu - opakování dojm . Sotva se však najde v oblasti psychických pochodů druhá v řadě, jejíž pojmy byly by tak zmateny a popleteny, jako právě představy o paměti. Zvláště škodlivé pro sobě v tomto ohledu naše náklonnost (mimo jiné dokonale přirozená a v nutných mezích krajně užitečná) oddělovat paměť od zapamatování a zvláště ovát ji jako separátní schopnost.

Dokázat to je velmi snadné následujícím prostým pochodem usuzování.

Je-li paměť skutečně něco odlišného od zapamatování, a tvoří-li krajní úhelný kámen intelektuálního vývoje, tedy musí u dítěte v prvních letech jeho existence působit velmi silně, poněvadž v této krátké době chápe masu věcí, učí se myslet, v mnohých případech dokonce krajně zdravě; umí abstrahovat, zvlášť ovát, vůbec prošlo skoro celou školou myšlení (rozumí se předemtného). Proč tedy, nehledě na to, celý intelektuální život raného dítěte nevyhladitelně mizí z paměti dospělého? Platí jen jedno: Buď je paměť dítěte jiná než u dospělého, nebo mizí spolu s těmi psychickými produkty, které naplnily dítě v domě. Každý pozná, myslím, spíše to druhé.

Paměť je neodlučnou od zapamatovaného; zapamatované, jako každý psychický produkt, zakouší během života mnohé rozmanité převraty, má určitý dějiny vývoje a díky těmto převratům, má že přejíti do stadia úplné nepoznatelnosti. Kdyby člověk pamatoval na své rané dětství a všechny fáze transformací prvopočátečních psychických produktů, nebylo by nikdy žádných sporů o principu jeho intelektuálního vývoje. Psychologie - alespoň v tomto ohledu, stála by už od pradávna na pevném půdě.

Podle toho, co jsme řekli, je pochopitelné, že mluvit o evoluci paměti, značí mluvit o evoluci zapamatovaného a vzpomínaného. Kdyby se přitom stále podkládaly pod zapamatované změny nervové organizace a pod vzpomínané pochody nervového podráždění v jeho závislosti a vnějších účiních, podařilo by se naráz přivést tuto obširnou oblast jevu na všeobecnou formuli Spencerovu.

---

<sup>27</sup> I.M. Seenov, Elementy myšlení, Praha 1946.

Zapamatování neboli registraci dojmů lze nejlépe představit ve formě řešení otázky: pro intelektuální život raného dítěte mizí tak bez stopy z paměti dospělý?

Když se dítě učí nazpaměť bajky, tedy na pokračování zůstává u něho v paměti s jistými mezerami, s jistým znetvořením slov a dokonce myšlenek. Lehce pomalu se vše dostává do pokračování, - bajka je nacvičena. Nu te je tedy říkati jí nazpaměť. Správná forma básně tu lehce, svobodně a uchovává se snad na celý život, a prvopočáteční nedokonalá redakce se svými mezerami a zkrouceninami je navždy zapomenuta.

Snad se intelektuální vývoj dítěte v prvních letech jeho existence vztahuje, pokud se týká provádění registrace, k intelektuálnímu životu dospělý zcela tak, jako neúplná, znetvořená forma bajky, k úplnému její redakci.

Ano i ne. Ano - v tom smyslu, že intelektuální sféra dítěte představuje skutečně velkou rozmanitost ideí, množství mezer a dokonce znetvoření, kdežto rozumové bohatství dospělý je uvedeno v jistý systém, a to rozvedeno ve značně velké oddíly pomocí poměrně nevelkého počtu základních nebo vedoucích ideí (např. v deské poznání člověka). Nikoliv - podle toho, protože do pokračování, dospělým zapomínaných intelektuálních projevů dítěte, náležejí i takové, které se staly pro něho zvyklými a konají se v takové pravidelné formě jako u kteréhokoli dospělý. Dítě, jak již výše bylo řečeno, zná ve 4 letech množství věcí, které v něm a jejich vztah; usuzuje ve své užité sféře zcela zdravě, vyniká, jak známo, jasnou nezlomnou logičností v dedukcích a podobně. Avšak nicméně všechno to se zapomíná.

Snad závisí rozmanitost v zapamatování dojmů a myšlenek u dospělý a dítěte na tom, že intelektuální zásoby v jejich paměti jsou u nich organizovány nestějně; nebo proto, že v pochodech vyvolávání myšlenek a dojmů ve vědomí existuje mezi nimi vztah rozmanitost?

Představme si například, třeba jen na okamžik, že intelektuální bohatství dospělý jest v jeho paměti rozděleno podobně tak, jako knihy v dobře uspořádané bibliotéce, a že toto dobré uspořádání ve vědomí rozdělení elementů se během let postupně ztrácí. Tu bylo by naráz pochopitelné, že rozdělení potěbných věcí z dětské zásoby, bylo by na tolik těžší, než u dospělý, nakolik je těžší dostávat potěbná díla ze špatně organizované knihovny u srovnání s tím, jak se dostávají z dobře organizované úschovny knih. Analogie je tu na povrch tak máměvá, že se intelekt u něho zcela bezděky zastavuje.



Nejprostší pozorování utvrzuje nás v tom, že poznání v rozumové zásobě dospělosti není ve skutečnosti nadarmo rozděleno, avšak v určitém poměru, jako knihy v knihovně. Vzdělaný člověk neseťká se ani ve slovníku svého rodného jazyka ani s jedním neznámým slovem; to značí, že může disponovat desítkami tisíc slov. Avšak zatím, kdybych například požádal kohokoliv z tená, aby mi řekl po poměru 20 podstatných jmen - velmi mnozí, ne-li všichni, nebyli by schopni to učinit bez pomoci s mé strany. Naopak za takové pomoci mohl by mne každý uspokojit. Tak například, kdybych podal k požadavku 20 podstatných jmen, že musí obsahovat součásti domu, po řadě shora, pak by se v intelektu odpovídajícího objevila ihned slova: komín, stěcha, římsa, stěna, okna atd. Totéž by bylo, kdybych označil kategorii žádaných podstatných jmen slovy: životní zásoby, součásti ženské toalety.

To značí, že mnohé předměty jsou registrovány v naší paměti pod rubrikou sounáležitosti částí k celku (rubrika ta je nanejvýš široká, má v sobě ještě případy celistvých předmětů s jejich zvláštními znaky). Leč tato registrace daleko není jediná. Za pomoci velmi prostých pozorování v druhu výše uvedených, je snadno se přesvědčit, že kromě rubriky sounáležitosti je ještě rubrika podobnosti. Kdybych požádal jmenovat ještě několik těles kruhové formy, tedy odpověď by pravděpodobně připadla na zem kouli, kule níkovou kouli, pomeranč, míč a pod. A přesně tak by každý člověk vztahoval kategorii zelených předmětů na les, louku a řádky zeleninové zahrady, kdežto specialista v barvách, nezaráživ se v případě, připadl by k tomu řádku technických názvů.

Nepustím se do dalšího popisu všech rubrik, pod nimiž je zaneseno do paměti člověkem vše předmětů přirozených a promyšlených, ježto potom se ještě vrátíme k tomu předmětu, a tehdy budeme mít už v rukou prostědky, určití rázem všechny možné směry registrace. Zde se omezím jen na všeobecnou poznámku, že tyto směry se určují pro každou separátní věc všemi možnými jejími vztahy k ostatním věcem, nevyhnutelně ani vztahu k vnímajícímu člověku. Tak například, strom může být zanesen do paměti jako část lesa nebo krajiny (část celku); jako předmět příbuzný ke mramolu a trávě (kategorie podobnosti), jako hliněný nebo stavební materiál (zde, pod slovem „dřevoderevo“, rozumí se i zřejmě ne tak předmět, jako v předešlých případech, ale pod jedním a tímž rodovým jménem dřevoderevo, rozumí se dříví, trámy, klády, prkna - rozlišná uměle formovaná část celého stromu); jako něco nadaného životem naproti rozdíl od kamene; jako symbol necitelnosti atd. Jinými slovy, čím ve věcech přirozených

vztah , ve v tší po et r zných bod styku m že být daná v c uvedena s ostatními p edm ty, tím ve v tším po tu sm r m že se zapsati do registru pam ti a naopak. Absolutn totěž, co tvo í základ každého dobrého knihovního po ádku. Zde se též knihy zanášejí nikoliv do jednoho, ale do n kolika registr , neboli katalog , sestavených podle r zných rubrik (nap . podle abecedního soupisu jmen autor , p ináležitosti d l k jistému oboru poznání, podle starobylosti atd.) A ím je více r zných sm r , v nichž jsou knihy zaregistrovány, tím lépe jest knihovna uspo ádána, *tím leh eji lze dostatí z tohoto skladu každé jednotlivé dílo.*

Je pochopitelné, že v intelektuální zásob pam ti dít te nem že být takového dobrého uspo ádání. Lh ta jeho osobní zkušenosti je p íliš krátká k poznání nes ílných bod styku mezi r znými v cmi, kterými se ur uje registrace zásoby dosp lého. Le í u tohoto byly by v tomto ohledu hromadné mezery, kdyby k jeho osobní zkušenosti nep istupovalo od d tství nacvi ování, t. j. p edávání každému lov ku zvláš - tou neb onou cestou - uchovaných, hotových zkušeností celého historického života rasy.

S tohoto hlediska stává se skute n pochopitelné, že v bec šancí zapamatování pom rn rozr zných nesystematických d tských dojm musí být zna n mén , než zapamatování pravidelných systematických produkt zkušenosti u dosp lého.

Le organizace zásoby z ejm existuje u dít te a její rubriky z ejm nemohou být jinými než u dosp lého, pon vadž se ur ují vzájemnými vztahy a souvislostmi vnímaných p edm t - avšak nikoli libovolnými, m nlivými nahodilostmi. Za to ru í už ta okolnost, že dít ve 3. - 4. roce zná vlastnosti mnohých p edm t , mnohé klasifikuje dokonale správn , a dokonce rozkládá všední zjevy v tomtéž sm ru, který má u dosp lého název poznání p í inné souvislosti. Jinými slovy, ve 3. - 4. roce umí dít analyzovat p edm ty, vzájemn je spolu srovnávat a d lati záv ry o jejich vzájemných závislostech. Pozorujte p itom, že v ohromném množství p ípad tém celé vn jší okolí raného d tství z stává nezmn ným do té doby vzr stu, kdy lov k už uchovává jasnou vzpomínku o minulém; kdežto zatím v pam ti dosp lého mizí netoliko ty dojmy, jejichž substráty zmizely v ranou dobu (nap . vzpomínka na vesnici, kde dít žilo do 4 let a potom p esídlilo do m sta, nebo vzpomínka na zem elého p íbuzného, když dít ti byly 4 roky), ale i takové, jejichž substráty z stávají nezmn n ny i v následující roky. Odkud to pochází? Zdálo by se, že kdysi daný

dojem je správně zanesen do rejstříku dítěte a že rejstřík během celého následujícího života se pouze doplňuje, avšak nemění - není přímý, aby dojem zmizel.

Nepochopitelné je i to, jak dítě, znáší například rok, dva roky svou vlastní zem elou matku, vidí všichni ji v tu dobu každý den, potom zapomíná její obraz beze stopy, ale ve zralém věku vzpomíná dlouhá léta na rysy neznámého člověka, s kterým strávilo sotva 1 hodinu. Je to možné, že se to objasňuje nedokonalostí skladu paměti u dítěte?

Přímý vztah zde v krajně charakteristické zvláštnosti zapamatování blízké podobných pojmů v béc.

Kdyby člověk si zapamatoval každý z dojmů odděleně, tedy od podmínek nejvšeobecnějších, například od lidské osoby, židly, vesnice, domu atd., tvořících všední okolí našeho života, v jeho hlavě by zůstávalo takové ohromné množství stop, že myšlení v nich stalo by se aspoň ve slovní formě nemožností, ježto nelze nalézt desítky, nebo stovky tisíc různých jmen pro sumy všech viditelných věcí, lidských tváří, stolic a jak může myšlení vládnouti takovým ohromným materiálem? Naštěstí ve skutečnosti není tomu tak. Všechny opakující se, blízké podobné dojmy, registrují se v paměti nikoli pomocí odlišných exemplářů, ale splynule, třeba i uchováním některých osobních zvláštností dojmů. Díky tomu, u člověka v paměti desítky tisíc podobných útvarů splyvají v jednotky a v béc stává se možným vyjádřit sumu všeho skutečně zapamatovaného ve vztahu ke všemu viditelnému, slyšenému, a zakusenému stovkami, kdežto všechno prožívané měří se na miliony.

To znamená, že všechny jedinečné dojmy od nejvšednějších podmínek a událostí, tvořící naše každodenní okolí, tonou, mohlo by se říci v stědních soutech a ovšem tím plněji, čím jsou stejnorodější svou povahou (například splývání lípy a dubu ve strom) *nebo čím povrchujší nebo méně rozčleněný byl jejich vjem*. Dojmy ranější musí zřejmě mít poměrně málo rozčlenění, proto šancí k plnému jejich pohlcení stědními souty jest krajně mnoho.

Částečnou výjimku tvoří jen případy, kdy libovolná událost nebo dojem byl doprovázen okolnostmi zvláště silně působivými na vědomí dítěte; tehdy se vzpomínka na ně uchovala po celý život, díky existenci takového speciálního přídatku ke stědním souťm. U dospělého zásoba paměti pokud se týká dojmů podobných - vlivem větší rozčleněnosti tohoto - musí být ovšem bohatá na

podobné speciální píidavky; z té píiny je i vzpomínání nepomrn detailnjší, než u díte. My, Evropané, nepivykli jsme nap . obli ej m ernoch a í an ; proto lidé t chto národností jeví se nám všichni vzájemn velmi podobnými, avšak v evropské tvá i, mimo všeobecný typus, lišíme ihned detaily nebo zvláštnosti dané osoby, t.j. pozorujeme odchylky od všeobecného typu. Je pochopitelné, že za takových podmínek v bec všechny zvláštnosti, dokonce pí setkáních, netrvajících dlouho, musí se leh eji zafixovat v pam , než detailní obraz mat in v díti, tonoucím tém zcela v pozd jších st edních sou tech.

A tak píiny zmizení raných d tských dojm v pam ti dosp lého, zakládají se v nedokonalostech d tského intelektuálního skladu, který t ebas se i organizuje podle týchž princip jako u zralého lov ka, p ece p edstavuje v rané epoše života množství mezer pí pom rn slabé roz len nosti element .

M že-li píklad z oby ejného života v c objasnit, tedy bych srovnal intelektuální minulost raného d tství s adou obraz , v nichž jsou barvy,obrazy, dokonce detailní vypracování n kterých (z v tší ásti nahodilých, k v ci nepat ících) píidavk , ale není ani všeobecného ani zvláštních subjekt , které by obraz m dodávaly ideovou jednotu, píidlující tím každé jejich ásti smysl. A toto chybní sjednocujících myšlenek ur uje se toliko nedostatky nebo nepravidelnostmi v rozestavení figur a obraz , - jejich seskupení m že být dokonce zcela pravidelné - netoliko nedod laností (neroz len ností), ale i tudíž bezobsažností a bezbarvostí obraz .

## Sigmund Freud<sup>28</sup>

Dámy a pánové! Cítím, že bych se měl ve svém výkladu na chvíli zastavit, a doufám, že také tento krátký oddech uvítáte; ještě než budu pokračovat, chtěl bych se vám totiž omluvit. Přednáším vám dodatky k úvodu do psychoanalýzy, který jsem začal před patnácti lety, a musím si před tím pořídit, jako kdybyste se i vy během doby, která zatím uplynula, zabývali výhradně psychoanalýzou. Víím, že to je přirozená domněnka, nemohu si však pomoci, nemohu postupovat jinak. Je to asi tím, že je vůbec velmi těžké zprostředkovat někomu, kdo sám není psychoanalytikem, poznatky psychoanalýzy. V této věci, že neradi vzbuzujeme zdání, jako bychom byli nějaký tajný spolek a přestávali nějakou tajnou vědu. Ale přece jsme musili uznat a výslovně prohlásit, že nikdo nemá právo mluvit do psychoanalýzy, nezískal-li jisté zkušenosti, které lze získat jen analýzou vlastní osoby. Ve svých přednáškách před patnácti lety jsem se snažil vás ušetřit jistých spekulativních částí naší teorie, avšak právě na ty navazují nové poznatky, o nichž mám dnes hovořit.

Vracím se ke svému tématu. Při řešení otázky, zda Já a Nadja samo má být nevdomé i zda mohou pouze vyvolávat nevdomé úinky, jsme se z dobrých důvodů rozhodli pro první možnost. Ano, velké části Já i Nadja mohou zstat nevdomé, normálně také nevdomé jsou. To znamená, že člověk neví nic o jejich obsazích a je nutno vynaložit určitou námahu, abychom mu je učinili v domými. Já a v domé, vytvářené a nevdomé opravdu nespádají vjedno. Cítíme, že musíme důkladně zrevidovat své stanovisko k problému: v domí - nev domí. Nejprve se nám zdá, že bychom měli kritériu „v domosti“, jež se ukázalo tak nespolehlivé, přisoudit značně nižší hodnotu. Nejednali bychom však správně. Je to s ním jako s naším životem; nemá valnou cenu, ale je to vše, co máme. Bez pochopitelnosti, kterou představuje kvalita v domí, bychom byli i v temnotách hlubinné psychologie ztraceni; můžeme se však pokusit nově se orientovat.

Co máme nazývat v domým, to není třeba vykládat, o tom není pochybností. Nejstarší a nejlepší význam slova „nev domý“ je význam deskriptivní; nev domým nazýváme takový psychický pochod, jehož existenci musíme uznat, třeba proto, že ji vyvozujeme z jejích úinků, ale o kterém nic nevíme. Náš

---

<sup>28</sup> S. Freud, Přednášky k úvodu do psychoanalýzy a Nová přednáška k úvodu do psychoanalýzy, Praha 1991.

vztah k němu je pak týž jako k psychickému pochodu u jiného člověka, pouze s tím rozdílem, že je právě jedním z našich vlastních psychických pochodů. Chceme-li to říci ještě přesněji, pak tuto větu ještě trochu pozmníme a ekneme, že nazýváme nějaký pochod nevdomým, jsme-li nuceni předpokládat, že je v této chvíli aktivován, a kolik o něm v této chvíli nic nevíme. Toto omezení nám připomíná, že v tšina v domých pochodech je v domě jen krátký čas; velmi brzy se stávají *latentními*, mohou se však snadno stát opět v domými. Mohli bychom také říci, že se staly nevdomými, kdyby bylo vůbec jisto, že ve stavu latence jsou ještě nějakým psychickým. Až potud jsme se vlastně nedovděli nic nového, ani jsme nenabyli práva zavést do psychologie pojem nevdomí. Pak ale přichází ona nová zkušenost, kterou můžeme získat již na chybných úkonech. Chceme-li vysvětlit například jaké předeknutí, jsme nuceni předpokládat, že u onoho člověka vznikl určitý úmysl něco říci. Uhadujeme jej bezpečně z onoho narušení slovního projevu, tento úmysl se však neprosadil, byl tedy nevdomý. Když jej mluvčímu dodatečně sdělíme, můžeme jej jako svůj vlastní úmysl také poznat, a v tom případě byl jen dočasně nevdomý; můžeme jej však také popít jako něco, co je mu cizí, a v tom případě byl tedy trvale nevdomý. Z této zkušenosti můžeme zpětně vyvodit, že máme právo prohlásit za nevdomé i to, co jsme označili jako latentní. Přehlídíme-li k těmto dynamickým poměrům, můžeme nyní rozlišovat dvojí nevdomé, jedno, které se přeměňuje ve vdomé snadno, za podmínek často se naskýtajících, a druhé u něhož k této přeměně dochází nesnadno, jen po vynaložení značné námahy, a případně k ní nedojde vůbec nikdy. Abychom se vyhnuli dvojznačnosti a pochybnostem, zdámíníme totiž ono nevdomé, zda tohoto slova užíváme v deskriptivním i v dynamickém smyslu, použijme přípustného a jednoduchého výrazového rozlišení. Označíme to nevdomé, které je pouze latentní a snadno se tedy stává v domým, jako předvdomé, a označíme „nevdomé“ vyhradíme pouze tomu, co je nevdomé v onom druhém smyslu. Máme nyní tři termíny: vdomé, předvdomé, nevdomé, s nimiž při popisování duševních jevů vystačíme. Tedy ještě jednou, v istém deskriptivním smyslu je také předvdomé nevdomým, my je však takto neoznačíme, leda ve zbytečné formulaci, nebo jde-li nám o to, obhájit obecně existenci nevdomých pochodů v duševním životě.

Přiznám vám, doufám, že to zdaleka není tak zlé, a že se těchto termínů dá pohodlně užívat. Ano, ale bohužel byla psychoanalýza nucena dát slovu nevdomé ještě další, třetí smysl, a to ovšem zpětně sobilo jakýsi zmatek. Pod



novým a mocným dojmem poznání, že rozsáhlá a dležitá oblast duševního života se v domě našeho Já normálně vymyká, takže pochody, které v ní probíhají, musíme uznat za nevdomé ve smyslu opravdu dynamickém, za ali jsme termínu „nevdomé“ užívat také v topickém i systematickém smyslu, za ali jsme mluvit o systému pedv domí a nevdomí, o konfliktu Já se systémem nevdomí, a toto slovo nám označovalo stále více spíše určitou duševní provincií než určitou kvalitu duševní. Objev, sám o sobě celkem nepohodlný, že také některé části Já a Nadjá jsou v dynamickém smyslu nevdomé, přináší nám v této souvislosti jiné ulehčení, dovoluje nám odstranit jistou komplikaci. Vidíme, že nemáme právo označovat jako systém nevdomí duševní oblast cizí našemu Já, poněvadž kvalita nevdomí není výlučným znakem této oblasti. Dobrá, nebudeme tedy už slova „nevdomí“ užívat v systematickém smyslu a tomu, co jsme jím dosud označovali, dáme lepší jméno, které již nebude svádět k nedorozumění. V souladu s *Nietzschem* a na podnět *G. Groddecka* budeme mu například říkat *Ono*. Toto zájmeno dovede obzvlášť dobře vyjádřit hlavní rys této duševní oblasti, to, že je cizí našemu Já. Nadjá, Já a Ono jsou tedy tři území, provincie, v nichž rozkládáme duševní aparátlovka, a jejich vzájemnými vztahy se budeme nyní zabývat.

Dívejte ale ještě malou vsuvku. Domnívám se, že nejste spokojeni, že tyto tři kvality, v domě, nevdomé a pedv domé, a ony tři provincie duševního aparátu se nespojily v tři pokojné dvojice, a vidíte v tom jakýsi nedostatek našich výsledků. Myslím však, že by nás to nemělo mrzet, měli bychom si říci, že jsme neměli právo očekávat uspořádání tak hladké. Dovolte mi přirovnání. Pravda, přirovnání nemohou nic rozřešit, mohou však způsobit, že nám věci nepřipadají tak cizí. Představme si zemi s rozmanitě utvářeným povrchem, takže má postupně ráz pahorkatiny, roviny, jezernaté krajiny, a se smíšeným obyvatelstvem - bydlí tam Němci, Maďaři a Slováci, kteří mají také různé záměny. Nuže, rozdělení by mohlo být takové, že na pahorkatině by bydlili Němci, přistupující dobytek, v rovině Maďaři přistupující obilí a víno a u jezer Slováci živící se rybolovem a pletením rákosí. Kdyby toto rozdělení bylo hladké aisté, měl by z nich takový Willson radost; bylo by také pohodlné při výkladu zeměpisu. Je však pravděpodobné, že tam najdete méně poádku a více pomíšení, budete-li tou krajinou cestovat. Němci, Maďaři a Slováci tu žijí všude pohromadě, v pahorkatině jsou také pole, na rovině se také chová dobytek. Nic je ovšem takové, jak jste očekávali, nebo na horách se nedají chytat ryby, ve



vod neroste víno. Ano, onen obraz krajiny, s kterým jste tam už p išli, bude snad vcelku a zhruba odpovídat skute nosti; ale v jednotlivostech se budete musit smít s odchylkami.

Pokud jde o Ono, jist neo ekáváte, že vám mimo toto nové jméno mohou pov d t mnoho nového. Je to temná, nep ípuštná ást naší osobnosti; to málo, co o n m víme, jsme se dov d li studiem snové práce a tvorby neurotických p íznak a v tšina t chto poznatk je negativní povahy, lze je formulovat pouze v protikladu k Já. Pokoušíme se vystihnout Ono p irovnáními, ozna ujeme je jako jakýsi chaos, kotel, v n mž se r zné vzruchy mísí v prudkém varu. P edstavujeme si, že na svém konci není ost e ohrani eno od oblasti somatické, p ebírá odtud pudové pot eby, které v n m nalézají psychický výraz, nem žeme však íci, jaký je jejich substrát. Je napln no energií, jejímž zdrojem jsou pudy, nemá však žádnou organizaci, nevyvíjí žádnou jednotnou v li, pouze snahu zajistit ukojení pudových pot eb v souladu s principem slasti. Pro pochody v této oblasti neplatí logické zákony myšlení, p edevším ne princip sporu. Protich dná hnutí tu existují vedle sebe, aniž se navzájem ruší nebo zmenšují tím, že se jedno od druhého ode ítá; nanejvýše se pod vládnoucím ekonomickým tlakem, který si vynucuje vybití nahromad né energie, spojují v kompromisní výtvoř. V oblasti Ono není nic, co by se mohlo srovnat s negací, také tu s p ekvapením zjiš ujeme, že tu neplatí tvrzení filozof , podle n hož prostor a as jsou nezbytné formy našich duševních akt . V oblasti Ono není nic, co by odpovídalo p edstav ásu, asový sled se tu v bec neuznává, a co je nanejvýš pozoruhodné a nebylo dosud ve filozofickém myšlení pat i n zhodnoceno, duševní pochod se tu s pr b hem ásu nijak nem ní. Toužebná hnutí, která nikdy nep ekro íla hranice této oblasti, ale i dojmy, které se pohroužily v Ono následkem vyt sn ní, jsou potenciáln nesmrtelné a projevují se i po desetiletích stejn , jako kdyby se práv vyskytly poprvé. Mohou být uznány za n co minulého, znehodnoceny a zbaveny energie, kterou byly obsazeny, teprve když byly analytickou prací u in ny v domými, a na tom se v neposlední mí e zakládá i terapeutický ú inek analytické lé by.

Stále mám dojem, že jsme z tohoto zcela nepochybného faktu, že as nic nem že zm nit na tom, co bylo vyt sn no, vyt žili pro svoji teorii p íliš málo. Myslím že se tu otvírá p ístup k nejhlubším poznatk m Bohužel ani já jsme se tu nedostal dále.

Je zřejmé, že Ono nezná hodnocení, žádné dobro ani zlo, žádnou morálku. Všechny pochody ovládá moment ekonomický, nebo chcete-li kvantitativní, jenž je těsně spjat s principem slasti. Pudová obsazení, která si žádají energetického svodu, to je, myslíme, všechno, co lze v této oblasti najít. Zdá se dokonce, že energie těchto pudových hnutí je v jakémsi jiném stavu než v ostatních duševních oblastech, že je daleko pohyblivější a daleko snáze se svádí jinam, nebo jinak by nedocházelo k oněm přesunům a zhuštění, která jsou pro Ono tak příznačná a tak naprosto nepřehlížejí ke kvalitě toho, co je obsazováno a co bychom v oblasti Já označili jako představu. Co bychom za to dali, kdybychom tímto v čem lépe rozuměli! Vidíte už ostatně, že jsem se to charakterizovat Ono i jinými vlastnostmi než jenom tou, že je nevdomé, a poznáváte, že je možné, aby části Já a Nadjá byly nevdomé, aniž budou mít takovéto primitivní a iracionální rysy. Samotné Já, pokud se dá ohraničit proti sféře, kterou zaujímá Ono a Nadjá, lze nejnáze charakterizovat, obrátíme-li pozornost na nejzazší povrchovou část duševního aparátu, kterou označujeme jako systém vnímání - v domí (Vn-V). tento systém je obrácen k vnějšímu svetu, zprostředkuje jeho vnímání a v něm vzniká, právě při výkonu této funkce, fenomén v domí. Je to smyslový orgán celého aparátu, vnímavý nejen pro poruchy zvuku, nýbrž také pro ty, které pocházejí z nitra duševního života. Je sotva třeba ospravedlnit pojetí, že Já je onou částí oblasti Ono, která byla modifikována blízkostí a vlivem vnějšího sveta a užpůsobena k tomu, aby mohla přijímat podráždění a byla proti nim chráněna, takže lze tuto část srovnat s ochrannou vrstvou, kterou kolem sebe vytváří chomáček živé hmoty. Vztah k vnějšímu svetu se stal pro Já rozhodujícím, vzalo na sebe úkol zastupovat pro Ono tento svět, pro jeho dobro, nebo bez zetele na tento emocionální svět by Ono ve svém slepém usilování o pudové ukojení neušlo záhub. Aby splnilo tuto funkci, musí Já pozorovat zevní svět, ukládat ve vzpomínkových stopách svých vjemů jeho vnější obraz a stálou konfrontací s realitou vyloučit všechno, co se do tohoto obrazu vnějšího sveta promísilo z vnitřních podnětových zdrojů. Jako vykonavatel toho, co Ono požaduje, ovládá Já přístupy k motilitě, ale mezi potěbou a jednáním vytváří interval v novaných myšlenkové práci, při níž zužitkovává vzpomínkové zbytky minulé zkušenosti. Takto zbavilo vlády princip slasti, který neomezeně ovládá pochody probíhající v oblasti Ono, a nahradilo jej principem reality, který slibuje více bezpečnosti a větší úspěchy.

Také vztah k asu, vztah tak těžko popsatelný, zprostředkuje našemu Já systém vnímání; lze sotva pochybovat, že představa asu v dělení za svůj vznik práv z sobou, jakým tento systém pracuje. Ale to, co Já a Ono především odlišuje, je zejména sklon Já k syntéze svých obsahů, k shrnutí a sjednocení svých duševních pochodů, nebo tento sklon Ono naprosto nevlastní. Až budeme později mluvit o úloze pudů v duševním životě, podaří se nám, doufám, ukázat, že tento podstatný rys Já pramení. Jedině díky jemu vzniká onen vysoký stupeň organizace, jehož má Já zapotřebí i svých nejlepších výkonech. Vývoj Já vede od vnímání pudů k jejich ovládnutí, toho však Já dosahuje pouze tím způsobem, že to, co v něm reprezentuje pud, vstoupí v širší celek, vleče je v určitou souvislost. Máme-li se vyjádřit populárně, znamená to, že Já představuje v duševním životě rozum a rozvahu, Ono však nezkrácené vášně.

Až dosud jsme vyprávěli své příběhy Já, jeho přednosti a schopnosti; bude na nás, podívat se také na jeho stíny. Já je především jenom částí oblasti Ono, částí úrodnou blízkostí vnějšího světa, před jehož nebezpečím je nutno se chránit. Dynamicky je slabé, energii, kterou má, mu propůjčuje Ono a víme ledač o metodách, mohli bychom říci tricích, jimiž Já získává na jeho úkor další kvanta energie. K tomu patří například také identifikace s objekty, která se nám může týkat objektu už opuštěného nebo dosud obsazeného. O obsazování objektu rozhoduje svými pudovými nároky Ono. Tato obsazení má Já zprvu jen registrovat. Tím však, že se s objektem ztotožní, pokouší se pro Ono zaujmout místo objektu, chce na sebe strhnout libido, kterým Ono disponuje. Slyšeli jsme již, že v průběhu života Já do sebe přijímá množství takových pozstatků někdejších objektů obsazení. Vcelku musí provádět to, co si Ono přeje, a svůj úkol splní, když zjistí za jakých okolností může být toto úmysl nejlépe dosaženo. Poměr, v kterém jsou navzájem Já a Ono, bychom mohli přirovnat k poměru jezce k jeho koni. Kůň dodává energii nutnou k pohybu, jezdec pak má tu výsadu, že určuje cíl a pohyb tohoto silného zvířete. Ale pokud jde o Já a Ono, dochází příliš často k onomu nepřesnému ideálnímu případu, že jezdec musí koně vést tam, kam kůň sám chce jít. Já se vylenilo ze sféry Ono a oddělilo se od jeho zbývající části odpory zajišťujícími vytváření. Avšak uvnitř oblasti Ono vytváření neexistuje. Vytváření obsah splývá s ostatními obsahy této oblasti.

Přísloví nás varuje, abychom nesloužili zároveň dvěma pány. Ubohému Já se vede ještě hůř, slouží těm přisným pány a snaží se jejich nároky a

požadavky uvést v soulad. Tyto nároky se napoád rozcházejí, zdají se asto neslužitelné; nedivme se tedy, jestliže Já p i svém úkolu tak asto ztroskotá. Ti t i despoti tí páni jsou: vn jší sv t, Nadjá a Ono. Sledujeme-li, jak se Já namáhá, aby jim souasn u inilo zadost, ba p ímo: aby je všechny souasn poslouchalo, nem žeme litovat, že jsme toto Já personifikovali, že jsme z n ho ud lali jakousi zvláštní bytost. Cítí se ze t í stran tísn no, ohroženo trojím nebezpe ím, na které v tísní reaguje v krajním p ípad vývinem úzkosti. To, že má sv j p vod ve zkušenostech systému vnímání, p edur uje je, aby zastupovalo požadavky vn jšího sv ta, chce však také, aby i Ono v n m mohlo vid t v rného služebníka, chce z stat ve shod s ním, nabízet se mu za objekt, strhovat jeho libido na sebe. Ve snaze zprost edkovat mezi tím, co žádá Ono, a mezi realitou je asto nuceno maskovat jeho nev domé p íkazy svými p edv domými racionalizacemi, ututlávat jeho konflikty s realitou, s diplomatickou neup ímností p edstírat ohledy na realitu, i když Ono z stalo nepoddajné a neústupné. Z druhé strany je na každém kroku pozoruje p ísné Nadjá, které vnucuje jeho chování ur íté normy, aniž se ohlíží na potíže, které mu p sobí Ono i vn jší sv t, a ne ídí-li se t mito normami, trestá je pocity mén cennosti a viny. Když je takto zárove Ono pudí k ínu, Nadjá je svírá a zevní realita je odráží zp t, Já zápolí, aby zmohlo sv j ekonomické úkol, a vytvo ilo harmonii i mezi silami a vlivy, které p sobí v n m a na n ; a tu chápeme, pro tak asto nem žeme potla it povzdech: Život není nic lehkého! Když pak Já musí doznat svou slabost, propuká v n m úzkost, reálná úzkost p ed vn jším sv tem, mravní úzkost p ed Nadjám, neurotická úzkost p ed silou vášní, které v sob skrývá Ono.

A nyní na záv r t chto jist namáhavých a snad ne zcela jasných výklad ješt p ipomínku. P i d lení osobnosti v Já, Nadjá a Ono si nebudete jist p edstavovat n jaké p esné hranice, jako jsou t eba hranice um le vyty ené v politickém zem p íse. Zvláštní povahu duševna nemohou vystihnout lineární kontury jako v kresb nebo p i primitivním malování, ale spíše splývající barevné skvrny jako u moderních malí . To, co jsme zprvu roz lenili, musíme pak zase nechat splynout. Nesu te p íliš p ísn tento první pokus o znázorn ní duševna, které se dá tak t žko pojmov postihnout. Je velmi pravd podobné, že se toto len ní u r zných osob v jednotlivostech utvá í odlišn , je možné, že se v pr b hu svého fungování samo m ní a doasn se odbourává. Zdá se, že to platí zejména o diferenciaci Já a Nadjám, fylogeneticky poslední a

nejchoulostivější. Není pochyby, že tytéž proměny vyvolává i psychické onemocnění. Můžeme si také docela dobře představit, že se jistým mystickým praktikám může podařit normální vztahy mezi jednotlivými duševními oblastmi převrátit, takže pak například vnímání může postihnout poměry v hlubokém Já a v oblasti Ono, které pro nás jinak byly nepřístupné. Dospě-li se však touto cestou k oné poslední moudrosti, od níž je očekávána všechna spása, o tom můžeme klidně pochybovat. Nicméně například u prvního cíle, na nějž útočí psychoanalytická terapie, je podobný. Chce dokonce posílit Já, uinit je méně závislým na Nadjě, rozšířit jeho rozhled a reorganizovat je tak, aby si mohlo přisvojit nové části oblasti, kterou ovládá Ono. Kde bylo Ono, má vystat Já.

Je to kulturní práce asi jak vysoušení Zuiderského moře.

## OBECNÝ POPIS TYP <sup>29</sup>

V následující kapitole se chci pokusit podat obecný popis psychologie typ . Nejdříve jde o popis obou obecných typ , které jsem označil jako introvertní a extrovertní. V návaznosti na to se pak ještě pokusím podat určitou charakteristiku onch speciálních typ , jejichž osobitost vzniká tím, že se jedinec přizpůsobuje nebo orientuje hlavně pomocí funkce, která je u nich nejvíce diferencovaná. První typy bych označil jako *obecné typy zaměření*, které se liší směrem svého zájmu, svého pohybu libida, druhé bych naproti tomu označil jako *funkční typy*.

Obecné typy zaměření se liší, jak bylo v předcházejících kapitolách mnohokrát zdááno, svým zvláštním postojem k objektu. Introvert se chová vůči objektu abstrahujícím z sobem; v podstatě se neustále snaží odejmout objektu libido, jako by měl zamezit přílišnému vlivu objektu. Naproti tomu extrovert se chová vůči objektu pozitivně. Staví se k jeho významu kladně do té míry, že své subjektivní zaměření orientuje neustále podle objektu a na něj ho také vztahuje. Objekt pro něj v podstatě nikdy nemá dostatečnou hodnotu, a proto musí být jeho význam zvyšován. Oba typy jsou natolik rozdílné a jejich protiklad je tak nápadný, že jejich existence je ihned jasná i psychologickému laikovi, jakmile byl na to jednou upozorněn. Každý zná ony uzavřené, ticho poznatelné a pochopitelné, často plaché povahy, které tvoří nejvíce myslitelný protiklad vůči onm otevřeným, družným, v tšinou veselým anebo alespoň přátelským a přístupným charakterem, které vyjdou s celým světem, nebo i když s ním bojují, mají k němu přece jen vztah, přisobí na něj a nechávají ho přisobit na sebe. Máme přirozeně sklon chápat takové rozdíly zprvu jen jako individuální případy svérázného utváření charakteru. Kdo však měl příležitost poznat hlouběji více lidí, snadno objeví, že u tohoto protikladu vůbec nejde o izolované individuální případy, nýbrž že jde spíše o typická zaměření, která jsou mnohem obecnější, než by omezená psychologická zkušenost zprvu určitě předpokládala. Jak snad předcházející kapitoly ukázaly, jde vskutku o zásadní protiklad, který je jednou z etelnějších, podruhé méně z etelných, ale stále se objevuje tam, kde jde o jednotlivce, jejichž osobnost je do jisté míry vyjáděna. S takovými lidmi se nesetkáme snad jen mezi vzdělanci, ale najdeme je ve všech vrstvách populace,

---

<sup>29</sup> C.G. Jung, Vybrané spisy, sv. I., Praha 1997.



a proto se dají naše typy dokázat právě tak dobře u obyčejných dělníků a rolníků jako u vysoce diferencovaných vrstev národa. Na této skutečnosti nic není ani rozdíl pohlaví. Stejně protiklady nacházíme i u žen všech vrstev populace.

Takové všeobecné rozšíření by se asi sotva mohlo vyskytovat, kdyby šlo o záležitost v domě, tj. o v domě a úmyslně volené zaměření. V takovém případě by byla jistě hlavním nositelem takového zaměření určitá vrstva populace spojená stejnou výchovou a vzděláním a podle toho místně omezená. Ovšem tak tomu vůbec není, nýbrž tyto typy se právě naopak rozdují, jak se zdá, bez výbiru. V téže rodině je jedno dítě introvertní a druhé extrovertní. Ponevadž s ohledem na tento fakt typ zaměření jako obecný a jak se zdá náhodně rozvrstvený fenomén nemůže být záležitostí v doměho úsudku nebo v doměho úmyslu, musí mít jeho existence patrně v domě, instinktivní základ. Protiklad typů proto musí mít jako obecný psychologický fenomén nějaké své biologické předchůdce.

Posuzováno z biologického hlediska je vztah mezi subjektem a objektem vždy *vztahem p izp sobení*, ponevadž každý vztah mezi subjektem a objektem předpokládá modifikující p sobení jednoho na druhého. Tyto modifikace vytvářejí p izp sobení. Typická zaměření na objekt představují proto procesy p izp sobení. Příroda zná dva zásadně odlišné procesy p izp sobení a další existence živých organismů jimi umožněné. Jeden způsob spoívá ve zvýšené plodnosti i relativně malé síle obrany a krátkém trvání života, druhý způsob spoívá v tom, že individuum je vybaveno rozmanitými prostředky sebezáchovy i relativně malé plodnosti. Tento biologický protiklad se nám zdá být nejen obdobou, nýbrž i obecným základem obou našich psychologických způsobů p izp sobení. Zde bych se chtěl omezit na obecný poukaz, že zvláštností extroverta je, že se stále vydává a do všeho se šíří, zatímco introvert má tendenci bránit se proti vnějším nárokům, zdržovat se všech výdajů energie, které se vztahují přímo na objekt, zato však má tendenci vytvářet sám sobě pokud možno jistou a silnou pozici. Intuice W. Blakea označila proto oba typy docela přibližně jako „prolific“ a „devouring type“, tj. jako „plodný“ a „pohlcující typ“. Jak ukazuje obecná biologie, jsou oba způsobů p izp sobení běžné a svým způsobem úspěšné, a tak je tomu i s typickými zaměřeními. Co jeden typ p izp sobení dokáže nesetnými vztahy, toho druhý dosahuje monopolem.

Fakt, že typické zaměření lze někdy poznat s jistotou již u dítěte v prvním roce života, vede nutně k domněnce, že to nemůže být v žádném případě boj o



existenci, jak ho všeobecně chápeme, který nutí k určitému zaměření. Bylo by možno ovšem namítnout, a to se závažnými důvody, že i nemluvně, ba dokonce kojeneček musí uskutečňovat psychologické přizpůsobení nevdomeho rázu, poněvadž zejména zvláštní charakter vlivů ze strany matky vede u dítěte ke specifickým reakcím. Tento argument se může odvolávat na nepochybné fakty, ale neobstojí, když uvážíme právě tak nepochybný fakt, že dvě děti téže matky mohou již záhy vykazovat opačný typ, aniž by bylo lze, by jen v nejmenším, dokázat nějakou zmluvu postoje matky. A kolik bych nechtěl za žádných okolností podceňovat tím nedozírný význam rodičovských vlivů, přesto tato zkušenost vede nutně k závěru, že rozhodujícího initele je třeba hledat v dispozici dítěte. To, že při co nejvyšší možné stejnosti vnějších podmínek se jedno dítě vyvíjí v první typ a druhé získává rysy typu druhého, lze asi konečně přičítat individuální dispozici. Mám přitom přirozeně na zřeteli jen typy případy, které se vyskytují za normálních podmínek. Za abnormních podmínek, tj. tam, kde jde o extrémní, a tudíž abnormní postoje matky, může být dítě vnuceno i realitě stejné zaměření násilně jejich individuální dispozice, která by přirozeně volila jiný typ, kdyby do toho rušivě nezasáhly abnormní vnější vlivy. Tam, kde dojde k takovému porušení typu podmíněnému vnějšími vlivy, se jedinec stává později v tšinou neurotickým a lze ho vyléčit jen tím, že se vytvoří zaměření, které mu přirozeně odpovídá.

Co se týká zvláštní dispozice, nejsem s tímto o ní říci nic než to, že existují zejména jedinci, kteří jsou buď schopni velmi snadno se přizpůsobit jedním, a ne druhým způsobem, anebo pro něž je výhodnější přizpůsobit se jedním, a ne druhým způsobem. Způsobují to přirozeně konečně fyziologické příčiny, jež jsou našemu poznání nedostupné. Že by mohlo jít o tyto příčiny, se mi zdá pravděpodobné. Už jsem zkušenost, že převrácení typu může podle okolností dokonce poškodit fyziologické zdraví organismu, poněvadž v tšinou způsobuje silné vyerpání.

## EXTROVERTNÍ TYP<sup>30</sup>

Pro přehlednost a jasnost znázornění je třeba i popisu tohoto i následujících typů rozlišovat psychologii v domě a nevedle domě. Budeme se proto v novat nejduvé popisu.

### OBECNÉ ZAMĚŘENÍ V DOMĚ

Jak je známo, orientuje se každý člověk podle údajů, které mu zprostředkovává vnější svět; vidíme však, že tomu tak může být více nebo méně významným i rozhodujícím způsobem. Jednoho člověka je fakt, že venku je chladno, ihned k tomu, že si oblékne svůj svrchník, zatímco druhý to pokládá za zbytečné, poněvadž má v úmyslu se otužovat. Jeden člověk obdivuje nového tenoristu, protože ho obdivuje celý svět, jiný jej neobdivuje, a to ne snad proto, že by se mu nelíbil, ale poněvadž je toho názoru, že to, co obdivují všichni, nemusí být ještě zdaleka hodno obdivu. Jeden člověk se podřizuje daným poměrům, protože - jak zkušenost ukazuje - nic jiného přece není možné, jiný člověk je však toho názoru, že když to tak šlo už tisíckrát, tak po tisíci prvé půjde o nový případ atd. První se orientuje podle daných vnějších skutečností, druhý si vyhrazuje názor, který se vkládá mezi ní a objektivně dané. Převážně-li tedy orientace na objekt a objektivně dané tak, že nejastější a nejdůležitější rozhodnutí a jednání nejsou podmíněna subjektivními názory, nýbrž objektivními poměry, mluvíme o extrovertním zaměření. Je-li toto zaměření habituální, pak mluvíme o extrovertním typu. Jestliže někdo myslí, cítí a jedná, jedním slovem žije tak, jak to *bezprostředně* odpovídá objektivním poměrům a jejich požadavkům, a to jak v dobrém, tak ve špatném smyslu, je extrovertní. Žije tak, že v jeho v domě hraje objekt jako determinující veličina z etelnější roli než jeho subjektivní názor. Jistě má i subjektivní názory, ale jejich determinující síla je menší než determinující síla vnějších podmínek. Nikdy proto také neokládá, že ve svém vlastním nitru narazí na nějaké nezávislé, absolutní faktory, poněvadž je zná jen venku. Jeho zájem podléhá epimétheovskému vnějšímu požadavku. Jistě se tak neděje bez boje, ale konec vždy dopadne ve prospěch vnější podmínky. Celé jeho v domě se dívá navenek, poněvadž vnější je vždy podstatně a rozhodujícím způsobem determinováno.

---

<sup>30</sup> Tamtéž.

Tato determinace mu však připadá tak významná proto, že ji odtud očekává. Z tohoto základního zaměření vyplývají také ikažící všechny zvláštnosti jeho psychologie, pokud nespoívají bu na primátu určitých psychologických funkcí, nebo na individuálních zvláštnostech.

*Zájmy a pozornost* sledují objektivní události, a to v první řadě události z nejbližšího okolí. Jsou to nejen osoby, ale i věci, jež upoutávají zájem. V souladu s tím se řídí i *jednání* podle vlivu osob a věcí. Vztahuje se přímo na objektivní data a určující činitele a lze ho z nich také ikažící vyerpávajícím způsobem vysvětlit. Jednání se vztahuje zřetelně na objektivní poměry. Pokud jednání není ve vztahu k podstatě prostředí pouze reaktivní, má vždy pouze jeden charakter, který je na reálné poměry aplikovatelný a nachází uvnitř hranic objektivně daného dostatečného a přiměřeného prostoru. Nemá žádné vážné tendence tyto hranice překročit. Totéž platí o zájmu: objektivní události mají téměř nevyperpatelné kouzlo, takže zájem normálně nikdy netouží po něčem jiném. Morální zákony jednání se kryjí s přislušnými požadavky společnosti, respektive se všeobecně platným pojetím morálky. Kdyby byl obecně platný názor jiný, byla by jiná i subjektivní morální vodítka, aniž by se tím něco změnilo na celkovém psychologickém habitu.

Tato přisná podmínkost objektivními faktory ovšem nikterak neznámá, jak by se snad mohlo zdát, úplné, nebo dokonce ideální přizpůsobení životním podmínkám. Extrovertnímu pohledu a chápání se ovšem takové *vpravení* (Einpassung) do objektivně daného musí jevit jako úplné přizpůsobení (Anpassung), nebo tomuto pohledu a chápání není vlastně jiné kritérium dáno. Z vyššího hlediska tím však vůbec není věno, že by objektivně dané bylo za všech okolností rovněž tím, co je normální. Objektivní podmínky mohou být z hlediska soudobě historického nebo místního abnormní. Jednotlivec, který je vpraven do těchto poměrů, sice spoluutváří a spoluprožívá abnormní způsob života tohoto prostředí, je však zároveň s celým svým prostředím v abnormní situaci ve vztahu k obecně platným zákonům života. Jednotlivec přitom ovšem může prospívat a vzkvétat, ale jen tak dlouho, než s celým svým prostředím zkrachuje na tom, že se prohřešil proti obecným zákonům života. Tento pád spoluprožije nutně se stejnou jistotou, s jakou byl předtím vpraven do objektivní danosti. Jde u něho o vpravení, ale ne o přizpůsobení, nebo přizpůsobení vyžaduje od člověka něco více než jen to, že spolu s ostatními hladce pluje právě existujícími podmínkami nejbližšího prostředí. (Odkazují zde na

Spittelerova Epiméthea.) Pízp sobení vyžaduje respektování on ch zákon , jež jsou obecn ější než místní a soudobé historické podmínky. Pouhé vpravení do objektivn ě daného p edstavuje omezení normálněho extrovertního typu.

Extrovertní typ vd ěí za svou „normalitu“ na jedné stran ě okolnosti, že je relativn ě hladce vpraven do daných pom ěr a nemá p ěirozen ě žádné jiné nároky, než vyplnit objektivn ě dané možnosti, tedy nap ěíklad dosáhnout povolání, které nabízí v daném míst ě a v dané dob ě slibné možnosti, nebo konat ě d ělat právt o, co okolí zrovna pot ěbuje a co od n ěj o ekává, nebo se zdržet všech novot, které nejsou v bec z ejmé ěi n ějak p ěkra ují o ekávání okolí. Na druhé stran ě má jeho „normalita“ ten následek, že extrovert p ěíliš málo p ěihlěží ke svým subjektivním pot ěbám a nutnostem, jež jsou rovn ěž skute ností. To je totiž jeho slabé místo, nebo ě tendence jeho typu sm ěje natolik navenek, že snadno není dostate n ěbrán z etel ani na ten nejhmataeln ější ze všech subjektivních fakt ě, jakým je stav t ěla; považuje ho za p ěíliš málo objektivní, za p ěíliš málo „vn ější“, takže už nedochází k uspokojování elementárních pot ěb, které je nezbytné pro fyzické zdraví. Následkem toho trpí t ělo ěi duše. Těto poslední okolnosti si ovšem extrovert všímá zpravidla málo, o to více ji však vněmá jeho blízké domácí prost ědí. Ztrátu rovnováhy za ěne poci ovat teprve tehdy, když se ohlásí abnormní t ělesné pocity.

Tuto hmataelnou skute nost nem ěže extrovert p ěehlědnout. Je p ěirozené, že ji pokládá za konkrětní ěa „objektivní“, nebo pro jeho mentalitu p ěece neexistuje nic jiného - u n ěho. U jiných to ěihned považuje za „vyměšlení“. P ěíliš extrovertní zam ěeněí se m ěže stát v ěi subjektu bezohledné ěi do tě míry, že se zcela ob ětuje takzvaným objektivním požadavk ěm, nap ěíklad neustálému zv ětšování obchodu, pon vadž jsou zde p ěece objednávky a protože se p ěece musí využít možnosti, které se objevily.

Nebezpe ěím extroverta je, že je vtahován do objekt ěa docela v nich ztrácí sebe sama. Funk ění (neurotické) nebo skute né t ělesné poruchy, které z toho vznikají, mají kompenza ní význam, nebo ě nutí subjekt k nedobrovolnému sebeomezení. Jsou-li symptomy funk ění, mohou svým zvláštěním charakterem symbolicky vyjad ovat psychologickou situaci, nap ěíklad u zp ěváka, jehož sláva dosáhne rychle nebezpe ěné výše, která ho sváděí k neúm ěrným výdaj ěm energie, selhávají náhle z neurotické inhibice vysoké tóny. U muže, který se dostal velmi rychle z velice skrovných za ěátk ě do zna n ěvlivného a slibného sociálněho postavení, se psychogenn ě objevěí všechny symptomy horské nemoci. Muž, který

se chce oženit se ženou, kterou zbožňuje a nesmírně přeceňuje, a ona má přitom velmi pochybný charakter, je postižena neurotickou křečivou, která její přinutí k tomu, aby se omezil na dva šálky mléka denně, jejichž konzumace si žádá pokaždé tři hodiny. Tím je úmyslně zamezeno, aby navštívil svou nevestu; místo se zabývá už tak jen výživou svého těla. Muž, jemuž pracovní zátěž už přerostla přes hlavu obchod, který svou vlastní zásluhou enormně rozšířil, je postižen neurotickými záchvaty žízně a jejich následkem propadá rychle hysterickému alkoholismu.

Zdá se mi, že daleko nejastější neurózou extrovertního typu je hysterie. Školský případ hysterie se vždy vyznačuje přehnaným raportem s osobami prostředí a právě tak charakteristikou zvláštností je tak kaimitativní vpravení se do poměrů. Základním rysem hysterické povahy je stálá tendence dlat se zajímavým a vyvolávat u okolí dojem. Korelátém toho je přislove ná sugestibilita, ovlivnitelnost jinými osobami. Zjevná extroverze se projevuje rovněž ve sdílnosti hysterika, která někdy zachází až do sdílování i fantastických obsahů, z nichž pochází látka hysterické lži. Hysterický „charakter“ je nejprve přehnutím normálního zaměření, pak je však komplikován kompenzačními reakcemi ze strany nevesty, které proti přehnané extroverzi nutí psychickou energii tělesnými poruchami k introverzi. Reakcí nevesty vzniká jiná kategorie symptomů, které mají spíše introvertní charakter. Sem patří především chorobně vystupovaná úmyslnost fantazie. Po této obecné charakteristice extrovertního zaměření se nyní budeme v novat popisu změn, jimiž jsou v důsledku extrovertního zaměření postiženy základní psychologické funkce.

## INTROVERTNÍ TYP<sup>31</sup>

### OBECNÉ ZAMĚŘENÍ V DOMÍ

Jak jsem již v úvodu k této kapitole rozvedl, odlišuje se introvertní typ od extrovertního tím, že se neorientuje převážně na objekt a na objektivně dané, nýbrž na subjektivní faktory. Ve zmíněné části kapitoly jsem mimo jiné uvedl, že u introverta se mezi vnějším objektem a jeho vlastními jednáními vkládá subjektivní názor, který zabírá uje tomu, aby jednání dostalo charakter odpovídající objektivně danému. To je přirozeně speciální případ, který byl uveden jen jako příklad a má sloužit jednoduchému znázornění. Zde musíme samozřejmě nalézt obecnější formulace.

Introvertní v domě sice vidí vnější podmínky, jako rozhodující však volí subjektivní determinantu. Tento typ se proto řídí oním faktorem vnímání a poznání, jenž představuje subjektivní dispozici, která přijímá smyslový podnět. Dvě osoby například vidí tentýž objekt, ale nevidí ho nikdy tak, že by oba obrazy o něm získané byly absolutně identické. Bez ohledu na rozdílnou ostrost smyslových orgánů a osobní rovnici existují často hluboké rozdíly ve způsobu a rozsahu psychické asimilace obrazu percepce. Zatímco extrovertní typ se tedy stále odvolává převážně na to, co k němu přichází od objektu, introvert se opírá převážně o to, co vnější dojem konsteluje v subjektu. V jednotlivém případě percepce může být rozdíl přirozeně velmi jemný, ale v úhrnu psychologické ekonomice se jeví v nejvyšší míře, a to ve formě *rezervátu já*, tj. výhradního postavení já při určování charakteru percepce. Rovnou zde předesílám, že názor, který bychť spolu s Weiningerem označovat toto zaměření jako sebelásku nebo jako zaměření autoerotické i egocentrické anebo subjektivistické i egoistické, pokládám za zásadně zavádějící a znehodnocující. Tento názor odpovídá předsudku extrovertního zaměření v její povaze introverta. Nesmíme nikdy zapomínat - a extrovertní názor na to až příliš často zapomíná - že veškeré vnímání a poznání je podmíněno nejen objektivně, ale i subjektivně. Světo existuje nejen o sobě a pro sebe, ale i tak jak se nám jeví. Ba nemáme dokonce v podstatě vůbec žádné kritérium, které by nám pomohlo k posuzování světa, který by byl pro subjekt neasimilovatelný. Kdybychom přehlíželi

---

<sup>31</sup> Tamtéž.



subjektivní faktor, znamenalo by to popírat velkou pochybnost o absolutní možnosti poznání. Tím bychom se ocitli na cestě onoho jalového a bezduchého pozitivizmu, jenž znešval p elom našeho století, a dostali bychom se tím i do oné intelektuální domýšlivosti, která je p edch dkyní citové surovosti a právě tak zabeďného jako arogantního násilnictví. P ece ováním objektivní poznávací schopnosti vyt s ujeme význam subjektivního faktoru, zkrátka význam subjektu v bec. Sle co je subjekt? Subjekt je lov k, my jsme subjekt. Je chorobné zapomínat, že poznání má subjekt a že v bec neexistuje žádné poznání, a tudíž ani pro nás žádný sv t, kde by jediný lov k ne ekl: „Já poznávám“ ímž už ale vyslovuje subjektivní omezenost veškerého poznání. Totéž platí pro veškeré psychické funkce: všechny mají subjekt, který je tak nezbytný jako objekt.

Pro naše nyn jší extrovertní hodnocení je charakteristické, že slovo „subjektivní“ n kdy zní tém jako pokárání, v každém p ípad však jako „jenom subjektivní“ znamená nebezpe nou zbra , navádí strefovat se do toho, kdo není beze zbytku p esv d en o absolutní nad azenosti objektu. Musíme si proto být jasn v domi toho, co se v tomto zkoumání míní výrazem „subjektivní“. Jako subjektivní faktor ozna uji onu psychologickou akci nebo reakci, jež se slu uje s ú inkem objektu v novou psychickou skutkovou podstatu, v novou psychickou skute nost. Jelikož tedy subjektivní faktor z stává od nejstarších dob a u všech národ Zem sám o sob do zna n velké míry identický - pon vadž elementární vjemy a poznatky jsou tak íkajíc všude a za všech dob tytéž - je tento faktor právě tak pevn zd vodn nou realitou jako vn jší objekt. Kdyby tomu tak nebylo, nemohlo by se v bec hovo it o n jaké trvalejší a v podstat se nem nící skute nosti a dorozum ní s tradicemi by bylo nemožné. V tomto ohledu je proto subjektivní faktor n co právě tak trvale daného jako rozloha mo e a zemský polom r. Potud si i subjektivní faktor íní nárok na veškerou vážnost a d ležitost veli iny, která ur uje sv t a kterou nelze nikdy a nikde vylou it ze z etele. Tento faktor je jiným sv tovým zákonem a kdo se opírá o n j, opírá se o zrovna tolik jistoty, o zrovna tolik trvání a platnosti jako ten, kdo se odvolává na objekt. Avšak tak jako objekt a objektivn dané nez stávají stále tytéž, pon vadž podléhají pomíjejícínosti a nahodilosti, tak i subjektivní faktor podléhá prom nlivosti a individuální nahodilosti. A tím je i jeho hodnota jen relativní. P ílišný rozvoj introvertního stanoviska ve v domi nevede totiž k lepšímu a platn jšímu užití subjektivního faktoru, nýbrž k um lé



subjektivizaci v domí, již nelze ušetřit výtky, že jde o něco „jen subjektivního“. Vzniká tím jakýsi protějšek k desubjektivizaci v domí u p ehnaneho extrovertního zamění, které si zaslouží Weiningerovo označení „misautické“.

Jelikož se introvertní zamění opírá o obecně existující, svrchovaně reálnou a absolutně nezbytnou podmínku psychologického p izp sobení, jsou takové výrazy jako „philautické“ (vyznačující se sebeláskou), „egocentrické“ a podobně nemístné a zavrženíhodné, nebo navozují p edsudek, že jde vždy jenom o milé já. Nic by nebylo nesprávnějšího než takováto domněnka. Setkáváme se s ní však často, když zkoumáme soudy extrovertů o introvertech. Nechtěl bych tuto chybu ovšem vůbec popisovat individuálnímu extrovertovi, ale spíše bych ji pí etl na vrub souasnému obecně platnému extrovertnímu názoru, který se neomezuje na extrovertní typ, nýbrž je zastoupen ve stejné míře druhým typem, a to do značné míry proti němu samému. Introvertovi se pak dokonce oprávněně vytýká, že je nevinný své vlastní povaze, zatímco extrovertovi alespoň to nelze vyítat.

Introvertní zamění se v normálním p ípadě ídí podle psychické struktury, která je v zásadě dána d i ností a je velice inou, jež je subjektu vlastní. Nelze ji však vůbec ztotožňovat s já subjektu, což by se d lo shora zmíněnými označeními, nýbrž tato velice iná je psychickou strukturou subjektu, jež p edchází veškerý vývoj já. Subjekt, který je ve skutečnosti základem, totiž vlastní bytostné Já, je daleko rozsáhlejší než já, poněvadž zahrnuje i nev domí, zatímco já je v podstatě st edem v domí. Kdyby bylo já identické s vlastním bytostným Já, bylo by nemyslitelné, pro čm žeme někdy vystupovat ve snech ve zcela jiných formách a významech. Pro introverta je tedy jistě p ízna nou zvláštností, že v d sledku zrovna tak vlastního sklonu jako obecného p edsudku zam ũje své já se svým vlastním bytostným Já a povyšuje já na subjekt psychologického procesu, ímž provádí právní shora zmíněnou chorobnou subjektivizaci svého v domí, která ho odcizuje objektu.

Psychická struktura je totožná s tím, co Semon označil jako *mnémé* a co jsem já označil jako *kolektivní nev domí*. Individuální bytostné Já je částí nebo výezem i reprezentantem určité kategorie psychologického procesu, která je všudyp ítomná a p íslušně odstupovaná ve všech živých bytostech a je rovněž každé z nich vždy znovu vrozena. Vrozený zp sob *jednání* je odpradávně označován jako *instinkt*. Navrhl jsem označovat vrozený zp sob nebo formu psychologického pojímání objektu jako *archetyp*. Mohu asi p edpokládat, že je

známo co lze chápat pod termínem instinkt. Jinak je tomu s archetypy. Rozumím pod nimi totéž, co jsem s odvoláním na Jacoba Burckhardta označil jako „praobraz“. Archetyp je symbolická formule, která funguje všude tam, kde buď ještě neexistují žádné v domé pojmy, nebo nejsou z vnitřních nebo vnějších příčin vbec možné. Obsahy kolektivního nevdomí jsou ve vdomí zastoupeny jako typické sklony a způsob soby vnímání a chápání. Individuum je zpravidla pojímáno jako závislé na objektu, a to v podstatě nesprávně, nebo pocházejí z nevdomé struktury psyché a způsob sobením objektu jsou jen spouštěny. Tyto subjektivní sklony a způsob soby vnímání a chápání jsou silnější než vliv objektu, jejich psychická hodnota je vyšší, takže se nadřazují všem vlivům a dojmům. Jako se introvertovi zdá nepochopitelné, proč má být rozhodující vždy objekt, tak zůstává extrovertovi záhadou, proč má být subjektivní hledisko nadřazeno objektivní situaci. Dospívá nevyhnutelně k domněnce, že introvert je buď domýšlivý egoista, nebo doktrinářský fanatik. V poslední době by došel k hypotéze, že introvert je pod vlivem nevdomého mocenského komplexu. Introvert vychází tímto extrovertnímu předsudku nepochybně s tím, že svým rozhodným a silně zobecňujícím způsobem vyjadřování budí dojem, jako by předem vyloučil každý jiný názor. Navíc již sama rozhodnost, nepružnost a strnulost subjektivního úsudku, který je a priori nadřazen všemu objektivně danému, by mohly stačit k navození dojmu silné egocentrickosti. Introvertovi v tšinou proti tomuto předsudku chybí správný argument: neví totiž o nevdomých, ale naprosto všeobecně platných předpokladech svého subjektivního úsudku nebo svých subjektivních vjemů. Podle stylu doby hledá směr navenek, a ne za svým vdomím. Je-li dokonce poněkud neurotický, znamená to více i méně úplnou nevdomou identitu já s jeho vlastním bytostným Já, čímž je bytostné Já snižováno ve svém významu na nulu a já naproti tomu nezmará bytí. Nepochybná a svobodná síla subjektivního faktoru je pak vtlačována do já, čímž se vytváří nesmírný mocenský nárok a tak ka pošetilá, dťinská egocentrickost. Každá psychologie, která redukuje podstatu člověka na nevdomý mocenský pud, se rodí z této vlohy. Mnoho nechtůností u Nietzscheho dťkuje například za svou existenci subjektivizací v domí.

## ZAMĚNĚNÍ NEV DOMÍ

Dominující postavení subjektivního faktoru ve v domí znamená podhodnocování objektivního faktoru. Objekt nemá ten význam, který by mu měl vlastně přisloužet. Tak jako u extrovertního zaměnění hraje objekt příliš velkou roli, u introvertního zaměnění znamená příliš málo. V té míře jak se v domí introverta subjektivizuje a přikládá nevhodný význam já, je v ní objektu zaujímana pozice, která je natrvalo zcela neudržitelná. Objekt je velmiinou, která má nepochybnou moc, zatímco já je cosi velmi omezeného a pomíjivého. Jiné by bylo, kdyby v ní objektu vystupovalo bytostné Já. Bytostné Já a svěť jsou souměřitelné velmiinou, proto má normální introvertní zaměnění právě takové existenci oprávnění a platnost jako normální extrovertní zaměnění. Převzalo-li však nárok subjektu jeho já, vzniká přirozeně jako kompenzace nevdomé posílení vlivu objektu. Tato změna se projevuje tím, že přes mnohdy tak jako ke ovité úsilí zajistit já přehalu, vyvíjí objekt a to, co je objektivně dané, velmi silný vliv, jenž je o to nepřekonatelnější, jak se zmocňuje individua nevdomé, a tím se neodolatelně vnucuje v domí. V důsledku nedostatečného vztahu já k objektu - chytání ovládat totiž není žádným přizpůsobením - vzniká v nevdomí kompenzační vztah k objektu, který se ve v domí uplatňuje jako absolutní a nepotlačitelná vazba na objekt. Čím více se já snaží zajistit všechny možné svobody a chce být nezávislé, nadázené a bez závazků, tím více se dostává do otroctví objektivně daného. Svoboda ducha je spoutána postupnou finanční závislostí, bezstarostnost jednání se stírá se strachem hrouť před ve stejným míním, morální přehala se dostává do bahna méně cenných vztahů, radost z ovládnutí končí žalostnou touhou být milován.

Nevdomí zajišťuje v první řadě vztah objektu, a to takovým způsobem, který je s to co nejdříve klidně zničit iluze moci a fantazie o nadázenosti v domí. Objekt dostává dimenze, které přes v domé snižování vzbuzují úzkost. V důsledku toho se já ještě usilovně snaží o oddělení od objektu a jeho ovládnutí. Nakonec se já obklopuje doslovným systémem pojistek (jak to výstižně vyložil A. Adler), které se snaží zachovat alespoň klamnou představu nadázenosti i přehaly. Tím se však introvert úplně odděluje od objektu a zcela se vyerpává v obranných opatřeních na jedné straně a v bezvýsledných pokusech imponovat objektu a prosadit se na straně druhé. Tyto snahy jsou však neustále mačeny vlivy a dojmy, jež na nás působí z objektu a jsou neodolatelné. Objekt

mu proti jeho v li vytrvale imponuje, vyvolává v n m ty nejnep íjemn jší a nejtrvalejší afekty a pronásleduje ho na každém kroku. Musí neustále vynakládat obrovskou vnit ní práci, aby byl s to „udržet se“ a nepodlehl. Proto je typickou formou neurózy *psychastenie*, nemoc, která se vyzna uje jednak velkou senzitivitou, jednak velkou unavitelností a chronickou únavou.

Z analýzy osobního nev domí vyjde najevo spousta mocenských fantazií spojených se strachem p ed siln oživenými objekty, jimž introvert také vskutku snadno podléhá. Ze strachu z objekt se totiž vyvíjí zvláštní zbab lost v uplat ování se nebo prosazování svých názor , nebo introvert se bojí zesíleného vlivu objektu. Bojí se p sobivých afekt j jiných lidí a st ží se dokáže ubránit strachu, že se ocitne v cizím vlivu. Objekty mají totiž pro n j kvality, které vzbuzují strach a jsou mocné; introvert sice není s to tyto kvality na objektech v dom pozorovat, ale domnívá se, že je vnímá svým nev domím. Pon vadž jeho v domý vztah k objektu je relativn vyt sn n, vede tento vztah nev domím, kde je zatížen jeho kvalitami. Tyto kvality jsou p edevším infantiln archaické. V d sledku toho se jeho objektový vztah stává primitivním a získává všechny zvláštnosti, jež charakterizují primitivní objektový vztah. Je tomu potom tak, jako by objekt m l magickou moc. Nezvyklé, nové objekty vzbuzují strach a ned v ru, jako by skrývaly neznámá nebezpe í. Tradi ní známé objekty jsou p ipoutány k jeho duši jako neviditelnými vlákny, každá zm na se projevuje rušiv , ne-li p ímo nebezpe n , nebo se zdá, že znamená magické oživení objektu. Ideálem se stává osam lý ostrov, kde se hýbe jen to, emu lov k dovoluje se hýbat.

## „NEP IZP SOBENÝ“ ŽIVOTNÍ STYL<sup>32</sup>

Jako ukázkou nedostate něho p izp sobení lze uvést p ípad muže, t icát níka, který vždy v poslední chvíli unikal p ed ešením svých problém . M l p ítele, jemuž ale nikdy p íliš ned v oval, a jejich vztah proto nikdy nebyl dobrý. P átelství za takových podmínek nem že vzkvétat, protože ten druhý cítí ve vztahu nap tí. Tento muž vlastn nem l žádné opravdové p átele, p estože se znal s celou adou lidí. Nezajímal se o druhé natolik, aby se s nimi sp átelil. Ve skute nosti nepobýval ve spole nosti druhých rád a nikdy v takových situacích nehovo il. Vysv tloval to tím, že ve spole nosti druhých ho nikdy nic nenapadá, a proto nemá, co by íkal.

Muž byl velmi ostýchavý. M l r žovou ple a ob as z ervenal v obli eji, když mluvil. Pokud dokázal svou stydlivost p ekonat, hovo il pom rn dob e. Pot eboval jen pomoc prostou jakékoli kritiky. Nebyl p íliš oblíbený a cítil to, což zvyšovalo jeho nechu hovo it s druhými. Jeho životní styl se vyzna oval tím, že ve vztazích s ostatními strhával pozornost na sebe.

Vedle spole enského života je nejpodstatn jší otázkou zam stnání. Muže provázela ustavi ná obava, že by mohl ve své práci selhat, a proto ve dne v noci studoval a býval p epracovaný. Vinou p epracovanosti pak byl neschopen pracovat a nemohl dostat povinnostem svého zam stnání.

Jestliže porovnáme p ístup našeho klienta ke zmín ným prvním dv ma životním úkol m, zjistíme, že se vždy vlastní vinou dostával pod tlak. To bývá známka silných pocit mén cennosti; podce oval se a pokládal druhé lidi a nové situace za nep átelské. Jednal, jako by žil v nep átelském území.

Nyní už máme dostatek informací, abychom si p edstavili klient v životní styl. Vidíme, že chce postoupit vp ed, ale zároveň se brzdí, protože se bojí porážky. Jako by stál p ed propastí, vyvíjí velké úsilí a je po ád napjatý; da í se mu postoupit vp ed, ale jen za jistých podmínek a s tím, že by rad ji z stal doma a nemusel být s jinými lidmi.

T etí otázkou, na níž muž narazil a jde o v c, na kterou není dob e p ipravena v tšina lidí -, byl problém lásky. ínilo mu potíže navazovat vztahy se ženami. Cítil, že by cht l milovat a oženit se, ale kv li pocitu mén cennosti se této vyhlídce p íliš obával. Nebyl schopen dokázat to, po em toužil. Jeho chování i

---

<sup>32</sup> A. Adler, Porozum ní životu, Praha 1999.

celkový postoj vidíme obsažený ve slovech: „Ano... ale!“ Zamilovával se do jedné dívky za druhou. To se pochopitelně často stává neurotikům, nebo dvě ženy jsou svým způsobem méně než jedna; tato pravda vrhá jistě světlo na důvody, které jsou základem tendence k polygamii nebo chození s více partnery najednou.

Jaké jsou příčiny uvedeného životního stylu? Individuální psychologie se je pokouší analyzovat. Tento muž si, stejně jako každý z nás, vytvořil svůj životní styl v průběhu prvních čtyř až pětiletého života. Tehdy se musela udát nějaká tragédie, která jej hluboce zasáhla, a proto je třeba po takové tragédii pátrat. Něco ho přimělo, aby se přestal zajímat o druhé, a vyvolalo v něm dojem, že život není nic než jeden velký problém a že je vlastně lepší vůbec se nesnažit než se pořád dostávat do složitých situací. Záměrem být opatrný, váhavý a hledal způsob, jak se v něm vyhýbat.

Narodil se jako první dítě. O významnosti této pozice jsme už hovořili; ukázali jsme, jak hlavní problém pro nejstarší dítě vzniká z toho, že jsou po jistý čas středem pozornosti a potom jsou ze svého prominentního postavení vystraněny, když se narodí další sourozenec, který se zdá být preferován namísto nich. V celém případě, kdy jsou lidé stydliví a bojí se postupovat vpřed, zjistíme, že u kořene tohoto jejich postoje leží přesvědčení, že někdo jiný je oblíbený na jejich úkor. Také v našem případě není těžké zjistit, že jádro problému tkívá právě zde.

## METODY DIAGNÓZY

Často se stává pacienta v ordinaci zeptat: „Narodil/a jste se jako první, druhé, nebo třetí dítě?“ Tím získáme veškerá potřebná vodítka. Také můžeme použít úplně jinou metodu: můžeme pátrat po nejranějších vzpomínkách, o nichž bude podrobněji pojednávat příští kapitola. Jde o prospěšnou metodu, nebo první vzpomínky a obrazy jsou součástí vývoje raného životního stylu, který jsme označili jako prototyp. Když lidé mluví o svých raných vzpomínkách, setkáváme se se skutečnou součástí jejich prototypu. Při pohledu nazpět si každý z nás pamatuje určitě v cíli a to, co zůstává v paměti zachováno, je opravdu vždy podstatné.

Existují psychologické školy, které vycházejí z opačného předpokladu: věří, že nejpodstatnější je to, co lidé zapomněli. Mezi těmito dvěma názory ale



vlastn není velký rozdíl. Lidé si možná dokážou vybavit své v domé vzpomínky, ale neví, co znamenají - nevidí jejich spojitost se svým souasným jednáním. Výsledek je tudíž stejný bez ohledu na to, zda zdrazujeme skrytý nebo zapomenutý význam v domých vzpomínek nebo význam vzpomínek nevdomých.

Popisy raných vzpomínek nám mohou leccos osvítit. Klient vám například poví, že když byl malý, šla s ním a mladším bratrem matka nakupovat. Vybaví si sebe a mladšího bratra. Okamžitě z toho poznáme, že pro něj bylo důležité, že měl mladšího bratra. Nechte ho hovořit a můžete vám představit situaci podobnou té, kterou popisoval jistý muž: vzpomínal, jak byli celá rodina nakupovat a rozpršelo se. Matka jej vzala do náruče, ale pak se podívala dolů na mladšího bratra, jeho postavila zas na zem a shýbla se pro toho menšího. Můžeme si tedy představit muž v životní styl - žil se stálým očekáváním, že bude dána přednost komu jinému. Lze pak chápat, proč nebude moci mluvit ve společnosti druhých: bude se pořád rozhlížet, zdali se ho někdo nesnaží odstranit stranou. Totéž platí o přátelství: vždycky si bude myslet, že jeho přítel dá přednost komu jinému, a proto nebude nikdy schopný vybudovat opravdové přátelství. Bude předehnaně podezřivý a bude pátrat po drobnostech, které by si mohl vyložit jako zradu i odmítnutí.

Můžeme také vidět, jak se prožitý pocit tragédie postavil do cesty pocitu sounáležitosti. Muž vzpomínal, jak matka nesla v náruči mladšího bratra, a usoudil, že menší sourozenec měl více matiny pozornosti než on. Je přesvědčený, že mladší bratr je přednostován, a všude pro to hledá doklady. Je rozhodnutý se ve své pravdě utvrdit, takže je pod neustálým tlakem - vždy mu dává nesmírné problémy něho dosáhnout, když je preferován někdo jiný.

Jako jediné vhodné řešení připadá takto podezřivým lidem naprostá izolace, v níž nemusí nikomu konkurovat a stanou se takříkájící jedinou bytostí na světě. Takové děti nikdy skutečně fantazírují o tom, že celý svět zasáhla katastrofa a ony jediné přežily, takže je nikdo nemůže oklamat. Vidíme, jak zkoušejí všechny možnosti, jak se povzbudit, ale nejdí se přitom pravidly logického uvažování, zdravého rozumu nebo pravdy - spíše se drží své podezřivosti i soukromé logiky. Žijí v soukromém světě a mají soukromou představu úniku. Chybí jim jakékoli spojení s druhými a neprojevují o druhé žádný zájem; nelze je však vinit, neboť víme, že jejich duševní procesy nejsou „normální“.



## ROZVÍJENÍ POCITU SOUNÁLEŽITOSTI

Naším úkolem je podobným lidem pomáhat, aby si rozvinuli takový pocit sounáležitosti, jaký má sociálně dobře postavený jedinec. Jak to udělat? Velkou nesnází u lidí s tímto způsobem chování představuje jejich sklon přepínat se a snaha potvrzovat si své zafixované představy. Není proto možné jejich představy změnit, pokud nejak nepronikneme do jejich osobnosti a nezpochybníme jejich předsudky. Máme-li toho dosáhnout, je nutné uplatňovat profesionalitu a souasně takt. Nejlepší je, když poradce nemá k pacientovi bližší vztah ani o něj nejeví hlubší zájem. Pokud by se ho pacient v případě přímého týkal, zjistí, že jedná ve svém vlastním zájmu, a nikoli v zájmu pacienta. Pacient si toho všimne a začne být podezřívavý.

Je důležité zmenšit pacientovy pocity méněcennosti. Nelze je zcela vyrušit a také o to neusilujeme, protože pocity méněcennosti se mohou stát užitečným základem, na němž je možné dále stavět. Nám jde o to, změnit pacientovy cíle. Jak jsme viděli, cílem pacienta je únik vyvolaný tím, že byla dána přednost někomu jinému, a právě s tímto komplexem představ musíme pracovat. Je nutné zmenšit jejich pocity méněcennosti tím, že jim ukážeme, že sami sebe podceňují. Lze jim ukazovat chyby v jejich jednání a vysvětlovat jim jejich sklon dostávat se pod přílišný tlak, jako kdyby stáli před hlubokou propastí nebo se pohybovali po nepřátelském území a žili v ustavičném nebezpečí. Můžeme jim ukazovat, jak jim strach, že druzí mohou být lepší, brání v tom, aby podali svůj nejlepší výkon a učinili co nejlepší dojem.

Kdyby takový člověk uměl zahrát roli hostitele na oslavě, který se ujišťuje, že se jeho hosté dobře baví, kdyby k nim byl nepřátelský a měl na paměti jejich zájem, nesmírně by mu to pomohlo. Ale v běžném společenském životě vidíme, že se nebaví, nemá konstruktivní nápady, a proto říká: „Ostatní jsou hloupí - neumím je ocenit a jsou pro mě nezajímaví.“ U lidí s takto falešnými představami tkví potíže v tom, že nenahlížíjí svoji situaci, protože se spoléhají na soukromou logiku a chybí jim pohled zdravého rozumu.

## PEKONÁVÁNÍ DEPRESE A STRACHU

Podívejme se nyní na další specifický případ - případ muže pronásledovaného depresemi. Deprese představují velice častou nemoc, ale jsou léčitelné. Ilovka se sklony k depresi lze určit už velmi záhy v životě. Iada d tívě svém přístupu k novým podmínkám jeví známky toho, že trpí depresí.

Zmíněný muž měl za sebou asi deset záchvatů deprese, které se objevily vždy poté, co nastoupil do nového zaměstnání. Dokud vykonával dobře známou práci, mohl by být označen za skoro „normálního“, s tou výhradou, že nerad chodil mezi lidmi a chtěl druhé ovládat. Tyto vlastnosti způsobily, že neměl žádné přátele a ve svých padesáti letech zůstával stále svobodný.

Zaměťme pozornost na jeho dětství, abychom mohli poznat jeho životní styl. Muž býval jako dítě přecitlivělý a hádavý, ovládal své starší sourozence tím, že zdrazoval své bolesti a slabiny. Vyprávěl, jak si jednoho dne hrály na pohovce, když mu byly asi čtyři roky, a on z ní všechny ostatní děti shodil na zem. Když mu teta vyhubovala, řekl jí: „Tím, že mi to vyřítáš, jsi mi zkazila celý život!“

Takový byl jeho životní styl - vždy se snažil ovládat druhé, stále si stěžoval na svou slabost a na to, jak silně trpí. Tato vlastnost vedla v pozdějším životě k depresím, které jsou samy o sobě projevem slabosti. Mnoho depresivních pacientů používá taková tatož slova: „Celý můj život je na nic. Ztratil jsem všechno.“ Nezdá se, že jde o ty, kteří bývali rozmazlováni, ale později hýkáni přestalo, což ovlivnilo jejich životní styl.

Lidé v tšinou mají sklon propadat strachu. Když se tato bojácnost projevuje v sociální situaci, představuje jednu z nejčastějších příčin špatného sociálního přizpůsobení. Jeden muž z aristokratické rodiny se nikdy nechtěl sám namáhat a přál si, aby ho podporovali a opeřovali druzí. Zdál se slabý a pochopitelně nebyl schopen najít si práci. Jeho bratři se na něj zlobili: „Jsi tak hloupý, že si ani nedokážeš najít práci. Niemu nerozumíš.“ Muž zareagoval po svém: začal pít. Za několik měsíců se z něj stal notorický alkoholik a byl poslán na dvouleté léčení.

Léčba mu pomohla, ale nepřinesla trvalejší užitek, protože byl poslán zpět do života bez jakékoli přípravy. I když byl z proslulé rodiny, nebyl schopen získat jinou práci než jako nekvalifikovaný dělník. Brzy začal mít halucinace. Objevoval se před ním muž, který ho provokoval a mučil, takže nemohl

pracovat. Například nemohl pracovat proto, že byl alkoholik, pak proto, že trpěl halucinacemi. Z toho vidíme, že nestačí alkoholiky jen odnaučit pít; musíme najít a napravit chyby jejich životního stylu. Tento muž byl jako dítě rozmazlován a stále chtěl, aby mu někdo byl oporou. Nebyl připravený pracovat samostatně.

Všemi těmi je třeba pomáhat, aby byly samostatné; to je možné jedině tehdy, pokud pochopí chyby svého životního stylu. V našem případě si muselo dítě osvojit, jak dlat nějakou užitečnou práci, aby se pak nemuselo stydět před svými bratry a sestrami.

## OSOBNOST<sup>33</sup>

Lidé jsou stejní, protože sdílejí postavení člověka a jeho vlastní existenciální rozpory; jsou jedineční ve specifickém způsobu, kterým řeší svůj lidský problém. Pro postavení člověka je sama o sobě charakteristická neomezená rozličnost osobností.

Osobností rozumím totalitu zrozených a získaných psychických vlastností, které charakterizují jedince a vytvářejí jedinečnost tohoto jedince. Rozdíl mezi zrozenými a získanými vlastnostmi odpovídá vcelku rozdílu mezi temperamentem, nadáním a konstitucionálními psychickými kvalitami na jedné straně a charakterem na straně druhé. Zatímco rozdíly temperamentu jsou pro etiku bez významu, tvoří charakterové rozdíly vlastní problém etiky, ukazují stupeň úspěšnosti jedince v umění žít. Abychom vyloučili nedorozumění, pokud jde o pojmy „temperament“ a „charakter“, za krátkým výkladem pojmu „temperament“.

### TEMPERAMENT

Hippokrates rozlišoval čtyři temperamenty: cholerický, sanguinický, melancholický a flegmatický. Sanguinický a cholerický temperament jsou způsobem reakce charakterizované snadnou vzrušivostí a rychlou změnou zájmu. Zájem je u sanguiniků slabý, u choleriků silný. V protikladu k tomu se flegmatický a melancholický temperament vyznačuje sice neúnavnou, ale pomalou vzrušivostí zájmu; zájem je u flegmatiků slabý, u melancholiků silný. Hippokrates chápal tyto různé způsobem reakce ve spojitosti s různými somatickými zdroji. (Zajímavé je zjištění, že v lidovém podání se uchovaly jen negativní stránky těchto temperamentů: dnes znamená cholerický tolik jako lehce podrážděný, melancholický jako zkrúšený, sanguinický jako přehnaně optimistický a flegmatický jako příliš pomalý.) Tyto kategorie temperamentu byly až po Wundta používány v tšinou badatelů. Nejdležitější moderní způsob rozdělení různých temperamentů pochází od Junga, Kretschmera a Sheldona.

Významu dalších výzkumů v této oblasti nemělo být pochyb, zvláště pokud jde o vzájemné vztahy mezi temperamentem a somatickými procesy. Nezbytně

---

<sup>33</sup> Erich Fromm, *Člověk a psychoanalýza*, Praha 1967.

nutná je ovšem jasná diferenciace mezi charakterem a temperamentem, protože zám na obou těchto pojme bránila pokroku v charakterologii stejně jako ve zkoumání temperamentu.

Temperament souvisí se způsobem reakce, je podmíněn konstitucí a je nemenný. Naproti tomu charakter se formuje v zásadě zážitky, zvláště v mládí; je do určitého stupně proměnný poznatky a novými zážitky. Jestliže má například kdo cholericke temperament, pak reaguje „rychle a silně“. Ale to, na co rychle a silně reaguje, závisí na způsobu jeho zaujetí, na jeho charakteru. Produktivní, spravedlivý, láskyplný člověk bude reagovat rychle a silně, jestliže miluje, jestliže je pobouřen nespravedlností nebo jestliže na něj udělá dojem nová idea. Jestliže se jedná o sadistický a destruktivní charakter, bude reagovat rychle a silně ve své destruktivní zlobě nebo ve své krutosti.

Zám na mezi temperamentem a charakterem měla pro etiku vážné důsledky. Zdá se, že rozdíl v temperamentu, je to pouze v cí subjektivního vkusu. Avšak rozdíl v charakteru mají eticky zcela základní význam. Tuto otázku můžeme objasnit například: Göring a Himmler byli různých temperamentů. První z nich byl cyklotymní typ, druhý schizotymní. Kdo se cítil být přitahován cyklotymním temperamentem, mohl z hlediska svého vkusu shledávat Göringa „sympatičtější“ než Himmlera, nebo naopak. Pokud šlo o jejich charakter, měli však oba jednu společnou vlastnost: byli to ctižádostiví sadisté. Z etického hlediska byli oba stejně špatní. Naopak by mohl někdo mezi produktivními charaktery dávat přednost cholerickemu před sanguinickým; ale takový úsudek by nebyl úsudkem o hodnotě těchto dvou lidí.

Při používání pojmu temperamentu C. G. Junga „introvertní“ a „extrovertní“ pozorujeme iasto tutéž záměnu. Ti, kteří dávají přednost extrovertním, popisují introvertní jako ochromené a neurotické; druzí, kteří dávají přednost introvertním, popisují extrovertní jako povrchní, ploché a nestálé. Chyba tkví v tom, že se tu srovnává „dobrý“ člověk jednoho temperamentu se „špatným“ jiného temperamentu a rozdíl v hodnotě se připisuje rozdílu temperamentu.

Je evidentní, že zám na temperamentu a charakteru musela ovlivnit etiku. Ztratila celé rasy, jejichž převládající rysy temperamentu se liší od našich; na druhé straně podpořila relativismus tím, že předpokládala, že charakter je právě tak v cí vkusu jako temperament.

Abychom se mohli zabývat etickou teorií, musíme se zabývat pojmem charakteru, který je souasně subjektem etického posuzování a objektem

etického vývoje člověka. Je třeba se osvobodit od tradičních záměrů, které se v tomto případě koncentrují na diferenciaci dynamického behavioristického pojmu charakteru.

## CHARAKTER

### Dynamické pojetí charakteru

Charakterové rysy byly a jsou pojímány behavioristicky orientovanými psychology tak, jako by byly synonymní se způsobem chování. Tím je charakter definován jako „způsob chování, které charakterizuje určité individuum“, zatímco jiní autoři jako William McDougall, R. G. Gordon a Kretschmer kladli důraz na snahový a dynamický prvek charakterových rysů.

Freud rozvinul nejen první, ale také nejdůležitější a nejpronikavější učení o charakteru jako systému snah, které určují chování, s nimiž nejsou identické. Pro ocenění Freudova dynamického pojetí charakteru je nezbytné srovnání mezi způsobem chování a charakterovými rysy. Způsob chování je jednání, které má být pozorováno nikým tím. Tak například by byl způsob chování „odvaha“ definován jako chování zaměřené k dosažení určitého cíle, přičemž se člověk nedá odstrašit ohrožením svého pohodlí, svobody nebo vlastního života. Spokojivost by mohla být definována jako způsob chování, které směřuje k ušetření peněz nebo jiné materiální hodnoty. Když se ale ptáme po motivech, zvláště po podvědomých motivech takového způsobu chování, přijdeme k závěru, že jeden a týž určitý druh chování skrývá četné a hluboce odlišné charakterové rysy. Odvážné chování má být motivováno ctižádostí, takže někdo nasadí v určitých situacích svůj život v touze být obdivován; podnětem odvahy má být sebevražedný pud, který někoho nutí vystavovat se nebezpečí, protože mu v domě nebo navenku nezáleží na životě a chce zničit sám sebe. Dále má být vlastní přímou nedostatek jakékoli představitosti, takže někdo jedná odvážně, protože si neumí představit nebezpečí, které ho ohrožuje. A konečně má být odvaha chováním, které spočívá na hluboké oddanosti ideji nebo cíli, pro které člověk jedná. V tštinou je tato motivace považována za základ odvahy. Vidno povrchní, je chování ve všech případech stejné přes odlišnost motivů. Říkám „povrchní“ proto, že kdo se přesně dívá, zjistí, že odlišnost motivace podmiňuje také jemné rozdíly v chování. Důstojník v bitvě

se bude například v různých situacích zcela rozdílně chovat podle toho, je-li motivem jeho odvahy oddanost myšlence spíše než ctižádost. V prvním případě by v určitých situacích neútočil, kdyby riziko nestálo v žádném poměru k dosažitelnému taktickému cíli. Jestliže je ale marnivý, pak ho tato vášeň může uinit slepým vůči všem nebezpečím, které jeho a jeho vojákům hrozí. V tomto případě by byla jeho „odvaha“ ovidně velmi pochybnou ctností. Jako druhý příklad jsem uvedl spovinnost. Někdo může být spovinný, protože je lakomý, přičemž se pak spovinně stává bez ohledu na skutečnou potřebu samou element. I zde působí motivace určité rozdíly v chování samotném. V prvním případě by byl dotyčný naprosto schopen rozlišit situaci, ve které je spovinně nutné, od jiné, kdy je chytřejší peníze vydat; v druhém případě bude bez ohledu na objektivní potřebu spovinně. Další faktor, který je určován růzností motivace, se ukazuje v možnosti chování předvídat. Od „odvážného“ vojáka, který je ctižádostivý, můžeme očekávat, že bude odvážný jen tehdy, dojde-li jeho odvaha uznání. Od vojáka, který je odvážný z oddanosti k věci, můžeme očekávat, že jeho chování sotva ovlivní otázka, zda jeho odvaha dojde uznání nebo ne.

Freudovo učení o snahové povaze charakterových rysů stojí v souvislosti freudovským pojmem nevdomé motivace. Freud rozpoznal to, co velcí romanopisci a dramatici od pradávna viděli: že totiž - jak to formuluje Balzac - přičemž výzkumu charakteru „máme co dělat se silami, které jsou pro člověka určující“. Způsob, kterým někdo myslí, cítí a jedná, není jen výsledkem rozumových podmíněných reakcí na realitu, nýbrž je dalekosáhle určován specifíci ností jeho charakteru; „osudem člověka je jeho charakter“. Freud pochopil dynamickou povahu charakterových rysů a to, že struktura charakteru člověka představuje zvláštní směr, do něhož se jeho energie v životním procesu zaletuje.

Freud se pokoušel vysvětlit tuto dynamickou povahu charakterových rysů tím, že spojil svoji charakterologii se svou teorií libida. Materialistický způsob myšlení, převládající v předrodních vědách na sklonku 19. Století, předpokládal, že energie je v předrodních a psychických jevech sice podstatnou, ne však vztažnou entitou. V souhlase s tímto pojetím považoval Freud sexuální pud za pramen energie charakteru. Rozličné charakterové rysy interpretoval pomocí ady komplikovaných a skvělých hypotéz jako „formace odporu“ proti formám sexuálního pudu nebo jako jeho „sublimace“. *Dynamickou povahu charakterových rysů vykládal jako výraz jejího libidózního p vodu.*



V souhlase s novými poznatky p írodních a sociálních v d dosp la psychoanalýza k novému pojetí, které již nespo ívalo na p edpokladu p vodn izolovaného jedince, ale na *vztahu* lov ka k jeho druh m, k p írod a k sob samému. Soudilo se, že je to práv tento pom r, který ídí a reguluje energii projevující se ve vášnivých snahách lov ka. H. S. Sullivan, jeden z pr kopník tohoto nového pojetí, definoval v souhlase s tím psychoanalýzu jako „zkoumání osobních vztah “.

Teorie vyložená na následujících stránkách sleduje Freudovu charakterologii v podstatných bodech: v p edpokladu, že v podstat každého chování tkví charakterové rysy, které se musí vyvozovat práv z tohoto chování; dále, že tyto rysy p edstavují síly, jichž si doty ný v bec nemusí být v dom. Moje teorie sleduje Freuda i v tom, že to není jednotlivý charakterový rys, který p edstavuje základní entitu v charakteru, ale celkové ztvárn ní charakteru, z kterého se jednotlivé charakterové rysy odvozují. Tyto charakterové rysy musí být chápány jako syndrom, který je výsledkem zvláštního utvá ení charakteru, nebo jak to nazývám já, orientace charakteru. Budu se zabývat jen n kolika málo charakterovými rysy, které se bezprost edn dají odvodit z orientace, která je jejich základem. Podobn by se dalo pojednávat o jiných charakterových rysech. Ukázalo by se, že i tyto rysy jsou bezprost edními výsledky základních orientací nebo sm sí primárních charakterových rys s rysy temperamentu. U mnoha ostatních, které se obvykle ozna ují jako charakterové rysy, by se ovšem ukázalo, že to nejsou charakterové rysy v našem smyslu, nýbrž ísté rysy temperamentu nebo pouhého zp sobu chování.

Hlavní rozdíl mezi touto a Freudovou teorií charakteru spo ívá v tom, že vlastní základ charakteru se nehledá v r zných formách utvá ení libida, ale v r zných specifických zp sobech, kterými se lov k dostává do vztahu ke sv tu. lov k se dostává v životním procesu do vztahu ke sv tu l. osvojením si v cí a asimilací s nimi, 2. tím, že se dostává do vztahu k lidem (a k sob samému). První zp sob nazývám asimila ním procesem, druhý procesem zespole enšt ní. Ob formy jsou „otev ené“, a nikoli jako u zví at determinovány pudem. lov k si m že osvojit v ci tím, že je dostane nebo vezme z vn jšího zdroje, nebo tím, že je vlastní silou vyrobí. N jakým zp sobem si je však musí p isvojit, nebo se s nimi asimilovat, aby mohl ukojit své pot eby. Práv tak nem že žít sám a bez vztahu k druhým. Musí se sdružovat s ostatními, a už za ú elem své obrany, práce nebo sexuálního

ukojení, ke h e, k výchov mládeže - nebo ke zprost edkování znalostí a materiálního vlastnictví. Ale krom toho je pro n j životn d ležit e být ve vztahu s ostatními, být s nimi jedno, jako sou ást skupiny. Absolutní izolace je nesnesitelná a neslu itelná s duševním zdravím. I v tomto ohledu se m že lov k dostat do vztahu k ostatním nejr zn jším zp sobem. M že milovat nebo nenávid t, m že sout žit nebo spolupracovat; m že vybudovat sociální systém, který spo ívá na rovnosti nebo autorit , na svobod nebo útlaku. Musí si však vytvo it n jaký vztah a jeho charakter se projevuje ve zvláštní form jeho vztahu.

Tyto orientace, v kterých se jedinec dostává do vztahu k okolnímu sv tu, tvo í jádro jeho charakteru. Charakter se dá tedy definovat jako *(relativn permanentní) forma, do níž je svád na energie lov ka v procesu asimilace a zespole enšt ní*. Okolnost, že se psychická energie usm r uje, je biologicky významná. Protože jednání lov ka není ur ováno vrozenými pudovými vzory, byl by lov k ohrožen, kdyby se p i každém jednání, p i každém kroku m l uvážen rozhodovat. lov k musí ásto jednat rychleji, než mu umož ũje v domé p emyšlení. Kdyby každé chování bylo výsledkem promyšlených rozhodnutí, pak by lov k jednal ješt mnohem rozporn ji, než by bylo slu itelné se správnou funkcí. Podle behavioristického pojetí se lov k u í poloautomaticky reagovat tím, že ve svém jednání a myšlení vyvíjí zvyky, které se dají ozna it jako podmín né reflexy. A koli to do ur ité míry souhlasí, p ece se ásto p ehlíží, že ty nejhlob ji zako en né zvyky a názory, které lov ka charakterizují a které jsou v i každé zm n rezistentní, vyrostly ze struktury jeho charakteru: jsou výrazem zvláštní formy, do které byla svedena energie ve struktu e charakteru. Systém charakteru m že pro lov ka platit jako náhražka zví ecího aparátu pud , který mu chybí. Jestliže je energie usm rn na, pak jednání probíhá „v rn podle charakteru“. M že být, že ten i onen charakter je z etického hlediska nežádoucí, svému nositeli však umož ũje v podstat d sledn jednat a osvobozuje ho od b emene d lat vždy nové a promyšlené rozhodnutí. M že za ídit sv j život tak, jak to odpovídá jeho charakteru, a m že tím vytvo it ur itou rovnováhu mezi vlastní a vn jší situací. Nadto má charakter selektivní funkci pokud jde o ideje a hodnoty. Protože si mnozí namlouvají, že jejich ideje jsou nezávislé na jejich pocitech a p áních a p edstavují výsledek logické dedukce, v í také, že se jejich sv tový názor potvrzuje v jejich idejích a soudech, zatímco tyto ideje a soudy práv tak jako jejich jednání vyplývají

z jejich charakteru. Toto potvrzení naopak vede ke stabilizaci jejich charakterové struktury, protože ukazuje jejich charakter jako správný a citlivý.

Charakter nemá ovšem jenom funkci umožňovat jednotlivci dle sledné a „rozumné“ jednání; tvoří součást základnu jeho psychického soběsobnosti. Charakter dítěte je formován charakterem rodičů a vyvíjí se v souladu s ním. Rodiče a jejich výchovné metody jsou pak determinovány společenskou strukturou jejich kulturního prostředí. Průměrná rodina je „psychický nástroj“ společnosti. Tím, že se dítě psychicky soběsobuje své rodině, získává charakter, který je později soběsobuje pro jeho úkol ve společenském životě. Dítě si osvojuje ten charakter, kterým chce dlelat to, co musí, a jehož jádro sdílí s většinou jen těžké společenské třídy nebo těžké kulturní oblasti. Do jaké míry je charakter formován sociálními a kulturními vzory se ukazuje v tom, že většina jen jedné společenské třídy nebo jedné kulturní oblasti má společné výrazné charakterové prvky, takže se dá mluvit o „sociálním charakteru“, který představuje jádro charakterové struktury společné většině lidí příslušné kulturní oblasti. Odděleně od sociálního je ovšem třeba pozorovat individuální charakter, kterým se uvnitř téhož kulturního okruhu liší jeden člověk od druhého. Tyto rozdíly je třeba zpětně hledat především v rozdílech osobností rodičů, dále v psychických a materiálních rozdílech zvláštního sociálního okolí, v němž dítě vyrůstá. Tyto rozdíly jsou však podmíněny také konstitučními rozdíly každého jedince, zvláště rozdíly temperamentu. Geneticky je formování charakteru jedince určováno psychickým soběsobáním, které na temperament a fyzickou konstituci vykonávají životní zkušenosti, individuální a ty, jež vyplývají z kulturní oblasti. Tentýž svět není nikdy pro dva lidi stejný, protože oba prožívají tento okolní svět více či méně rozdílně vzhledem k své rozdílné konstituci. Pouhé zvyklosti, které se vyvíjejí jako výsledek lidského psychického soběsobování se kulturní oblasti, ale které nekončí v charakteru člověka, mohou se lehce změnit pod vlivem nových společenských útvarů. Jestliže naproti tomu je psychické soběsobování zakotveno v charakteru, má v sobě energii a je změnitelný jen tehdy, jestliže se fundamentálně změní sám charakter.

V následující analýze ukáží rozdíl mezi *neproduktivními orientacemi a produktivními orientacemi*. V těchto koncepcích se jedná o „ideální typy“, ne o popis charakteru určitých jedinců. Z didaktických důvodů pojednáme o těchto ideálních typech zvlášť, a kolik charakter určitého jedince představuje většinou smíšením všech nebo několika těchto orientací, přičemž ovšem jedna dominuje.

Chtl bych poznamenat, že popis neproduktivních orientací se dotýká jen jejich negativních aspektů; o jejich pozitivních aspektech pojednám v jedné z dalších částí této kapitoly.

## **TYPY CHARAKTERU: neproduktivní orientace**

### ***Receptivní orientace***

Při receptivní orientaci má člověk pocit, že „pramen všeho dobra“ leží vně. Ví, že to, po čem touží - lhostejno, jedná-li se o něco materiálního nebo o náklonnost, lásku, vzdání a požitek - může získat jen z tohoto vnějšího pramene. V této orientaci je problém lásky téměř výlučně „být milován“ a nikoli milovat. Lidé tohoto druhu mají pokud jde o objekty jejich lásky sklon k nevybíravosti, protože být někým milován znamená pro ně tak obrovský zážitek, že „vzplanou“ pro každého, kdo jim dává lásku nebo něco, co jako láska vypadá. Jsou velmi citliví, jestliže se milovaná osoba od nich odkloní nebo je odmítne. Jejich myšlení vykazuje tutéž orientaci. Jsou-li inteligentní, jsou nejlepšími posluchači, protože neprodukují, ale přijímají výsledky. Jakmile jsou ponecháni sami sobě, cítí se ochromeni. Je typické, že raději na někoho čekají, aby dostali nutné informace, než aby sami vyvinuli sebemenší vlastní úsilí. Pokud jsou v úctě, doufají, že získají všechno od boha, nic však díky vlastní aktivitě. Pokud nejsou v úctě, pak je jejich vztah vůči lidem nebo institucím podobný; bez ustání hledají „zázračného pomocníka“. Vykazují zvláštní druh věrnosti, jejíž podstatu tvoří věrnost ruce, která je živá, a strach z toho, že ji někdy ztratí. Protože potěšují mnoho lidí, aby mohli pocítit jistotu, musí být v dobrém vztahu k mnoha lidem. Je pro ně velmi těžké říkat „ne“ a lehce upadají do konfliktu mezi různými závazky věrnosti a sliby. Protože nemohou říkat ne, říkají všem a každému „ano“ a toto ochromení jejich kritického myšlení, které z toho vyplývá, je uvádí do stále větší závislosti na druhých.

Jsou závislí nejen na autoritách, které jim mají umožnit poznání a poskytnout pomoc, i pokud jde o jakoukoli podporu lidí v tísni. Protože nemohou bez cizí pomoci nic dělat, cítí se ztraceni, jakmile jsou sami. Tato bezmocnost má zvláštní význam v takových situacích, které vzhledem k jejich povaze mohou vykonat jen člověk sám, jako například rozhodování a přijímání odpovědnosti.

V osobních vztazích hledají často radu u těchto lidí, v souvislosti s nimiž se mají rozhodnout.

Receptivní typ miluje jídlo a pití. Jeví sklon k tomu, překlenout jídlem a pitím bojácnost a depresi. Ústa u lidí tohoto typu jsou zvlášť nápadným rysem, často dokonce nejvýraznější; rty jsou otevřené, jako kdyby stále čekaly na potravu. V jejich snech je častým symbolem pro být milován být krmen; být vyhladovělý je symbolem pro zklamání a nezdary.

Všeobecně jsou lidé receptivní orientace optimističtí a přátelští. Mají důvěru k životu a k jeho darům, stávají se však bojácní a rozrušení, jestliže jejich „pramen pomoci“ je ohrožen. Často mají opravdovou vřelost a chtějí pomáhat druhým, avšak důležitě si také zajišťovat si jejich péči.

### ***Vykoisovatelská orientace***

Vykoisovatelská orientace předpokládá právě tak jako receptivní pocit, že pramen všeho dobra leží vně, že je nutno hledat tam všechno, čeho se chce dosáhnout, a že člověk nemůže vytvořit nic sám. Rozdíl mezi oběma orientacemi spoívá však v tom, že vykoisovatelský typ nečeká, že něco dostane darem od jiných. Bere si to lstí nebo násilím. Tato orientace zahrnuje všechny oblasti činnosti.

V oblasti lásky a náklonnosti existuje u tohoto typu tendence strhávat vše na sebe a krást. Tento typ se cítí přitahován jen k člověku, kterého má zájem vzít si komu jinému. Přitažlivost je pro něj podmíněná tím, že ona osoba je připoutána k němu komu jinému; zídka se zamilují do něho, kdo je volný a není vázán.

Stejný postoj nalezneme v myšlení a v intelektuálních snahách. Takoví lidé budou krást myšlenky, ale nebudou je tvořit. To je možné přímo ve formě plagiátu nebo méně nápadně tím, že myšlenky, které byly vysloveny jinými, se vracejí v pozmeněné formě a jsou vydávány za vlastní. Překvapivé je vysoké procento inteligentních lidí, kteří volí tuto cestu, a kteří by sami mohli být tvůrčí, kdyby se polehli na vlastní schopnosti. Nedostatek vlastních myšlenek nebo samostatné tvorby u jinak schopných lidí se často vysvětluje jen z této charakterové orientace, nikoli však z vrozeného nedostatku originality. Totéž se týká materiálních cílů. Láká je víc to, co mohou odejmout jiným, než všechno,

co by sami mohli vytvořit. Využívají a vykořisťují vše a každého, od koho nebo z čeho mohou něco získat. „Ukradené plody jsou nejsladší“ je jejich životním pravidlem. A protože chtějí využívat a vykořisťovat lidi, „milují“ také jen toho, u něhož se dá předpokládat, že bude vhodným předmetem vykořisťování, a jsou „znehodnoceni“ těmi, u nichž se už nedá nic vzít. Extrémním příkladem je kleptomaniak, který se raduje z nějakého předmetu jen tehdy, když ho ukrás, a když má peníze k jeho koupi.

Kousavý výraz obličeje je často typický pro lidi této orientace. Není to hraní si se slovy, jestliže poznamenáme, že často pronášejí „kousavé“ poznámky o druhých. Jejich postoj je směsí otevřeného nepřátelství a rafinovaného chování. Každý je předmetem vykořisťování a je hodnocen jenom podle této upotřebitelnosti. Místo důvěry a optimismu, kterými se vyznačuje receptivní typ, nalézáme nedvěru, cynismus, závist a žárlivost. Protože jim způsobují radost jen ty věci, které mohou odejmout jiným, přece uží cizí vlastnictví a podceňují své.

### ***K e kovská orientace***

Receptivní a vykořisťovatelské typy se sobě podobají potud, že oba chtějí dostat něco od vnějšího světa. Podstatně odlišná je ke kovská orientace. Lidé tohoto typu mají málo důvěry ve něco nového, co by mohli získat z okolního světa; jejich pocit bezpečí je založen na ke kování a spojení, jako hrozbu však pocítí, mají-li něco vydat. Obrátí se ochranným valem, přičemž jejich hlavním cílem je dostat co možná nejvíce za jeho palisády a pokud možno co nejméně vydat. Lakotí s penězi a materiálními hodnotami stejně jako s city a myšlenkami. Láska je pro ně v podstatě vlastnictví; neposkytují ji, ale usilují o získání milované osoby do vlastnictví. „Ke kující“ prokazuje zvláštní vztah k lidem a někdy dokonce vzpomínkám. Jeho sentimentalita mu dává spatřovat minulost ve zlatém světle; upíná se k tomu a libuje si ve vzpomínkách na někdejší pocity a zážitky. Ví všechno, přesto, že sám je netvůrčí a neschopný produktivního myšlení.

Iti lidé se dají rozpoznat podle výrazu obličeje a určitých gest. Jejich rty jsou sevřeny, gesta jsou charakteristická pro úsilí odtahovat se od lidí nebo věcí. Zatímco gesta receptivního typu jsou vybízející a zaoblená, gesta vykořisťovatelského typu agresivní a ostrá, jsou gesta ke kujícího typu hranatá,



jako by tím chtěl zdrazovat hranice mezi sebou a okolním světem. Jiný právní význam rys pro tuto orientaci je pedantická láska k pořádku. Vci, myšlenky, pocity - všechno musí být „v pořádku“, ale láska k pořádku je právní tak neplodná a strnulá jako jeho paměť. Jestliže nějaký právník neleží na svém určeném místě, automaticky je tam položen zpátky. Takovému člověku se zdá, že vnější svět mu hrozí vpádem do jeho opevněného stanoviště; pořádkumilovnost se mu jeví jako ovládnutí vnějšího světa tím, že vše dává na své místo a udržuje je tam, aby tak zabránil nebezpečí vpádu. I jeho patologický cit projistotu je dalším výrazem jeho potřeby zrušit kontakt s okolním světem. To, co leží na druhé straně vlastních hranic, je pocíováno jako „neisté“ a nebezpečné. Ohrožující kontakt odstraňuje tím, že se přehnaně myje; jeho chování připomíná rituální omývání, předepsaná po styku s neistými věcmi nebo lidmi. Vci je nutno postavit nejen na jejich pravá místa, ale také v jejich pravý čas; pro křesťanský typ je charakteristická posedlost přesností, i ona je opět prostředkem k ovládnutí vnějšího světa. Jestliže je tento vnější svět pocíován jako ohrožení vlastní „pevnosti“, pak je logickou reakcí zatvrzelost. Stálé „ne“ se pak stává téměř automatickou obranou proti vpádu; tvrdší setrvávání je odpovědí na nebezpečí vlivu.

Lidé tohoto typu se domnívají, že vlastní jen určité kvantum sil, energie a duševní kapacity a že toto množství se zmenšuje a vyerpává při používání a nedá se doplnit. Nechápejí, že každá živoucí bytost se doplňuje samostatně a že aktivitou a používáním vlastních sil se množí vlastní síly, zatímco stagnace je ochromuje; pro ně je smrt a zkáza ničím skutečnějším než život a růst. Tvrdí, že akt je zázrak, o němž se doslýchají, aniž by věřili. Jejich nejvyšší hodnoty jsou pořádek a bezpečnost. „Nic nového pod sluncem“ je jejich heslem.

Ve vztazích k jiným lidem považují dokonce i vlastní poměr za ohrožení. Jen nepřístupnost nebo vlastnictví někoho jiného jim dává pocit bezpečí. Jsou nedůvěřiví, na druhé straně mají však vyvinutý smysl pro spravedlnost, která konec konců říká: „Moje je moje a tvoje je tvoje.“

### ***Tržní orientace***

Tržní orientace začala převládat teprve v novější době. Chceme-li jí porozumět, je třeba si ujasnit ekonomickou funkci „trhu“ v moderní společnosti.



není jenom analogická s touto orientací charakteru, ale je základním předpokladem pro jeho vývoj v moderním lovu.

Sm na je jedním z nejstarších ekonomických mechanismů. Tradiční trh, který byl spjat s určitým místem, se podstatně liší od trhu, jak se vytvořil v moderním kapitalismu. Smenný obchod, spjatý s určitým místem, skýtal možnost setkávat se přímo s zbožím. Spotřebitelé se tak poznávali s výrobci. V každém případě šlo o poměrně malé skupiny lidí. Poptávka byla více či méně známa, takže výrobce mohl vyrábět pro tuto specifickou poptávku.

Moderní trh již nepředstavuje místo, kde se lidé setkávají, ale je mechanismem, který je charakterizován abstraktní a neosobní poptávkou. Vyrábí se pro tento trh, nikoli však pro známý okruh zákazníků. Rozhodnutí závisí na zákonech nabídky a poptávky. To určuje cenu i druh zboží, které se má prodat. Je nepodstatné, jakou užitnou hodnotu má například pár bot; jestliže je nabídka větší než poptávka, stává se část všech bot hospodářsky bezcenná; bylo by to právě tak, jako by nebyly vůbec vyrobeny. Pokud jde o smennou hodnotu zboží, je den trhu „soudným dnem“.

čtenář může namítnout, že tento popis trhu je příliš zjednodušující. Výrovec se přece přede vším snaží správně odhadnout potřebu, přímo či nepřímo má dokonce za podmínky monopolu určité kontrolní možnosti k dispozici. Ale pro vytváření charakteru a povahy moderního státního stavu a (jeho společenským a kulturním vlivem) celého obyvatelstva má a má regulující funkce trhu velký vliv. Tržní hodnoty, zdůraznění smenné hodnoty na úkor užité hodnoty vede k podobnému pojetí hodnoty v souvislosti s lidmi a zvláště s vlastní osobou. Charakterovou orientací, která se zakládá na považování sebe sama za zboží a na hodnocení lovu jako smenné hodnoty, nazývám tržní orientací.

Spolu s novou oblastí trhu, která se vytvořila v posledních desetiletích, s „trhem osobností“, se velmi rychle prosadila tržní orientace. Zaměstnanci, obchodní cestující, obchodní vedoucí a lékaři, advokáti, umělci, všichni se na tomto trhu objevují. Jejich legální statut a jejich hospodářské pozice jsou sice rozdílné: jedni mají svobodná povolání a dávají si za svoje služby platit, druzí jsou zaměstnanci a jako takoví dostávají mzdu. Ale pro všechny je materiální úspěch závislý na tom, zda jsou osobně uznáváni těmi, kteří využívají jejich služby nebo je zaměstnávají.

Princip hodnocení je na obou trzích - na osobním i na zboží - stejný. Na jednom je nabízena osoba, na druhém zboží. Hodnota odpovídá v obou

p ípadech sm nné hodnot , pro jejíž posouzení je užitná hodnota sice nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou. Náš hospodářský systém by opravdu nemohl fungovat, kdyby lidé místo toho, aby měli odborné znalosti pro práci, kterou mají vykonávat, byli nadáni pouze laskavostí. Ani sebetaktnější chování a nejelegantnější ordinace na Park Avenue by žádnému newyorskému lékaři nepomohla k úspěchu, kdyby neměl alespoň minimum medicínských znalostí a zkušeností. A ani nejokouzlivější šarm by žádnou sekretářku nezachránil před ztrátou místa, kdyby neuměla alespoň psát na stroji. Přesto však kdybychom chtěli zjistit, jakou měrou se na podmínkách úspěchu podílí znalost v cíli a osobnost, ukázalo by se, že úspěch spoívá jen ve výjimečných případech převážně na odborných znalostech a na určitých lidských vlastnostech, jako je poctivost, slušnost a bezúhonnost. A pokud jde o vyhlídky na úspěch, poměr mezi odbornými znalostmi na jedné straně a lidskými vlastnostmi na straně druhé kolísá, přece jen je to „faktor osobnosti“, který hraje stále rozhodující roli. Úspěch je velmi široce závislý na tom, jak dobře se někdo umí na trhu prodat, jak prosazuje vlastní osobnost, v jaké je „balení“; na tom, zda je „pátelský“, „schopný“, „agresivní“, „spolehlivý“, „ctižádostivý“, z jaké je rodiny, ke kterému klubu patří a zda zná správné lidi. Žádaný typ je do určité míry závislý na té speciální oblasti, v které má člověk pracovat. Burzovní makléř, cestující zástupce, sekretář, železniční úředník, univerzitní profesor nebo hotelový editel, každý z nich musí sám o sobě nabízet odlišný druh osobnosti. Ale bez ohledu na tyto rozdíly musí všichni splňovat jednu podmínku: musí být po nich poptávka.

Skutečnost, že stále ještě nestačí pouhé schopnosti pro určitou práci jako vyhlídka na úspěch, ale že je třeba „prosadit“ svoji osobnost v konkurenčním boji s mnoha jinými, působí na postoj v člověku samotném. Kdyby pro zajištění obživy stačilo pouze spoléhat se jen na to, co člověk ví a umí, pak by vlastní hodnocení sebe sama stálo v proporcionálním poměru k vlastním schopnostem, tj. k vlastní užité hodnotě. Ale protože úspěch dalekosáhle závisí na tom, jak člověk prodá svou vlastní osobnost, považuje sám sebe za zboží. A nebo lépe řečeno, považuje sám sebe součástí za prodávajícího zboží. Člověk nemá zájem na svém životě a štěstí, ale na své prodejnosti. Tento pocit by se dal porovnat s pocitem zboží, například kabelek, které leží na pultě, kdyby tyto kabelky mohly cítit a myslet. Ale přilákala zákazníka, snažila by se každá kabelka uchytit se co „nejatraktivnější“, a aby dosáhla vyšší ceny, než její

soupe ky, vypadat pokud možno „drahocenn“. Kabelka prodaná za nejvyšší cenu by byla pyšná, to znamená, že je „nejcennější“; neprodaná by byla smutná a především o vlastní bezcennosti. Tento osud by mohl stihnout kabelku, která přesto že dobře vypadá a je praktická, by měla tu smůlu, že vyšla z módy.

Také na „trhu osob“ musí být člověk v módě; ale aby mohl být v módě, musí především, po jakém druhu osobností je největší poptávka. Tato znalost se ve všeobecných rysech vštěpuje lidem během celého výchovného procesu, počinaje dříve školkou a konče universitou a doplnovaného rodinou. Vědění získané v mládí je nedostatečné, protože poukazuje jen na všeobecné kvality, jako například na schopnost přizpůsobovat se, ctízádnost a smysl pro změny toho, co od člověka druzí očekávají. Detailní obraz úspěšného člověka prostědkují jiná místa. Magazíny, noviny a týdeníky přináší v nejrozličnějších variacích obrázky a životní příběhy úspěšných. Podobnou funkci mají obrázkové inzeráty. Úspěšný obchodník, který je zobrazen v inzerátu konfekčního domu, demonstruje, jak si má člověk počinat a jak musí vypadat, aby mohl na současném trhu osobností vydlat „big money“.

Nejdelší prostědkníkem, který přeměrnému člověku ukazuje, jak má vypadat úspěšná osobnost, je film. Mladé děti se snaží imitovat výraz, úsměvy a gesta vysoko placené hvězdy, protože to zdánlivě slibuje největší úspěchy. Mladý muž chce vypadat a být jako model na plátně. Přeměrný člověk se jen zídka dostane do styku s těmi nejúspěšnějšími. Jiný je však jeho poměr k filmové hvězdě. Sice ani s ní není v žádném skutečném kontaktu, ale mluví s ní, kdykoli se mu zachce, vidět na plátně, mluví s ní a dostat od ní fotografii s autogramem. Dříve se herec společensky neuznával, ale přesto byl tlumočníkem všech velkých dramatických děl. Dnešní filmové hvězdy nejsou tlumočníky žádných velkých děl a žádných velkých idejí, ale zato jsou spojujícím článkem mezi přeměrným člověkem a „světovým velkým“. To je jejich vlastní funkce. A i když přeměrný člověk nemůže počítat s tím, že dosáhne téhož úspěchu jako tito „velcí“, přece jen se může alespoň pokoušet je napodobovat. Oni jsou pro něho svatí, a protože mají úspěchy, ztleskávají pro ně životní normu.

Protože se moderní člověk současně považuje za zboží i za prodávatele tohoto zboží, je jeho sebevědomí závislé na předpokladech, které se vymykají jeho kontrole. Jestliže má „úspěch“ - je cenný, nemá-li, je bezcenný. Pocit nejistoty, která takto vzniká, se dá sotva přecenit. Jestliže člověk věří, že jeho vlastní hodnota není představena především jeho vlastními lidskými kvalitami, ale

úspěch v stále se měnících podmínkách trhu, pak se jeho sebevědomí stává nejisté a vede ke stále většímu po uznání ostatními. Lovík se bez ustání žene za úspěchem, protože sebevědomí klesá po každém neúspěchu. Bezmocnost, nejistota a pocity méně cennosti jsou pak výsledkem. Pokud Lovík má vlastní hodnotu na změnách trhu, pak se ztrácí jakýkoli cit pro důstojnost a hrdost.

To vše není však jen problémem sebeposuzování a sebevědomí; jedná se o to, zda Lovík může prožít sám sebe jako nezávislou bytost, zda je *identický sám se sebou*. Jak ještě ukážeme, erpá zralý a produktivní Lovík pocity své identity z toho, že prožívá sám sebe jako initele, který je jedno se svými schopnostmi; „jsem to, co dělám“ - to je, krátce řečeno, smysl tohoto pocitu sebe sama. Ale při tržní orientaci stojí Lovík v i svým vlastním schopnostem jako v i zboží odcizenému. Netvoří s těmito schopnostmi jednotu, jsou pevně zamaskovány tím, že už nejde o jejich sebeuskutečnění v procesu jejich využití, nýbrž o jeho úspěch v procesu jejich prodeje. Jak jeho schopnosti, tak i to, co mohou vytvořit, se mu odcizuje, stává se něčím odlišným od něho samého, něčím, co musí posuzovat a jeho musí využívat jiní; proto je jeho pocit identity právě tak labilní jako sebehodnocení. Je urován sumou rolí, které Lovík může hrát: „*Jsem takový, jakým si mne přejete mít.*“

Ibsen to symbolicky ukázal v Peer Gyntovi. Peer se pokouší poznat sám sebe a musí konstatovat, že se podobá cibuli: jedna vrstva stoupá druhou, jádro se nedá nalézt. Protože Lovík nemůže žít za okolností, kdy by pochyboval o své vlastní identitě, musí v tržní orientaci hledat jistotu vlastní identity ne v sobě nebo ve svých schopnostech, ale v tom, co si o něm myslí ostatní. Prestiž, postavení, úspěch a ta skutečnost, že je jiným znám jako určitá osoba, je náhražkou za pravý pocit identity. V této situaci se stává zcela závislým na tom, jak ho ostatní vidí a oceňují. A to ho nutí, aby dále hrál roli, s kterou má jednu úspěch. Jestliže já a moje schopnosti nejsou jedno a totéž, potom skutečně mne samého představuje cena, kterou docílím.

Způsob, jakým Lovík prožívá druhé, se neliší od způsobu, jakým prožívá sám sebe. V ostatních vidí zboží právě tak jako sám v sobě. Ani oni nepředstavují *sami sebe*, ale jenom tu část, kterou prodávají. Rozdíl mezi lidmi je redukován na pouhý kvantitativní rozdíl v těle i menšího úspěchu a pitažlivosti, tedy hodnoty. Toto hodnocení je totožné s tím, které platí pro zboží na trhu. Obraz právě tak jako pár bot se dá posuzovat podle jejich smínné hodnoty; to je cena, na kterou se redukuje jejich hodnota. Tolik a tolik pár bot

„odpovídá“ hodnot jednoho obrazu. Stejným způsobem jsou hodnoceni lidé: jejich hodnota se redukuje na spole něho jmenovatele, na jejich cenu na trhu. Individualita, zvláštnost a jedine nost je bezcenná, je zbyte nou p ít ží. Pro to je vysoce charakteristický smysl, který získalo slovo *zvláštní*. Už neozna uje nejvyšší možný výkon lov ka, rozvoj a rozvinutí jeho individuality, ale stalo se již tím symbolem pro *podivný*. Také slovo *rovnost* získalo nový smysl. Představa, že všichni lidé jsou stejní, znamenala, že všichni lidé mají stejné základní právo nebýt považováni za prost edek, ale za ú el. Dnes tato rovnost znamená právo tolik jako *vym nitelnost*, což je samo o sob negací individuality. Rovnost by m la být předpokladem, aby se jedinec mohl rozvinout. Místo toho dnes rovnost znamená právo tolik jako „zni ení individuality“, čímž je míněno pro tržní orientaci tak charakteristické „sebeodosobn ní“. Pojmy jako „rovnost“ a „rozdílnost“ stály kdysi v prap vodní souvislosti. Dnes je „rovnost“ synonymem pro „stejnost“ a toto p ání - nelišit se od ostatních - charakterizuje pom r moderního lov ka k sob samému i k ostatním.

Tato okolnost se nutně projevuje ve všech lidských vztazích. Zanedbává-li se „já“ každého jednotlivce, musí se stávat i vztahy lidí mezi sebou povrchní, protože do vztahu nejsou uváděni lidé, ale sm nitelné statky. Lidé nejsou schopni a nemohou si dovolit starat se o to, co je jedine né a „zvláštní“ u každého druhého. Trh vytvá í ovšem kamarádství vlastního ražení. Každý stojí v témže konkuren ním boji a stejným způsobem usiluje o úspěch. Všichni podléhají stejným tržním podmínkám (nebo se tak alespo domnívají) a protože všichni sedí na jedné lodi, ví každý z nich, co druhý cítí; lov k je zam en však jen na sebe, žije ve stálém strachu před vlastním selháním a cht l by se p edevším líbit. V této bitvě se pardon neud luje a neo ekává.

Povrchnost lidských vztah p ivádí mnohé k nad jí, že najdou hlubší a intenzívn ější cit v individuální lásce. Ale láska k jednomu lov ku je neodlu iteln ě spjata s láskou k bližnímu; v každé kulturní společnosti jsou milostné vztahy jen v jasn ější form ě výrazem p evažujících lidských vztah ě. Názor, že osam lost lov ka, která má ko eny v tržní orientaci, by se mohla vylé it individuální láskou, je proto iluzí.

Tržní orientace ovliv uje myšlení a cít ní. Myšlení se dostává funkce rychle v ci chápat, aby se daly s úspěchem použít. Jestliže je tento postoj podporován obsáhlými a ú innými výchovnými metodami, vede k vysokému stupni

inteligence, nikoli však rozumu. Pro pouhý ú el, jak v cí použít, sta í znát pouze vn jší stránku, povrch v cí. Pravda, která se zjev í jen tehdy, pronikne-li se k podstat ěvu, upadá jako pojem do zapomenutí. Tím není ani tak m í na „absolutní“ pravda v p edv deckém smyslu slova, která byla dogmaticky hájena bez vztahu k empirickým skute nostem, ale ta pravda, kterou lov k nalézá rozumem na základ ě svých pozorování a která p ípouští ov ování. V tšina test inteligence je zam ěna na shora uvedený zp sob myšlení; nem í ani tak dalece schopnosti rozumu a chápání, ale sp íše rychlou schopnost mentálního p ízp sobování se dané situaci; „duševní testy p ízp sobování“ - to by bylo p íléhavé ozna ení. Za podstatné považuje tento druh myšlení použití srovnávacích kategorií a kvantitativních m ítek, sp íše než d kladnou analýzu daného jevu a jeho kvality. Veškeré problémy jsou stejn ě „zajímavé“ a na rozdíly v jejich významu se sotva bere z etel. Samo v d ní se stává zbožím. Zde se lov k rovn ě odcizuje svým vlastním silám; myšlení a v d ní se chápe jen jako nástroj k dosahování výsledk ě. V d ní o lov ku samém, psychologie, která ve velké tradici západního myšlení byla vždy považována za podmínku ctnosti, pravého života a št stí, degenerovala v nástroj, kterého se má použít k lepšímu ovládnání jiných i sebe sama, k výzkumu trhu, k politické propagand ě, reklam atd.

Toto myšlení má bezpochyby veliký vliv na náš výchovný systém. Od základní školy až po universitu se u ením sleduje jen jeden ú el, totiž shromáždit co možno nejvíc informací, které by se mohly ukázat pro ú ely trhu jako užite né. Žáci se mají u it tolik nejr zn jšího u iva, že jim sotva zbývá as a síla na *myšlení*. D vod, pro který se žádá lepší a souhrnn jší výchova, netkví v zájmu o u ební látku, v d ní nebo poznání jako takové, ale v zájmu o zvýšenou sm nnou hodnotu, kterou v d ní poskytuje. Výchova a v d ní dnes mnoho platí. Sou asn ě se dá ale pozorovat hluboká skepse a despekt v í údajn nepraktickému a neužite nému myšlení, které usiluje „jen“ o poznání pravdy a jež nemá žádnou sm nnou hodnotu na trhu.

P estože jsem ukázal tržní orientaci jako jednu z neproduktivních orientací, liší se od nich v tolika ohledech, že vlastn pat í do zvláštní kategorie. Receptivní, vyko is ovatelská a ke kovská orientace mají jedno společné: každá z nich p edstavuje jednu formu, jak se dostávat do vztahu k lidem, formu, která je specifická a charakteristická pro lidi, jestliže u nich p evládá. (Pozd ji ukážeme, že tyto ty i orientace nevykazují nutn negativní vlastnosti, které



jsme dosud popisovali. Tržní orientace ale nerozvíjí nic, co by v lovkovi potenciálně existovalo (pokud ovšem nepostavíme absurdní tvrzení, že „nic“ je také částí lidské výzbroje); skutečná podstata tržní orientace spočívá v tom, že se tu nerozvíjí žádný specifický a stálý vztahový systém, nýbrž že sama schopnost mluvit postojem je jedinou stálou vlastností této orientace. V této orientaci se rozvíjejí jenom ty vlastnosti, které se dají nejlépe prodat. Dominující není zvláštní postoj, ale vakuum, které se dá nejrychleji zaplnit momentálně nejžádanějšími vlastnostmi, která je s ochotou vyměnitelná v okamžiku, kdy je nějaká jiná více žádoucí. Tak například se někdy žádá poctivost. Obchodníci v určitých branžích mají u lidí na publikum dojem spolehlivosti, rozvážnosti a poctivosti; tyto vlastnosti byly opravdové u mnohého obchodníka 19. století. Dnes naproti tomu se hledá takový zástupce, který vzbuzuje důvěru, protože *vypadá* tak, jako by tyto vlastnosti měl; to, co tento lovkovi prodá na trhu osobností, je jeho schopnost vypadat podle role; a není důležité a nikoho nezajímá, jaké osobnosti je za touto rolí. Konečně také on sám se nezajímá o svoji poctivost, ale o to, co za ni na trhu dostane. Předpokladem tržní orientace je prázdnota, nedostatek jakékoli specifické kvality, která by nebyla vyměnitelná; nebo každý trvalý charakterový rys by mohl jednoho dne upadnout do rozporu s požadavky trhu. Některé role se možná nebudou hodit ke zvláštnostem osoby; proto je musí odložit - ne role, ale tyto zvláštnosti. Tržní osobnost musí být volná, bez jakékoli individuality.

Tyto popsané charakterové orientace nevystupují v žádném případě odděleně, jak by se podle tohoto nastínění mohlo zdát. Je například možné, aby u někoho převládala receptivní orientace, ale v tšinu je tato orientace spojena s další, nebo všemi ostatními orientacemi. Různými kombinacemi těchto orientací se budu zabývat v další kapitole, zde bych chtěl jenom zdůraznit, že všechny orientace jsou součástí vybavení lovkovi. Především kterékoli specifické orientace je dalekosáhle závislé na zvláštnostech té kultury, v níž jedinec žije. A pokud je podrobná analýza vztahů mezi jednotlivými orientacemi a typy společností možná jen v obsáhlé studii, která by se především zabývala problémy sociální psychologie, přece jen bych chtěl alespoň hypoteticky naznačit, jak dalece způsobují sociální podmínky převahu jedné ze typů neproduktivních orientací. Studium souvislostí mezi orientací charakteru a společenskou strukturou není významné jen proto, že nám umožní pochopit některé z nejvýznamnějších příčin formování charakteru, ale také v tom, že



specifické orientace - pokud jsou v tšín p íslušník jedné kulturní skupiny nebo spole enské t ídy spole né - p edstavují obrovské citové síly, jejichž ú inek je t eba znát, má-li se porozum t životu spole nosti. Pokud jde o rozší ené zd raz ování vlivu kultury na osobnost, cht l bych konstatovat, že pom ru mezi spole ností a jedincem se nesmí prost rozum t jen tak, jako by kulturní okruhy a sociální instituce „ovliv ovaly“ jedince. St ídavý ú inek jde hloub ji. Celá osobnost pr m rného jedince je formována vztahy mezi lidmi a je determinována politickou a hospodá skou strukturou spole nosti do takového stupn , že se dá v zásad podle jednoho jedince posuzovat celá struktura spole nosti, v které žije.

S receptivní orientací se ásto setkáváme ve spole nostech, v kterých má jedna skupina pevn zajišt né právo vyko isovat druhou. Protože vyko isovaná skupina nemá moc zm nit svoji situaci a dokonce snad v bec na tuto zm nu nemyslí, objevuje se u této skupiny tendence vid t ve vyko isovateli živitele, od nichž dostává všechno, co m že poskytovat život. A je to jakkoli málo, co otrok dostává, zdá se mu, že by vlastním úsilím dosáhl ještě mén , protože struktura jeho spole nosti v n m vyvolává dojem, že není schopen organizovat a že se nem že polehnout na vlastní innost a rozum. V dnešní Americe se na první pohled zdá, jako by zde v bec receptivní postoj neexistoval. Celá kultura, její ideje a jejich praktická aplikace p sobí na tuto orientaci negativn ; stále se p ece znovu poukazuje na to, že každý ru í sám za sebe, každý má za sebe vlastní odpov dnost a že je jen na jeho iniciativ závislé, chce-li to „n kam“ p ívést. I když je však receptivní orientace oslabována, neznamená to, že by se zde nevyskytovala. Pot eba p izp sobit se a zalíbit se, o níž jsme mluvili na p edcházejících stránkách, vede k pocitu bezmocnosti, který je pro moderního lov ka ko enem jeho receptivity. To se projevuje zvlášt v postoji k „expertovi“ a k ve ejnému mín ní. Lidé o ekávají, že v každé oblasti je expert, který jim m že íci, jaké v ci jsou a jak se mají ud lat, a že jejich úkol spo ívá jen v tom, expertovi naslouchat a vštípit si to, co ekl. Existují v de tí experti a experti na otázku, jak se lov k stane š astným, spisovatel se stává expertem v um ní života proto, že je autorem bestseller . Tato výrazná receptivita se ásto projevuje pon kud groteskním zp sobem v moderním „folklóru“. Každý sice ví, že ve skute nosti nesouhlasí ani jedno schéma „jak rychle zbohatnout“, ale p esto se stále udržuje sen o život bez námahy. áste n se to projevuje v používání praktických vynález : auto, u kterého není

t eba p ehazovat rychlost, plnící pero, které se nemusí odšroubovávat - abychom jmenovali dva náhodné příklady. P edevším ale p evládá tento sen ve schématech, která mají co d lat se št stím. Velmi charakteristický je tento citát: „Tato kniha“, píše autor, „vám poví, jak se můžete stát n ím daleko lepším, než jste kdy byli. Š astní, zdraví, plní energie a sebed v ry, schopní a bezstarostní. Nemusíte si ukládat žádný program, který by vás t lesn nebo duševn namáhal. Je to daleko jednodušší... Takto popsaná cesta k úsp chu se m že zdát neobvyklá, protože jen málo lidí si m že p edstavit, že je možné také *bez námahy všeho dosíci*... Ale je tomu tak a vy to sami uvidíte.“

Tento vyko is ovatelství charakter se svým životním pravidlem „beru si, co pot ebuji,“ se datuje od dob pirátských a feudálních p edk a jde až k loupežnickým baron m 19. století, kte í exploatovali p írodní zdroje našeho kontinentu. Byli to oni „pariové“ a kapitalisti tí „dobrodruzi“, abychom užili výrazu Maxe Webra, kte í všude ve sv t hledali jen zisk. Cht li lacino kupovat a draze prodávat a hnali se bezohledn za mocí a bohatstvím. Takové typy vyp stoval svobodný trh, jaký se vyvinul v 18. a 19. století v podmínkách svobodné sout že. Náš v k byl sv dkem vzk íšení tohoto brutálního vyko is ování v autoritativních systémech, které se snažily vyko is ovat lidské a p írodní zdroje ne ani tak vlastní zem , jako spíše každé jiné zem , do které mohly jako siln jší vtrhnout. Proklamovala právo mocných a poukazovaly na p írodní zákony, podle kterých siln jší p ežívá slabšího. Láska a slušnost byly známkami slabosti; myšlení bylo považováno za zam stnání zbab lc a slaboch .

Vedle vyko is ovatelství orientace existovala v 18. a 19. století orientace k e kovská. K e kující typ byl konzervativní a mén se zajímal o bezohledné zisky, zato však spíš o metodické, hospodá ské snažení, založené na správných zásadách, o zachování toho, co bylo jednou získáno. Majetek byl takovému typu symbolem jeho samého a obrana tohoto majetku nejvyšší hodnotou. Tato orientace mu poskytovala velkou bezpe nost. Jeho vlastnictví majetku a rodiny, chrán né relativn stabilními pom ry 19. století, p edstavovaly jeho bezpe ný a ovladatelný sv t. Puritánská etika, pro kterou byl d kazem ctnosti úsp ch a práce, podporovala tento pocit bezpe nosti, dodávala životu význam a náboženský smysl napln ní. Toto spojení zajišt ného sv ta, zajišt ného majetku a zajišt né etiky dávalo st ednímu stavu v domí blahobytu, sebed v ry a hrdosti.

V 18. a 19. století ještě neexistovala tržní orientace. Tato orientace je bezpochyby výsledkem naší doby. Není to ještě tak dávno, co se balení, nálepka a značka staly důležitějšími pro lidi jako pro zboží. Evangelium práce však ztratilo význam, na první místo se dostalo evangelium prodeje. Ve feudalismu měl jednotlivec malou možnost změnit své společenské postavení a také nemohl využít své osobnosti k tomu, aby se dostal vpřed. Naproti tomu byla tato možnost v době svobodné soutěže relativně veliká, především ve Spojených státech. Kdo udal své zboží, dostal se dopředu. Dnes jsou možnosti jednotlivce, který by si chtěl sám vydobýt majetek, ve srovnání s předchozím obdobím podstatně menší. Kdo se chce dnes dostat dopředu, musí se zapojit do nějaké velké organizace, přičemž je jeho nejdůležitějším aktivem schopnost hrát očekávanou roli.

Osobní, prázdnota, nesmyslnost života, automatizace jednotlivce způsobují stále vzrůstající nespokojenost a také silící potřebu životního stylu průměrného člověka. Člověk se pídí za pravidla a zákony, které by mu umožnily dosáhnout tohoto cíle. Produktivní orientace, o které budu dále hovořit, nám ukazuje typ charakteru, jehož cílem je zrání a rozvinutí všech možností člověka, přičemž je tomuto cíli podřízena všechna ostatní činnost.

## PRODUKTIVNÍ ORIENTACE

### *Všeobecná charakteristika*

Od klasické a středověké literatury až do konce 19. století byla s velkým úsilím popisována představa, jak by měl vypadat dobrý člověk a dobrá společnost. Takové myšlenky byly vykládány zčásti formou filosofických nebo teologických traktátů, částečně formou utopií. Ve 20. století nemáme podobné vize. Na jejich místo vstoupila *kritická analýza člověka a společnosti*, která pouze předpokládá pozitivní představy o tom, jaký by měl člověk být. Taková kritická zkoumání jsou bezpochyby nejvýše důležitá a tvoří také předpoklad pro každé zlepšení společnosti; ale nedostatek vizí „lepší“ společnosti a „lepšího“ člověka málo za následek, že ochromilo víru člověka v sebe a v svoji budoucnost (součástí je to i výsledek tohoto ochromení).

Dnešní psychologie, zvláště psychoanalýza, netvoří v tomto ohledu žádnou výjimku. Freud a jeho žáci podali skvělou analýzu neurotického charakteru. Jejich klinický popis neproduktivního (nebo - stejně s Freudem - předgenitálního) charakteru je vyčerpávající a precizní - a koli teoretické pojmy, kterých používali, potěbuje revizi. Ale na charakter normální, zralé a zdravé osobnosti se sotva bral zřetel. Tento charakter, označený Freudem jako charakter genitální, zstal dosti vágní a abstraktní představou. Freud ho definuje jako charakterovou strukturu, v níž orální a anální libido přešlo o své dominující postavení ve prospěch libida genitálního, které se orientuje na pohlavní spojení s příslušníkem druhého pohlaví. Freud v popisu genitálního charakteru skýtá stěží víc než zjištění, že se jedná o charakterovou strukturu jedince, který se sexuálně a společensky normálně chová.

Přímém zkoumání *produktivního charakteru* se odvažují jít za hranice pouhé kritické analýzy. Chci zkoumat podstatu plně rozvinutého charakteru, který je cílem lidského vývoje a který svou esencí odpovídá ideálu humanistické etiky. Zprvu mám za to, že pro pochopení produktivní orientace postačí, zjistíme-li její spojitost s Freudovým genitálním charakterem. Jestliže vezmeme Freudův pojem libido, jak ho používá ve své teorii o libidu, ne doslova, ale *symbolicky*, pak už tím je dosti přesně řečeno, co rozumím pod produktivností. Pohlavní zralost užpřesobuje plodnost k prozrozenému plodu. Spojením spermatu a vajíčka je stvořen nový život. Tento způsob plodnosti má plodnost společně se zvířetem. Schopnost produkovat materiální hodnoty je naproti tomu specifická pro člověka. Plodnost není jen rozumový a společenský život. Je možno ho také definovat jako produkujícího života, který má díky svému rozumu a své fantazii přetvářet látky, které má po ruce. Nemůže jen produkovat, musí produkovat, aby vůbec mohl žít. Materiální produkce je však nejběžnějším symbolem pro produktivnost jako aspekt charakteru. „Produktivní orientace“ osobnosti se vztahuje na základní způsob chování, totiž na to, jak se člověk uvádí ve všech oblastech lidských zkušeností do *vztahů*. Týká se duševních, citových a smyslových reakcí na druhé, na sebe sama a na věci. Produktivnost je schopnost člověka využít svých sil a uskutečnit možnosti, které v něm dímají. Jestliže řekneme, že člověk musí využít *své* schopnosti, předpokládáme tím, že musí být svobodný a nesmí být závislý na někom, kdo jeho síly kontroluje. Znamená to dále, že je řízen rozumem, nebo má že zhodnotit své síly jedině tehdy, když ví, co jsou, jak by bylo třeba je využít a k čemu mají sloužit.

Produktivnost znamená, že lov k prožívá sám sebe jako ztlesní svých schopností a jako „jednající bytost“; cítí se být totožný se svými schopnostmi a tyto schopnosti mu jsou skryty a odcizeny.

Abychom se vyhnuli nedorozumění, kdyby nás mohlo svést slovo, „produktivnost“, bude snad na místě zmínit se krátce o tom, co produktivností nerozumíme.

Všeobecně se slovo „produktivnost“ spojuje s tvorbou, zvláště s uměleckou tvorbou. Pravý umělec je skutečně nejprezentativnější reprezentant produktivnosti. Přesto však všichni umělci nejsou tvůrčí. Konvenční malba má například představovat jen technickou dovednost reprodukovat na kus plátna podobu člověka na způsob fotografie. „lov k však má že tvořivě prožít to, že vidí, cítí a myslí, aniž by měl dar vytvořit něco viditelného nebo sdělitelného. Produktivnost je způsob chování, který má že mít každý lov k, pokud jeho myšlení a cítí není zmrzačeno.“

Výraz „produktivní“ je snadno zaměňován s „aktivním“, právě tak jako „produktivnost“ s „aktivitou“. Obě slova mohou být synonymní (například v aristotelovském pojmu aktivita). V moderním smyslu označuje aktivita často přesný protiklad produktivnosti. Aktivita se obvykle definuje jako způsob chování, které vynaložením energie vyvolá změnu v existující situaci.

Naproti tomu se jako pasivní označuje lov k, který není schopen mít nebo zjevně ovlivňovat existující situaci a je ovlivňován nebo ovládán silami mimo sebe. Toto běžné pojetí aktivity bere v úvahu toliko skutečné množství vynaložené energie a jím způsobenou změnu. Nerozlišuje mezi existujícími psychickými okolnostmi, které určují tuto aktivitu.

Příklad - i když poněkud extrémní - neproduktivní aktivity je aktivita člověka v hypnóze. Lov k v hlubokém hypnotickém transu má že mít otevřené oči, má že chodit, mluvit a jednat; „jedná“. Na něj by se všeobecná definice pojmu „aktivita“ hodila, protože vynakládá energii a vyvolává jistou změnu. Jestliže však zkoumáme zvláštní charakter a způsob této aktivity, přijďme k závěru, že ten, kdo vlastně jedná, není hypnotizovaný, ale hypnotizér, který jedná skrze něj pomocí sugesce. Hypnotický trans je sice umělý stav, je to extrémní, avšak charakteristický případ situace, ve které má že lov k vyvíjet činnost, aniž by byl skutečným iniciátorem; jeho aktivita je vyvolána silami, které jsou mimo jeho kontrolu.

astým p ípadem neproduktivní aktivity je reakce na pocit strachu akutní nebo chronické, v domé nebo nev domé povahy, který je asto p í inou hore né innosti dnešního lov ka. Na rozdíl od této aktivity motivované strachem existuje - i když s ní také asto smíšená - jiná forma aktivity, která spo ívá na podrobení se autorit nebo na závislosti na autorit . Tato autorita m že být obávaná, obdivovaná nebo „milovaná“ (v tšinou jde o to i o ono); vlastní p í inou aktivity je však formáln í obsahov rozkaz autority. lov k je aktivní, protože to od n j autorita vyžaduje, a d lá, co mu autorita porou í d lat. Tuto aktivitu nalézáme u autoritativních charakter . Pro n j aktivita znamená jednat z pov ení n koho jiného, kdo znamená víc než on sám. To se m že dít jménem boha, minulosti nebo povinnosti, ale nikdy vlastním jménem. Popud k jednání dostává od n koho vyššího, který není ani dosažitelný, ani vym nitelný; proto nem že brát z etel na žádné spontánní impulsy ze svého vlastního nitra.

Pod ízená aktivita se podobá aktivit automat . Zde sice nenalézáme žádný pom r závislosti na n jaké z ejmé autorit , zato však na anonymní autorit , jako t eba na ve ejném mín ní, na kulturních formách, na zdravém lidském rozumu nebo na „v d “. lov k cítí nebo d lá, co se od n j o ekává, že bude cítit a d lat; jeho aktivit chybí spontánnost v tom smyslu, že nepramení z jeho vlastního duševního nebo citového prožitku, nýbrž z vn jšího zdroje.

Nejsiln jšími prameny aktivity jsou iracionální vášn . lov k, který je pohán n lakotou, masochismem, závistí, žárlivostí nebo jinými vášn mi, je nucen jednat. Jeho jednání není ani svobodné, ani rozumné, nýbrž odporuje rozumu a jeho zájm m jako lidské bytosti. lov k takto posedlý se sám opakuje, stává se stále nepoddajn jším a stále stereotypn jším. Je sice aktivní, není však produktivní.

A koli p vod této aktivity je iracionální a jednající osoby nejsou ani svobodné, ani rozumné, m že zde dojít k významným praktickým výsledk m, které asto vedou k materiálnímu úsp chu. U pojmu „produktivnost“ nemáme co d lat s „aktivitou“, která *bezpodmíne n* musí vést k praktickým výsledk m, ale se zp sobem chování, se zp sobem reakce a orientace na sv t a sebe sama v životním procesu. Proto se tedy zabýváme *charakterem lov ka* a ne jeho *úsp chem*.

Produktivnost je realizace možností charakteristických pro lov ka, tedy využití jeho sil. Ale co je „síla“? P sobí jako ironie, že toto slovo má dva významy, které si odporují: *síla k n emu*= schopnost; *síla nad n ím* =



nadvláda. Tento protiklad je však zvláštního druhu. Síla jako nadvláda vyplývá z ochromení síly jako schopnosti. „*Síla na ním*“ je obrácením „*síly k němu*“. Schopnost člověka využívat produktivně svoje síly je jeho potencií; neschopnost k tomu je jeho nemohoucností. Síla jeho rozumu mu že proniknout vnějším jevem a pochopit jeho podstatu. Síla jeho lásky mu že prolomit zeď, která odděluje jednoho člověka od druhého. Jeho představitel mu že spatřovat věci, které ještě neexistují; člověk mu že plánovat a tím začít tvořit. Kde tato síla chybí, obrací se poměrem člověka ke svému vztahu k němu ovládat, mít nad druhými moc, jako by byli v něm. Nadvláda je spojena se smrtí, síla se životem. Vle vládnout má svůj povod ve slabosti a zvyšuje oproti tuto slabost ze své strany; nebo jestliže člověk chce nutit druhého ke služebným výkonům, jeho vlastní potřeba produktivity se stále více ochromuje.

Jak se člověk uvádí do vztahu ke svému, jestliže své síly produktivně využívá?

Člověk mu že prožít to, co leží mimo jeho vlastní já, dvojím způsobem: *reproduktivně*, tím, že přijímá skutečnost tak, jak to dělá film, který ukazuje přesnou reprodukci fotografované skutečnosti (ovšem i čistě reproduktivní vnímání vyžaduje aktivní účast mysli); *generativně*, tím, že člověk skutečnost přijme, oživí a tento nový materiál znovu přetvoří spontánní aktivitou vlastních duševních a citových sil. Každý člověk reaguje do určitého stupně oběma způsoby, existují však velké rozdíly v poměru mezi významem obou druhů prožitků. Někdy je jeden z nich zakrnělý; studium extrémních případů, u nichž sotva existuje buď reproduktivní, nebo generativní způsob, poskytuje nejlepší možnost pochopit každý z těchto jevů.

Relativní atrofie generativní schopnosti jsou v naší kultuře časté. Člověk mu že být schopen rozpoznávat věci, jaké jsou (nebo jaké je jeho kulturní líbivo), ale není s to oživit svůj vjem zevnitř. To je perfektní „realista“. Vidí všechno, co lze vidět na povrchu jevu, není však naprosto schopen proniknout pod povrch, k tomu, co je podstatné, a vidět to, co ještě není zřejmé. Vidí podrobnosti, nikoli však celek: vidí stromy, ne však les. Realita je pro něj pouze sumou toho, co již bylo zhmotněno. Takovému člověku nechybí představitel, ale jeho představitel je vypočítaný, protože shrnuje všechny známé a existující faktory a z toho odvozuje budoucí úsudek.

Naproti tomu je duševně narušený ten člověk, který není schopen vidět skutečnost. Psychotický člověk si buduje vnitřní svět skutečnosti, v který se zdá mít plnou důvěru; žije v tomto vlastním světě a obvyklé faktory skutečnosti,



teré pozorují ostatní lidé, jsou pro něj neskutečné. Jestliže člověk vidí věci, které ve skutečnosti neexistují, nýbrž jsou výlučným produktem jeho představitivosti, má halucinace. Vysvětluje události v souladu s vlastními pocity, bez vztahu nebo alespoň bez vlastního poměru k tomu, co se ve skutečnosti děje. Paranoik se může cítit pronásledován a z náhodné poznámky vyslechnout úmysl, že má být pokoušen nebo zničen. Je přesvědčen, že nedostatek jakéhokoli zjevnějšího a výraznějšího projevu takového úmyslu nic nedokazuje; je přesvědčen o tom, že a koliv se poznámka může jevit jako nevinná, je úmysl jasný, podíváme-li se „hlouběji“. Pro psychotickou osobu byla skutečná realita smazána a její místo zaujala vnitřní realita.

„Realista“ vidí jen povrch věcí; vidí zjevný svět, může jej duševně reprodukovat s fotografickou přesností a může jednat tím způsobem, že bude zacházet s lidmi a věcmi tak, jak se jeví v této reprodukci. Duševně nemocný člověk je neschopen vidět skutečnost, jaká je; přijímá skutečnost jenom jako symbol a odraz svého vnitřního světa. Oba tyto lidé jsou nemocní. Nemoc duševně chorého, který ztratil kontakt s realitou, je takového druhu, že se pro společnost stává nezpůsobilým. Nemoc „realisty“ ho jako lidskou bytost ochuzuje. Není sice ve svých společenských funkcích méně způsobilý; ale protože jeho pojetí skutečnosti je znetvořeno nedostatkem hloubky a perspektivy, musí se mýlit, jde-li o víc než o bezprostředně dané skutečnosti a úmysly. *„Realismus“ se zdá být přesným opakem duševní poruchy, je však jenom jejím doplňkem.*

Skutečným opakem „realismu“ a duševní poruchy je produktivnost. Normální člověk se může uvést do vztahu ke svému tělu, že jej přijímá takový, jaký je, a souasně jej chápe, oživuje a obohacuje svými vlastními silami. Jestliže jedna z obou těchto schopností odumře, člověk onemocní. Normální člověk má ale obě schopnosti, přičemž ovšem může jedna nebo druhá převažovat. Existence obou schopností, reproduktivní a generativní, je předpokladem „produktivnosti“; jsou to protilehlé póly, jejichž vzájemné působení je dynamickým pramenem produktivnosti. Tímto zjištěním bych chtěl poukázat na to, že produktivnost není sumou nebo kombinací obou schopností, ale něčím takovým, co vzniká z tohoto vzájemného úniku.

V předchozím jsem popsal produktivnost jako zvláštní způsob vztahu ke svému tělu. Nyní vzniká otázka, zda existuje něco, co produktivní člověk *produkuje*, a jestliže ano, co to je? Člověk může sice díky své produktivnosti vytvořit materiální

p edm ty, um lecká díla a myšlenkové systémy, *ale daleko nejd ležit jším p edm tem produktivností je lov k sám* Narození je jenom jeden zvláštní stupe v kontinuit , která za íná oplozením a kon í smrtí. To, co se odehrává mezi t mito dv ma póly, je proces, v kterém se uskute ují vlastní možnosti, proces, v kterém je k životu probuzeno všechno, co je potenciáln dáno ve dvou bu kách. Zatímco fyzický r st probíhá sám sebou, pokud existují odpovídající podmínky, k procesu rození v duševní oblasti je zapot ebí produktivní aktivity, aby byly uvedeny v život emocionální a intelektuální možnosti lov ka, aby se zrodilo jeho já. Že vývoj tohoto já nikdy nekon í, pat í k tragédii lov ka; i za nejp ízniv jších okolností je realizována jen ást daných možností lov ka. Každý lov k umírá d íve, než se pln narodil. Nechci podávat historii pojmu „produktivnost“, ale cht l bych uvést n kolik zvláš charakteristických p íklad , protože mohou p ísp t k osv tlení tohoto pojmu. Produktivnost je jedním z úst edních pojm Aristotelovy etiky. Je možné ur it to, co je ctnost, íká *Aristoteles*, pokud se zná funkce lov ka. Práv tak jako se p edpokládá u flétnisty, socha e nebo jiného um lce, že dobro spo ívá ve specifické funkci, která tyto lidi odlišuje od ostatních a d lá z nich to, co jsou, práv tak spo ívá dobro lov ka ve specifické funkci, která ho odlišuje od ostatních druh a d lá z n j to, co je. Taková funkce je „ *innost* duše, která sleduje nebo p edpokládá rozumový princip“. „Není to snad malý rozdíl,“ íká, „zda považujeme za nejvyšší dobro vlastnictví nebo užívání, stav mysli nebo innost. Nebo stav mysli m že existovat, aniž vede k n jakému dobrému výsledku, jako je tomu nap íklad u spícího nebo jinak ne inného; u innosti je to však vylou eno; nebo lov k, který je inorodý, bude nutn jednat, a to dob e.“ Pro Aristotela je dobrým lov kem ten, kdo svou inností, vedenou rozumem, uvádí v život možnosti specifické pro lov ka. „Pod ctností a schopností rozumím totéž,“ íká Spinoza. „Svoboda a št stí spo ívají v tom, že lov k pochopí sám sebe ve svém úsilí stát se tím, ím potenciáln je, p íbližovat se více a více pravzoru lidské p irozenosti.“ Ctnost je pro Spinozu identická s využitím schopností lov ka a ne est je neschopnost lov ka využívat t chto sil; podstata zla pro Spinozu je nemohoucnost. To, co je produktivní aktivita, nalezlo krásný výraz v básnické form u Goetha a Ibsena. *Faust* je symbolem v něho hledání lov ka po smyslu života. Ani v da, ani rozkoš a radost, moc, ano ani krása nem že zodpov d t Faustovu otázku. Goethe íká, že jedinou odpov dí na hledání lov ka je ona produktivní aktivita, která je identická s dobrem.

## NEUROTICKÉ PORUCHY V MEZILIDSKÝCH VZTAZÍCH <sup>34</sup>

I když v této knize kladu důraz na intrapsychické procesy, není možné je oddělovat od mezilidských vztahů. Není to možné z toho důvodu, že jsou spolu neustále v interakci. Už na počátku, když jsme začali s rozbořením honby za slávou, jsme si všimli prvku, jako je potřeba být nadřazený druhým lidem a nad nimi triumfovat, což se mezilidských vztahů týkalo přímo. Neurotické nároky, přestože vystávají v vnitřních potřebách, jsou zaměřeny především na druhé lidi. Nebylo možné popisovat neurotickou pýchu, aniž bychom se zmínili o vlivu, který má zranitelnost této pýchy na mezilidské vztahy. Ukázali jsme si, jak každý jednotlivý intrapsychický faktor může být externalizován a jak radikálně tento proces mění naše postoje k druhým lidem. A konečně jsme se při diskusi o hlavních řešeních vnitřních konfliktů zabývali konkrétnějšími formami, kterých mezilidské vztahy nabývají. V této kapitole se chci vrátit zpět od konkrétního k obecnému a systematicky krátce shrnout principy toho, jak pýcha ovlivňuje naše vztahy k druhým.

Začnu tím, že systém pýchy neurotika odvádí od druhých tím, že z nich dělá *egocentrika*. Abych předešla nedorozumění: egocentrismem nemyslím sobectví a egoismus v tom smyslu, že člověk zajímají pouze vlastní výhody. Neurotik může být naprostým sobcem nebo být až příliš nesobecký - nelze v této souvislosti najít nic, co by platilo pro všechny neurózy. Vždy však platí, že neurotik je egocentrický v tom smyslu, že je pohlcen sám sebou. Nemusí to být na první pohled patrné - může to být vlk samotá nebo může žít pro a skrze ostatní. Nicméně v každém případě prožívá své soukromé náboženství (svůj idealizovaný sebeobraz), uznává své vlastní zákony (mohl bych) v rámci své ostnatým drátem obehnané pýchy a s vlastními pojistkami, které ho chrání před vnitřním i vnějším nebezpečím. Výsledkem je, že je nejenom emocionálně izolován, ale navíc je pro něj obtížnější dívat se na druhé lidi jako na jediné bytosti odlišné od nich samotého. Lidé jsou podřízeni jeho jedinému zájmu: jemu samému.

Vytváří si proto o druhých zkreslený, ale nikoli zcela nevhodný obraz. V jeho systému pýchy však přibírají další faktory, které mu ještě drastičtějším způsobem zabírají, aby viděl ostatní takové, jakí jsou, a *zkreslují* jejich obraz

---

<sup>34</sup> Karen Horneyová, *Neurózy a lidský řád*, Praha 1999.

pozitivním směrem. Není možné se s tímto problémem vypořádat prostě tím, že ukvapen prohlásíme, že samozřejmě to, jak vidíme druhé, je do jisté míry zkresleno, stejně jako to, jak vidíme sami sebe. A kolik je to zčásti pravda, je to nicméně zavádějící, protože to naznačuje jednoduchou paralelu mezi zkresleným viděním druhých a zkresleným viděním nás samých. Prozkoumáme-li faktory v systému pýchy, které tato zkreslení vytvářejí, získáme lepší představu.

Skutečná zkreslení vznikají zčásti proto, že neurotik vidí ostatní ve světle potřeb vytvářených systémem pýchy. Tyto potřeby mohou být zaměřeny na druhé nebo mohou neurotikovy postoje k druhým ovlivňovat nepřímo. Potřebou obdivování lidí obdivující obecnost. Potřebou zázračné pomoci je obdivuje mystickými kouzelnými schopnostmi. Potřebou mít vždy pravdu přetváří lidi v hlupáky a nešiky. Potřebou triumfu je dle nás následovníky a zlé protivníky. Potřebou beztrápnosti je zraňovat z nich dle „neurotiky“. Potřebou ponižovat se dle druhých velikány.

A konečně, neurotik vidí druhé *ve světle svých externalizací*. Sám svou sebeidealizaci neprožívá. Namísto toho si idealizuje druhé. Neprožívá týraní sebe sama, ale tyraní se stávají z druhých. Ze všech externalizací je nejdůležitější externalizovaná sebestenávnost. Jedná-li se převážně o aktivní sklon, má neurotik tendenci vidět druhé jako opovrženíhodné a nesoucí jakou vinu. Jde-li o špatné, je to jejich chyba. Měli by být dokonalí. Nelze jim dleovat. Měli by se změnit a napravit. Protože jsou to ubozí, chybní smrtelníci, musí za neurotik přebírat božskou zodpovědnost. Pevládá-li pasivní externalizace, stávají se z druhých soudci, připraveni hledat v neurotikovi chyby, soudit ho. Drží ho na dně, zneužívají ho, vyvíjejí na něj tlak a zstrašují ho. Nemají ho rádi. Nechtějí ho. Musí je uspokojovat a naplňovat jejich očekávání.

Externalizace jsou pravděpodobně nejintenzivnější ze všech faktorů, které zkreslují neurotikův pohled na druhé lidi. Úroveň je také u sebe nejobtížnější rozpoznává. Protože podle jeho názoru jsou druzí takoví, jak je ve světle svých externalizací vidí, a on na to pouze reaguje. Neurotik necítí, že ve skutečnosti reaguje u druhých na něco, co do nich sám vložil.

Externalizace se rozpoznává velice obtížně, protože se často mísí s reakcemi, které vyvolávají z neurotikových potřeb i frustrací těchto potřeb. Bylo by neudržitelným zobecněním tvrdit, že veškerá podrážděnost vůči druhým je v hloubi duše externalizací našeho hnutí na sebe sama. Jediné povolou

analýzou konkrétní situace dokážeme určit, jestli a do jaké míry se člověk zlobí skutečně na sebe, nebo jestli se zlobí na druhé, protože frustrují jeho nároky. Samozřejmě že podrážděnost může pocházet z obou zdrojů. Při analýze i autoanalýze musíme vždy v novat nezaujat pozornost obma možnostem - tj. nesmíme se přiklonit výlučně k jednomu či druhému vysvětlení. Pouze tak postupně zjistíme, jakým způsobem a do jaké míry ovlivňuje externalizace naše vztahy k druhým.

Ale i tehdy, když zjistíme, že do vztahů s druhými vnášíme něco, co tam nepatří, neznamená to, že externalizace tím přestává působit. Omezit ji můžeme pouze tehdy, když „ji přijmeme zpět“ a dokážeme přislušný vnitřní proces prožít.

Zhruba lze rozlišit tři způsoby, jakými může externalizace zkreslit náš obraz druhých lidí. Zkreslení mohou být následkem toho, že druhým přisuzujeme rysy, které nemají nebo je mají pouze v zanedbatelné míře. Neurotik může ostatní vidět jako naprosto ideální lidi obdařené božskou dokonalostí a mocí. Může je vidět jako opovrženě hodné viníky. Může z nich dělat velikány nebo trpaslíky.

Externalizace též způsobuje, že člověk je slepý vůči reálným kladům i stinným stránkám druhých. Může například nenášet svá vlastní (nerozpoznaná) tabu týkající se zneužívání a lhaní, následkem čehož u nich nemusí vůbec rozpoznat ani ty nejzjevnější úmysly někoho zneužívat a ponižovat. Nebo, protože umrtvil vlastní pozitivní pocity, může být neschopen rozpoznat u druhých skutečnou přátelskost i oddanost. Má pak sklon považovat druhé za pokrytce a obezřetně hlídá, aby se nezapletl do podobných „manipulací“.

A konečně může externalizace způsobit, že neurotik jasnovidí u druhých sklony, které druzí opravdu mají. Jeden pacient, který byl ve své mysli obdařen všemi křesťanskými ctnostmi a který byl vůči svým výrazným nepřátelským sklonům slepý, by se odhaloval pokrytecké postoje u druhých - zejména předstírání milosrdenství a lásky. Jiný pacient, který měl silné nepřátelské sklony k neupřímnosti a podlosti, si velmi všiml těchto tendencí u druhých. Zdá se, že tyto případy jsou v rozporu s mou teorií a zkreslující moci externalizace. Nebylo by tedy snad lepší říci, že externalizace může způsobit obojí - může člověka zaslepotit, nebo znepokojit a udělat z něj jasnovidce? Nemyslím si to. Bystrost, s jakou si někdy neurotik jistých atributů všimá, je znehodnocena osobním významem, který pro něj tyto atributy mají. Tyto externalizace se objevují v takové míře, že jedinec, kterému se přisuzují, téměř

jako jedinec mizí a m ní se v symbol p íslušného externalizovaného sklonu i sklon . Neurotik si tímto zp sobem vytvá í tak jednostranný pohled na celou osobnost, že to výrazn zkresluje její obraz. P irozen že externalizace posledn jmenovaného druhu se jako takové rozpoznává nejobtížn ji, protože pacient m že vždy namítnout, že jeho post ehy jsou „v podstat “ koneckonc správné.

Všechny zmín é faktory - neurotické pot eby reakce na druhé, externalizace - zp sobují, že pro druhé je p inejmenším v blízkých vztazích, obtížné s tímto lov kem vyjít. Neurotik sám to tak nevidí. Protože v jeho o ích jsou jeho pot eby i nároky, které z nich vyplývají, všechny legitimní (pokud si je v bec uv domuje), protože jeho reakce na druhé jsou podobn opodstatn é, protože jeho externalizace jsou pouhou reakcí na postoje druhých a není si t chto obtíží obvykle v dom - má vskutku pocit, že je snadné s ním žít. I když je jeho názor pochopitelný, jedná se nicmén o iluzi.

Do té míry, do jaké jim to dovolují jejich vlastní potíže, se ostatní asto velmi snaží, aby se zjevn neurotickým lenem rodiny žili v míru. V této souvislosti je nejv tší p ekážkou t chto snah op t externalizace. Protože externalizace má ve své podstat málo (pokud v bec n co) spole ného se skute ným chováním druhých, jsou proti nim druzí bezmocní. Nap íklad se snaží s bojovn arogantním lov kem dobre vycházet tak, že mu neodporují a nekritizují ho, pe ují o jeho oble ení nebo jídlo p esn tak, jak si p eje atd. Jejich snaha však m že vyvolat v neurotikovi sebeobvi ování a m že druhé za ít nenávid t, aby se vyhnul vlastním pocit m viny (p íkladem je pan Hicks v díle *The Iceman Cometh*).

Následkem všech t chto zkreslení se výrazn zvyšuje pocit *ohrožení*, který má neurotik v í druhým. V duchu však m že být p esv d en, že je bystrým pozorovatelem druhých, že je zná, že je vždy správn odhadne, což m že být všechno nanejvýš áste n pravda. Post eh a schopnost kritického uvažování nejsou dostate nou náhradou za skute nou jistotu ve vztahu k druhým, jež je vlastní lov ku, který si realisticky uv domuje sám sebe jako sebe a druhé jako druhé a který není p í svém hodnocení zmítán všemi možnými nutkavými pot ebami. Je-li neurotik zkušeným inteligentním pozorovatelem druhých lidí, m že i p es všeprostupující nejistotu ve vztahu k nim podat velmi p esný popis jejich chování a dokonce i n kterých neurotických mechanism . V tom, jak s t mito lidmi jedná, je-li vystaven ohrožení, se však nutn musí projevit nejistota, kterou vyvolávají taková zkreslení. Pak se ukazuje, že obraz, který si



pomocí pozorování a spekulací vytvořil, a hodnocení, jež jsou na nich založena, jsou neudržitelná. Existuje příliš mnoho subjektivních faktorů, které jsou ve hře a které mohou postoj neurotika rychle změnit. Někdy se snadno obrátí proti němu, o kom měl vysoké mínění, nebo o něm ztratí zájem a někdo jiný v jeho očích náhle stoupne.

Z mnoha způsobů, kterými se vnitřní nejistota projevuje, se dva faktory, jak se zdá, vyskytují relativně pravidelně a jsou do jisté míry nezávislé na konkrétní neurotické struktuře. Jedinec neví, na čem s druhým loví, a na čem je tento lov k němu. Někdy o něm mluví jako o příteli, ale toto slovo ztratilo svůj hluboký význam. Kdykoli má pochybnost nebo odpor k tomu, co přítel říká, dává si nedělní, nebo když si jeho slova mylně vykládá, může to v něm vyvolat nikoli pouze dočasnou pochybnost, ale může to otáčet i samotnými základy vztahu.

Další téma všudypřítomnou nejistotou ve vztahu k druhým je nejistota důvěrnosti i jejich důvěryhodnosti. Projevuje se nejenom v tom, že jim pacient důvěruje příliš mnoho nebo příliš málo, ale též v tom, že nedokáže rozpoznat srdcem, jestli je druhý je důvěryhodný a kde leží hranice této důvěry. Vzrostle-li intenzita této nejistoty, ztrácí lov k cit pro rozlišování, jakých dobrých i podlých věcí je druhý lov k schopen i neschopen, a to i přesto, že je s ním mnohdy v dlouholetém blízkém kontaktu.

Při své zásadní nejistotě týkající se druhých má neurotik zpravidla tendenci oekávat - v domě i nev domě - to nejhorší, protože systém pýchy *zároveň zvyšuje jeho strach z lidí*. Nejistota je úzce spojena s jeho obavami, protože i když druzí pro něj ve skutečnosti představují velké ohrožení, obavy by nepropukaly tak snadno, kdyby jeho obraz o druhých nebyl tak jako tak zkreslen. Naš strach z druhých závisí, obecně vzato, jak na jejich moci nás zraovat, tak i na naší vlastní bezmoci. A oba tyto faktory velkou měrou podporuje systém pýchy. Nehledě na to, jak okázalá může být na první pohled neurotikova sebejistota, ve skutečnosti celý systém pýchy lovka oslabuje. Dělá se tak zejména odcizením od já, ale také pohrdáním sebou samým a vnitřními konflikty, které vytváří. To způsobuje, že lov k je ve vztahu k sobě rozpolcen. Důvodem je jeho zvýšená zranitelnost. A on je zranitelný v mnoha ohledech. Zranit jeho pýchu i vyvolat v něm pocity viny i pohrdání sebou samým dá jen velmi malou práci. Jeho nároky jsou takové povahy, že se lov k nemůže vyhnout jejich frustraci. Jeho rovnováha je tak vratká, že ji lze snadno



narušit. A konečně, jeho externalizace a hostilita k druhým vyvolaná externalizací i mnoha jinými faktory způsobuje, že ostatní lidé připadají neurotikovi hroživější, než ve skutečnosti jsou. Všechny tyto obavy mají na svdomí, že neurotikovy hlavní postoje k druhým mají obranný charakter bez ohledu na to, zda nabývají spíše agresivních, nebo defenzivních forem.

Když se podíváme na výše uvedené faktory, uvede nás do oír jejich podobnost s prvky, které jsou stavebním kamenem pro vznik základní úzkosti, jež, abych to zopakovala, jde ruku v ruce s pocity izolovanosti a bezmoci v i potenciálně nepřátelskému svtu. Principiálně je vliv systému pýchy na mezilidské vztahy následující: *zvysňuje základní úzkost*. Tím, co u dospělého neurotika identifikujeme jako základní úzkost, není základní úzkost ve své prvotní formě, ale spíše ve formě modifikované během let intrapsychickými procesy. Stala se z ní smisec postoj k druhým, kterou podmiňují faktory komplexnější, než byly ty prvotní. Stejně jako si muselo dítě kvůli základní úzkosti najít způsob, jak se vyrovnávat s ostatními, musí si tyto cesty najít i dospělý neurotik. A nachází je v hlavních řešeních, která jsme popsali. A kolise tato řešení tím raným, která spočívala ve smíření s lidem, proti nim nebo od nich, podobají - a často z nich vycházejí - ve skutečnosti se nová řešení sebeobětováním, expanzivitou nebo rezignací od těchto starých svou strukturou liší. I když tato řešení podmiňují i podoby mezilidských vztahů, jedná se zejména o řešení intrapsychických konfliktů.

Abychom si celý obraz doplnili: systém pýchy posiluje základní úzkost a zároveň propůjčuje druhým lidem přehnanou důležitost díky potřebám, které systém pýchy plodí. Důležitost druhých lidí roste nebo jsou pro neurotika v následujícím ohledu přímě nepostradatelní: potřebuje je jako přímé potvrzení fiktivních hodnot, které si osobuje (obdiv, ocenění, láska). Neurotické pocity viny a pohrdání sebou samým způsobují silnou potřebu potvrzení. Samotná sebeobětováním, která tyto potřeby zplodila, způsobuje, že je pro něj téměř nemožné, aby si vystál sám se sebou. Potvrzení má najít pouze s pomocí druhých. Musí jim dokázat, že má všechny přislíbené hodnoty, které jsou pro něho důležité. Musí jim ukázat, jak je dobrý, bohatý úspěšný, schopný, inteligentní, silný a co všechno pro ně nebo jim může udělat.

Druhé lidi potřebuje z důvodů aktivní honby za slávou i z potřeby potvrzení a většina jeho motivů jakékoli činnosti je závislá na druhých. Nejzřejměji se to projevuje u sebezapírajícího typu, který dokáže jen stěží udělat něco sám a za

sebe. Ale nakolik by byl lov k agresivnějšímu typu aktivní a energický, kdyby se nejednalo o to udělat na někoho dojem, bojovat nebo porážet druhé? Dokonce i typ rebela potěbuje někoho, proti komu by se mohl bouřit, aby uvolnil energii.

V neposlední řadě potěbuje neurotik, aby ho ostatní chránili před jeho sebenenávistí. Ve skutečnosti ho potvrzení, kterého se dostává jeho idealizovanému obrazu od druhých, i vlastní sebepotvrzování zároveň chrání před sebenenávistí. Kromě toho potěbuje ostatní (zjevně i méně zetelně) ke zmírnění úzkosti, kterou vyvolávají návaly sebenenávisti i pohrdání sebou samým. A co je nejdůležitější, kdyby nebylo ostatních, nemohl by si neurotik dovolit svou nejmocnější zbraň, která ho chrání: externalizaci.

Tak dochází k tomu, že systém pýchy vnáší zásadní nesoulad do mezilidských vztahů: neurotik se cítí od druhých oddělen, cítí se v nich nejistý, bojí se jich, je k nim nepřátelský, a přesto jsou pro něj životně důležité.

Všechny faktory narušující mezilidské vztahy obecně působí nevyhnutelně i v milostných vztazích, jakmile tyto vztahy trvají delší dobu. Toto tvrzení vypadá z našeho hlediska samozřejmé, ale je třeba ho uvést, protože mnoho lidí má mylný dojem, že každý milostný vztah je dobrý, když je pro obě partnery uspokojivý po sexuální stránce. Ve skutečnosti platí, že sexuální vztahy mohou napomoci do určité míry zmírnění tenze nebo dokonce i zajistit pokračování vztahu, je-li vystaven podstatnou měrou na neurotických základech, nedokáže však vztah ozdravit. Probírat zde neurotické potíže, které mohou vyvstat v manželství nebo v podobném vztahu, by proto nepřišlo ani v novém kapitole, které jsme až dosud uvedli. Intrapyschické procesy však mají též *výrazný vliv na význam a funkci, kterých láska a sex pro neurotika nabývají*. Tuto kapitolu chci zakončit výtečným kolikou obecných názorů na povahu tohoto vlivu.

Význam a důležitost, kterou pro neurotika má *láska*, natolik záleží na konkrétním dění, že je nelze generalizovat. Jeden rušivý faktor se však vyskytuje pravidelně: hluboce zakořeněný pocit neurotika, že není hoděn lásky. Nemám zde na mysli pocit, že ho nemiluje ta i ona osoba, nýbrž jeho přesvědčení, které se může stát nevděným přesvědčením, že ho nikdo nikdy nemůže milovat. Může věřit, že ho druzí milují pro jeho vzhled, hlas, pomoc nebo pro sexuální uspokojení, které jim poskytuje. Ale nemilují ho pro něj samotného, protože on je prostě lásky nehodný. Jestliže se objeví důkaz své důležitosti o opak, má neurotik sklon si ho na základě různých důvodů zastírat. Snad je ten

lov k osam lý nebo pot ebuje n koho, o koho by se op el, nebo má prost charitativní sklony atd.

Namísto aby se pustil do problému konkrétn - jestliže si ho uv domuje - vyrovnává se s ním dv ma vágními zp soby a nevšímá si, že jsou ve vzájemném rozporu. Na jednu stranu má sklon (a to i tehdy, když pro n j láska nemá velký význam) držet se iluze, že jednou n kde potká toho „pravého“ lov ka, který ho bude milovat. Na druhou stranu zaujímá stejný postoj, který má ke své sebed v e: považuje hodnotu lásky za atribut, který je nezávislý na skute ných kladných vlastnostech. A protože ji od osobních kvalit odd luje, nevidí žádnou možnost, jak by se s jeho hodnotí lásky mohla do budoucna udát n jaká prom na. Má proto sklon zaujímat fatalistický postoj a považovat svou nehodnost lásky za mysteriózní, avšak nezm nitelný fakt.

Sebezapírající typ dochází ze všech typ nejsnadn ji k poznání, že je p esv d en o své nehodnosti lásky, a jak jsme si ukázali, nejvíce se snaží, aby u sebe vyp stoval kladné vlastnosti nebo alespo vzbuzoval dojem, že je má. Avšak ani on se svým eminentním zájmem o lásku nejde spontánn ke ko eni otázky: Co p esn zp sobuje, že jsem p esv d en o tom, že nejsem hoden lásky?

D vody jsou t i. Jedním z nich je zhoršení neurotikovy vlastní schopnosti milovat. Tato schopnost je nutn kv li všem faktor m o kterých jsme v této kapitole mluvili, narušená. Neurotik je p íliš uzav en sám v sob , je p íliš zranitelný, p íliš se bojí lidí atd. Souvislost mezi pocitem, že jsem hoden lásky, a schopností milovat má hluboký, rozhodující smysl jen pro málo z nás, p estože lité jsou asto schopni ji uchopit intelektuáln . Ve skute nosti platí, že je-li dob e rozvinuta naše schopnost milovat, otázka, zda jsme hodni lásky, i nikoli, nás netrápí. A není p íliš d ležitá, zda nás druzí skute n milují.

Druhým zdrojem neurotického pocitu nehodnosti lásky je sebenenávist a externalizace. Pokud je lov k nep ijatelný sám pro sebe - je hodný nenávisti i opovržení - nedokáže uv it, že by ho n kdo mohl milovat

Díky t mto dv ma zdroj m, které jsou silné a vyskytují se p i neuróze vždy, se pocit nehodnosti lásky p i terapii nesnadno odstra uje. Dokážeme v pacientovi tento pocit odhalit a prozkoumat d sledky, které má pro jeho milostný život. Ale zmenšit se tento pocit m že až tehdy, zmenší-li se síla t chto dvou zdroj .

T etí zdroj k tomuto pocitu p íspívá mén p ímo, ale je d ležitá se o n m zmínit z jiných d vod . Spo ívá v tom, že neurotik od lásky o ekává více, než

mu m že i za t ch nejlepších podmínek dát („dokonalá láska“), nebo eká n co úpln odlišného od toho co mu m že poskytnout (nedokáže mu nap íklad ulevit od sebenenávisti). A protože žádná láska nedokáže naplnit jeho o ekávání, má sklon k pocitu, že není „doopravdy“ milován.

Akumulace funkcí, které p ebírá sexualita p i neuróze, nevede nutn k rozsáhlejšímu sexuálním aktivitám než u relativn zdravého lov ka. M že tomu tak být, ale tyto funkce mohou mít také na sv domí v tší útlum. Srovnání se zdravým jedincem je tak jako tak obtížné, protož i mezi „normálními“ existují velké rozdíly, co se tý e sexuální vzrušivosti, intenzity a frekvence sexuálních tužeb i forem sexuálních projev . Existuje však jeden podstatný rozdíl. Podobným zp sobem jako fantazie dostává se i sexualita do služeb neurotických pot eb. Z t chto d vod ásto získává *p ehnanou* d ležitost, protože tato d ležitost vyv rá z nesexuálních zdroj . Navíc mohou být ze stejných d vod sexuální funkce snadno narušeny. Neurotik trpí obavami, má množství zábran, m že zde hrát roli i složitý problém homosexuality a perverze. A kone n , protože sexuální aktivity (v etn masturbace a sexuálních fantazií) a jejich konkrétní podoby jsou podmín ny - nebo alespo z ásti podmín ny - neurotickými pot ebami a tabu, mají obvykle nutkavý charakter. Všechny tyto faktory mohou zp sobit, že neurotický pacient má sexuální vztahy ne proto, že by je cht l, ale proto, že by m l p sobit partnerovi pot šení; protože pot ebuje znamení, že je p íjímán a milován; protože musí zmírnit n jakou úzkost; protože musí dokázat svou p evahu a potenci atd. Jinými slovy, sexuální vztahy jsou mén podmín ny reálnými tužbami a pocity než puzením uspokojit n jakou nutkavou pot ebu. Z partnera se (i neúmysln ) stává sexuální „objekt“ (Freud).

Jak se konkrétn neurotik s t mito problémy vyrovnává, se natolik individuáln liší, že zde jednotlivé možnosti nemohu ani na rtnout. *Specifické potíže, které má neurotik v souvislosti s láskou a sexem, jsou koneckonc pouze jedním z projev celkové sumy neurotických poruch.* Potíže se navíc vyskytují v mnoha podobách, protože nezávisejí pouze na konkrétní neurotické struktu e, ale také na konkrétních partnerech, které neurotik m l nebo stále má.

M že se zdát, že se jedná o zbyte né hodnocení, protože jsme v analytické praxi poznali, že p i neuróze hraje nev domý výb r partnera v tší roli než se d íve m lo za to. Platnost tohoto konceptu se vskutku znovu a znovu prokazuje. Ale d íve jsme m li tendenci p íklán t se k druhému extrému a p edpokládat, že každého partnera si lov k vybírá. Toto zobecn ní však neplatí. Otázka si žádá

vyjasní ve dvou ohledech. Nejdříve se musíme ptát, kdo si vlastně „vybírá“. Po pravdě řečeno, slovo „výběr“ předpokládá schopnost vybrat si a schopnost poznat, co je za ten, koho si vybírám. Obě tyto schopnosti jsou u neurotika sníženy. Je schopen výběru pouze do té míry, do jaké je jeho obraz o druhých zkrácen sobením mnoha faktorů, o kterých jsme mluvili. V tomto přísňem smyslu slova nelze o žádném výběru mluvit, nebo jenom ve velice omezené míře. „Výběrem partnera“ se zde míní pocit, při kterém se člověk cítí ke druhému přitahován na základě svých nezmenitelných neurotických potřeb: pýchy, potěby ovládat a využívat, potěby oddat se atd.

Ani v tomto smyslu však nemá neurotik velkou šanci „vybrat“ si partnera. Žení se, protože se to tak dělá. A může být natolik vzdálen od sebe samého a oddělen od druhých, že si vezme člověka, kterého zná jenom o něco málo lépe než ostatní nebo který si ho prostě chce vzít. Jeho hodnocení sebe samého může být tak nízké, že prostě nedokáže uinit návrh - i kdyby to bylo pouze z neurotických důvodů - tím lidem opačného pohlaví, kteří ho přitahují. Pokud přídáme-li k těmto psychickým omezením fakt, že často zná jen velmi málo vhodných partnerů, vidíme, jak moc je ponechán náhodným okolnostem napospas.

Namísto abych zde vyjmenovávala nekonečné variace erotických a sexuálních zážitků, které jsou následkem těchto různých faktorů, naznačím pouze jisté obecné tendence, které v neurotickových postojích k lásce a sexu přebíhají. *N kdy má neurotik sklon vyloučit lásku ze svého života. Může bagatelizovat nebo popírat její význam nebo dokonce její existenci. Láska mu pak nepřipadá jako něco žádoucího, ale spíše jako něco, čemu je třeba se vyhýbat nebo pohrdat jakožto ponižující slabost.*

Tato tendence vyloučit lásku ze svého života přebíhá nenápadně, ale vytrvale i u rezignovaného, odtažitého typu člověka. Individuální rozdíly v rámci této skupiny se většinou týkají postoje k sexualitě. Člověk někdy odstraní z osobního života reálnou možnost nejen lásky, ale i sexu natolik, že žije, jako by láska a sex neexistovaly nebo pro něj osobně neměly žádný význam. V těchto sexuálních zážitcích druhých necítí ani závist, ani nesouhlas, naopak může projevoval velké pochopení, dostanou-li se do potíží.

Jiní lidé měli v mládí několik sexuálních vztahů. Ty však nepronikly hluboko do jejich odtažitosti, nebyly příliš smysluplné a vybledly, aniž by v člověku zanechaly touhu po dalších zážitcích.

Pro jiného odtažitého lovka mohou být sexuální zážitky dle ležité a mohou mu přinést potěšení. V nich kterých případech je sdílí s mnoha různými lidmi, ale vždy je - v domě i nedomě - na pozoru, aby se s ním jakým způsobem nepropočítal. Povaha takových přechodných sexuálních kontaktů závisí na mnoha faktorech. Nejdůležitější je, zda převládají expanzivní, i sebezapírající sklony.

Čím méně si lovkovi cení sám sebe, tím více se tyto kontakty budou omezovat na osoby pod jeho společenskou i kulturní úroveň, jako jsou například prostitutky.

Jiní lidé se s ním kdy ožení i vdají a mohou být i schopni - za předpokladu, že partner je stejně odtažitý - udržet si fungující, i když chladný vztah. Vstoupí-li takový lovek do manželství s někým, s kým nemá mnoho společného, může se se situací vyrovnat a pokusit se plnit dobré role manžel a otce. Jenom tehdy je-li partner příliš agresivní, hrubý i sadistický na to, aby odtažitému lovkovi dovolil jeho uzavřenost, může se odtažitý lovek buď pokusit ze vztahu odejít, nebo ho tento vztah zničí.

Arogantní mstivý typ vyloučí lásku ze svého života bojovně a destruktivně. Jeho obecný postoj k lásce má obvykle tvrdý, nesentimentální charakter. V souvislosti se sexuálním životem se ukazují dvě principiální možnosti. Buď je jeho sexuální život mimořádně chudý - s ním kdy má pouze přelížitostné sexuální kontakty, výlučně za účelem uvolnění fyzické i psychické tenze - nebo pro něj sexuální vztahy mohou být dle ležité za předpokladu, že může dát volný průchod svým sadistickým impulzům. V tomto případě se angažuje buď v sadistických sexuálních aktivitách (které pro něj mohou být nanejvýš vzrušující a mohou mu poskytovat uspokojení), nebo je v sexuálních vztazích utlumený a příliš se kontroluje, ale přitom s partnerem zachází obecně sadistickým způsobem.

Další obecnou tendencí v souvislosti s láskou a sexem je vyloučení lásky - a s ním kdy i sexu - ze skutečného života, přičemž se jim dostává *prominentního postavení ve fantazii*. Láska se pak stává tak exaltovaným a nebeským citem, že každé její reálné naplnění se oproti tomu jeví jako marné a vskutku hodné opovržení. E. T. A. Hoffmann, který tento aspekt mistrovsky popsal v *Hoffmannových povídkách*, nazývá láskou „tu touhu po nekonečnu, která nás spojuje s nebem“. Je to přelud, který v naší duši vyvolala „prohnanost odkého nepřítel lovkovi..., že skrze lásku, skrze chvilkovou radost dosáhneme na zemi něho, co existuje pouze v našich srdcích jako přelíb nebes.“ Lásku tak lze realizovat pouze ve fantazii. Don Juan podle jeho interpretace není ženou, protože



„každá zrada milované nevstydí se, každá radost zmaňuje krutou ranou milence... představuje exaltovaný triumf nad tím píšerným netvorem a povznáší své dce navždy nad omezenost života, nad přírodu, nad Stvořitele“.

Tato je a poslední možnost, o které se zde zmíním, je *přehnaný důraz na místo lásky a sexu v reálném životě*. Láska a sex pak tvoří hlavní životní hodnotu, a podle toho jsou glorifikovány. Zhruba lze rozlišit mezi dobývajícím a kapitulujícím milencem. Ten vzniká logicky při sebezapírajícím řešení a v tomto kontextu jsem ji i popsala. První z nich se vyskytuje u narcistických typů, kdy se z píšerných důvodů touha po dokonalosti zaměřuje na lásku. Neurotik pak svou pýchu investuje do toho, že je ideálním milencem a že je neodolatelný. Ženy, které jsou snadno k máni, ho nepřitahují. Musí dokázat svou převahu tím, že dojde k tomu, které jsou z jakýchkoli důvodů těžko dosažitelné. Dobytí znamená sestávat z realizace sexuálního aktu nebo si může vytknout za cíl úplné emocionální odevzdání dotyčné osoby. Když je cíle dosaženo, jeho zájem ustupuje.

Nejsem si jistá, zdali tento stručný pohled, omezený na několik stránek, vystihuje intenzitu vlivu, který mají intrapsychické procesy na mezilidské vztahy. Poznáme-li celý jejich dopad, musíme zpochybnit jistě všeobecně rozšířená očekávání v souvislosti s kladným vlivem, který mají zlepšené mezilidské vztahy na neurózy - i v širším smyslu na vývoj neurotika. Očekávání spočívá v tom, že změna prostředí, manželství, sexuální aféry nebo účast na jakékoli skupinové aktivitě (v obci, v náboženských i profesních skupinách atd.) pomohou k překonání jeho neurotické potíže. Během analytické terapie se toto očekávání projevuje v podobě víry, že hlavním léčivým faktorem je možnost, aby si pacient vytvořil dobrý vztah k analytikovi, tj. vztah, ve kterém chybí ty faktory, které přispívají k tvorbě škodlivých. Toto přesvědčení vychází z předpokladu zastávaného některými analytiky, že neuróza především je a zůstává poruchou mezilidských vztahů, a proto ji lze vyléčit zážitkem dobrého mezilidského vztahu. Další očekávání, o kterých jsem se zmínila, nejsou založena na tak striktním předpokladu, ale spíše na zjištění - které je samo o sobě jistě pravdivé - že mezilidské vztahy jsou zásadním faktorem v našem životě.

Všechna tato tvrzení jsou v souvislosti s dětstvím a adolescencí opodstatněná. Přestože neurotik může jevit určité známky toho, že má o sobě velikášské představy, má nároky na zvláštní privilegia a získává snadno pocit, že je



druhými zneužíván atd., m že být natolik flexibilní, že v lidsky p íznivém prostředí dobře reaguje. N kdy se sníží jeho obavy, je mén nep átelský, více d v uje lidem a dokonce se m že zastavit bludný kruh, který ho zatahuje hloub ji do neurózy. Musíme samoz ejm dodat, že velikost šance na uzdravení závisí na rozsahu neurotických poruch a na trvání, kvalit a intenzit vlivu mezilidských vztah .

Lidé mohou mít dobrý vliv i na vnit ní r st dosp lého lov ka za p edpokladu, že systém pýchy a jeho následky nezašly p íliš daleko, nebo - abych se vyjád ila pozitivn - za p edpokladu, že idea seberealizace (bez ohledu na to, jaký p esný smysl jí jednotlivec p isuzuje) má stále n jaký význam a životnost. astokrát jsme se nap íklad p esv d ili, že podstupuje-li jeden manželský partner analýzu, m že i ten druhý ud lat velký krok kup edu ve svém vývoji. V t chto p ípadech p sobí n kolik faktor . Analyzovaný partner obvykle o vhledu, který získal, mluví a ten druhý si z toho n kdy vezme n kolik hodnotných informací pro sebe. Protože na vlastní o i vidí, že zm na je skute n možná, povzbudí ho to, aby se sebou n co sám ud lal. A protože vidí možnost zlepšení vztahu, bude ho to motivovat, aby p ekonal své vlastní potíže. Podobná zm na se m že stát i bez analýzy, když se neurotik dostane do blízkého a déletrvajícího kontaktu s relativn zdravým lov kem. Op t zde m že p sobit n kolik faktor , které jeho r st stimulují, nap íklad zm na v souboru hodnot, pocit sounáležitosti a pocit, že je p íjímán. Možnost externalizace se snižuje, a proto je neurotik konfrontován se svými vlastními potížemi, má možnost p íjmout konstruktivní kritiku, mít z ní prosp ch atd.

Tyto možnosti jsou však mnohem menší, než se obecn p edpokládá. Protože analytikova zkušenost se omezuje zejména na p ípady, ve kterých se tyto nad je nespl ují, ekla bych, na základ teoretických podklad , že tyto šance jsou natolik omezené, že není možné do nich vkládat slepé nad je. Máme možnost pozorovat, že pacient zapletený do p íslušných ešení svých vnit ních konflikt vstupuje do vztahu s p ísným souborem nárok a „m l bych“, se svou p ízna nou licom rností a zranitelností, se svou sebenávistí a externalizacemi, s pot ebami moci, kapitulace i svobody. Tak se ze vztahu namísto p íležitosti ke vzájemnému pot šení a k r stu stává prost edek uspokojování neurotických pot eb. Takovýto vztah bu primárn zvyšuje i snižuje jeho vnit ní tenze, podle toho, nakolik jsou uspokojovány i frustrovány jeho pot eby. Expanzivní typ se nap íklad cítí a funguje lépe, když má situaci pod kontrolou a je obklopen

poslušnými lidmi, kteří ho obdivují. Sebezapírající typ může rozkvést, když je méně izolován a cítí, že ho druzí potěbují a chtějí. Každý, kdo ví něco o neurotickém utrpení, jistě ocení subjektivní hodnotu těchto zlepšení. Tyto pokroky však nejsou nutně známkou osobního vnitřního růstu. Ve většině případů tyto projevy pouze naznačují, že ve vhodném prostředí se neurotický člověk cítí relativně dobře, přestože se jeho neuróza ani trochu nezmenšila.

Ta samá hlediska se vztahují na ocekávání (o něco méně osobní), která se někdy vkládají do změn institucí, ekonomických podmínek nebo forem politického zřízení. Totalitní systém dokáže určitě zabránit individuálnímu růstu a ze své podstaty k tomu musí i přimít. A není pochyb o tom, že pouze o ten politický systém, který dává co nejvíce svobodu, aby mohli usilovat o svou seberealizaci, je třeba usilovat. Avšak ani ty nejlepší změny vnitřní situace samy o sobě nezajistí individuální růst. Nemohou udělat více než ho lepším prostředím podpořit.

Chyba, která se v těchto očekáváních skrývá, nespočívá v přeocení důležitosti mezilidských vztahů, ale v podocení síly intrapsychických faktorů. Přestože mezilidské vztahy jsou mimořádně důležité, nemají moc vykoenit v lovkou pevně vrostlý systém pýchy, který setrvává mimo komunikaci s pravým já. V této zásadní věci se opět prokazuje, že systém pýchy je nepřitelem našeho růstu.

Seberealizace nemá výlučně nebo dokonce primárně za cíl, aby člověk rozvinul své zvláštní vlohy. Jádrem tohoto procesu je evoluce možností člověka jakožto lidské bytosti. Zahrnuje tedy především rozvoj schopností k vytváření dobrých mezilidských vztahů.

## Carl R. Rogers<sup>35</sup>

Rád bych vás seznámil se svým pohledem na primární osamění pocívaném moderním člověkem. Potom naznačím cestu, kterou se takové osamění přibližuje až k tragickému konci. Tuto cestu ilustruje případ Ellen Westové.

Existuje řada způsobů, jakými lze pohlížet na osamění, já bych se však rád soustředil na dvě stránky pocívanosti, které často pozorujeme u našich klientů i ostatních lidí. První z nich je odcizení člověka sobě samému, odcizení se prožitkům vlastního organismu. U tohoto základního rozporu vnímá organismus ve svých prožitcích jeden význam zkušenosti, avšak v domě self upíná strnule na jiném významu, nebo v něm spatřuje cestu, na níž nacházel lásku a přijetí ostatních. Zde tedy dochází k možnému fatálnímu rozkolu, kdy je chování povětšinou řízeno z hlediska významů vnímaných na vyšší úrovni, zatímco jiné významy pocívané organismem na fyziologické rovině jsou popírány a ignorovány, protože nemohou být v nitru člověka volně vyjadřovány.

Druhou stránkou našeho osamění je absence vztahu, ve kterém bychom naše skutečné prožívání - a tedy naše skutečné self - mohli sdílet s druhým člověkem. Neexistuje-li však vztah, v němž by mohly komunikovat obě stránky našeho rozděleného self - naše v domě maska i hlubší úroveň vlastního prožívání -, cítíme osamění, nebo nejsme v opravdovém kontaktu s žádnou jinou lidskou bytostí.

Je takové osamění výhradně záležitostí dnešní doby? Pravděpodobně ano. V dřívějších dobách lidé také nevěnovali svému prožívání a ho ignorovali, aby si udrželi pozornost významných druhých. Avšak přijaté masky, významy, které se domnívali, že nacházejí ve svých prožitcích, se proměnily v jednotnou a výrazně posilující soustavu hodnot a významů. Celá sociální skupina měla sklon vnímat život a prožitek stejným způsobem, takže když se lidé bezděčně vzdávali svého nejhlubšího self, přijímali alespoň konzistentní, respektované a osvědčené self, podle kterého mohli žít. Člověk v době přehnané morálky například zcela jistě pocíval intenzivní vnitřní napětí, nebo popíral rozsáhlé oblasti prožívání svého organismu. Je však velice nejisté, zda prožíval osamocení a samotu do takové míry jako naši dnešní klienti.

---

<sup>35</sup> Carl Rogers, *Způsob bytí*, Praha 1998.

Moderní lov k, stejn jako p íslušníci n kdejších homogenn jších skupin, opouští své vlastní prožívání, aby p ijal cestu bytí, na níž najde lásku. Avšak maska, kterou navléká, je p ejímána pouze od rodi , pop ípad n kolika dalších osob, a on je tak stále konfrontován s tím, že a koli n kte í lité tuto masku uznávají, jiní vidí život zcela jinou optikou. V žádné jednotlivé masce nelze najít bezpečí. Proto lov k v dosud nepoznané mí e prožívá samotu, odlou ení a osamocení jak od svého hlubšího bytí, tak od ostatních.

Ve zbylé ásti mého p ísp vku ilustruji tento vážný moderní typ osam ní na p íb hu mladé ženy, která se jmenovala Ellen Westová.

Jsem velice rád, že byl jako podklad pro toto symposium vybrán práv její p íb h. Deníky a dopisy Ellen Westové dodávají jejímu p ípadu bohatou osobní dimenzi. K celkovému dojmu také p íspívají p ípojená pozorování a zprávy léka . Terapeut a diagnostik . Kompletní zpráva o tomto p ípadu je krom toho p ístupná v n m in (1944-1945) i v angli tin (1958). V neposlední ad tento p ípad ilustruje zp sob, jakým mysleli a pracovali jedni z nejznám jších lidí na poli psychiatrie a psychoterapie o nejmén jednu generaci zpátky.

Není možné, abych zde podával obraz celého tragického p íb hu Ellen Westové, který ve své knižní podob zabírá více než t icet hust popsaných stránek. Vyberu proto a okomentuji pouze n kolik kritických okamžik jejího života.

Prvním z nich je její mládí. Až do jejich dvaceti let ji považují za stejn opravdovou a integrovanou, jako je pr m rný lov k. Pro klinické léka e je snadné vkládat do p íb hu patologii, zvlášt mají-li výhodu zp tného pohledu, ale já zde žádnou patologii nevidím. Ellen je živou, svéhlavou, citlivou, vyzývavou, zvědavou, sout živou, citov založenou, výmluvnou a nestálou dívkou - je zkrátka silnou osobností. Je naklon na svému otci. Strašn moc cht la být klukem - než potkala chlapce, který se jí zalíbil. P emýšlí, k emu je život dobrý. Má idealistické sny o svých obrovských úsp ších. Žádná z t chto charakteristik není v žádném p ípad p edzv stí erné budoucnosti. Naopak se zdá být bohat prom nlivou a citlivou dospívající dívkou s velice slibnou budoucností.

„Její dvacátý rok je plný št stí, touhy a nad jí.“ Dychtí po tom, aby našla temperamentního, opravdového, milujícího muže. Strašn ráda jí a pije. V tomto roce však došlo k velice významnému odcizení v ní samé. „Zasnoubila se s romantickým cizincem, ale na otcovu žádost zasnoubení zrušila.“ Naše d kazy

jsou sporé, ale absence jakýchkoli protestů z její strany usuzují, že přijala otcovy pocity za vlastní. Kdybychom si chtěli tuto epizodu schematizovat, vypadalo by její rozhodnutí pravděpodobně takto: „Myslím, že mi mé pocity říkaly, že jsem zamilovaná. Cítila jsem, že mé zasnoubení je dobrou a rozumnou volbou. Ale nesmím tolik věřit svému prožívání. Nebyla to láska. Mé zasnoubení nebylo rozumným rozhodnutím. Nemůžu se řídit tím, co prožívám. Kdybych v tom pokračovala, jednala bych nesprávně, a ztratila lásku svého otce.“

Po několika týdnech se začala nepřijímat a tloušťnout. Poprvé se zde objevuje její nejnápadnější symptom. Svědčí to pravděpodobně o počátcích její nedůvěry v sebe sama, nebo drží dietu pouze tehdy, když se na ni začnou zlobit její přátelé. Za jiných pocitů vzrůstající potřeby žít svůj život podle očekávání druhých, protože se na své vlastní pohnutky nemůže spolehnout.

Není těžké pochopit, proč krátce nato začala opovrhovat sama sebou, a smrt dokonce vnímá jako „nádhernou ženu“. Koneckonců je přece nespolehlivým organismem, ošidnou hrstkou prožitků, která si nic jiného než opovržení nezaslouží. Její diábróza prozrazuje „stíny pochyb a obav“, jež se záhy ukážou být strachem z dalšího tloušťnutí. Také není překvapující, že se bojí „zlých duchů“ ve svém nitru - zadržovaných a popouštěných pocitů, které jí pronásledují.

Jsem přesvědčen o tom, že se nejednalo o první skutečné odcizení mezi jejím selfem a pocity skrytými v nitru, ale zdá se být jisté, že bylo velice významné. Měla velkou zásluhu na zničení její víry ve vlastní schopnost stát se nezávislou. Přestože se jí vrátil elán a znovu prožívala šťastná období, vzdala se části svého selfu a přijala pocity svého otce za vlastní.

V tomto období je plná rozporů. Chce něco velkého dokázat, doufá v sociální revoluci, více než pilně studuje, zakládá několik útvarů pro děti. Přes oděsu se však stává „ustrašeným pozemským červem“, touží po smrti a svého konzultanta žádá, aby znovu přetl v tu „Dobře umírají mladí“. Tu a tam „život opřít z vítězů“. Má „nešťastný flirt s ušitelem jízdy na koni“. Dojde ke „kolapsu“. Až příliš se zabývá svojí nadváhou.

Když je jí čtyřicet, dojde k nové situaci, ve které jí dává v sebe samu ještě více proklouzává mezi prsty. Přestože je stále velice nejistá a potěbuje mít u sebe svoji starou vychovatelku, je velice šťastná ve svém studiu. „Deník je prochnut radostí ze života a smyslnosti.“ Zamiluje se do jednoho studenta. Ovidně šlo o hluboký vztah, soud podle délky jeho trvání a všeprostupujícího charakteru. Zasnoubí se, avšak její rodiče znovu trvají na tom, že je její

prožívání klamné. Žádají p echodné odlou ení. Jí se tedy musí zdát, že jde o neskute ný vztah, nerozumný, je lépe se ho vzdát. Znovu ned v uje a p ehlíží vlastní prožívání a p ijímá pocity svých rodi . Vzdává se vztahu a spolu s ním poslední víry ve své schopnosti rozumného sebe ízení. Je možno v it pouze vnímání druhých. V této dob se obrací na svého léka e s prosbou o pomoc.

Kdyby se tehdy vzbou ila, kdyby v sob našla sílu bojovat za prožívání svého vlastního sv ta, p itakala by tak skrytým pocit m a zachránila by, tém doslova, své potenciáln autonomní self. Místo vzpoury však došlo k hluboké depresi a nenávisti k t lu, které se definitivn stalo pro život ve spole nosti naprosto nespolehlivým. Míra, jak moc se vzdala svého self, je patrná v její drastické diet . Jak íká pozd ji: „Cosi se ve mn vzbou ilo proti tloustnutí. Vzbou ilo se proti tomu, abych byla zdravá, abych m la ervené boubelaté tvá e a vyrostla v prostou , silnou ženu, jak by odpovídalo mé p irozenosti.“

Jinými slovy, kdyby m la v it svým vlastním pocit m, p áním a prožitk m, stala by se silnou, boubelatou mladou ženou a provdala by se za studenta, kterého milovala. Její pocity se však ukázaly být úpln nespolehlivé a její touhy a prožitky zcela pochybnými v dci. Nesta ilo tedy, aby pop ela city ke svému milovanému, musela také hladov t a nutit své t lo do podoby schvalované druhými, a koli zcela odporovala jejímu založení. Definitivn p estala d v ovat vlastnímu prožívání, jež je základem žití lov ka.

Krátce se zmíním ješt o jedné události. Potenciálního manžela našla ve svém bratranci, který byl schválen její rodinou coby vhodná volba. Plánovali s atek. Ale ješt po dv léta, až do svých osmadvaceti let, váhala mezi bratrancem a milovaným studentem. Zašla za studentem a jejich vztah ukon ila, p i emž za sebou nechávala „otev enou ránu“. O obsahu této nejkriti t jší interakce nevíme zhola nit, ale domnívám se, že práv tehdy visel její psychický život na vlásku. Má v it vlastním prožitk m a volit lov ka, kterého miluje, nebo má volit svého bratrance? Její city k bratranci jsou chladn jší, ale m la by k n mu cítit veškeré odsouhlasené city, jež se od ní o ekávají. Cítím, že došla k mlhavému p esv d ení, že kdyby volila studenta, vykro ila by na nezmapovanou cestu autonomní individuality. Zvolí-li bratrance a provdá se za n ho, bude sice žít životem, který od ní všichni o ekávají, ale bude to jist bezpečná a schvalovaná zást rka. Vyvolila si svého bratrance a provdala se na n ho, ímž se ješt výrazn ji z ekla veškeré d v ry ve vlastní self. Ve dvaat iceti letech je již p ímo posedlá myšlenkou, že musí zhubnout. S touto



vidinou hladoví a bere šedesát tablet projímadla denn ! Nelze se ani divit, že je velice slabá. Vyzkoušela psychoanalýzu, ale měla pocit, že se jí nedostává pomoci. říká: „Analyzuji svou mysl, ale všechno to zůstává teorií“ a „Analytici mi nemohou přinést pochopení, ne však léčbu.“ Nicméně když je psychoanalýza na základě jistých okolností ukončena, její stav se zhorší.

V tomto období často hovořila o své lásce ke studentovi. V jednom dopise píše manželovi: „V té době jsem byla životem který jsem byla připravena přijmout a vzdát se pro něj svých ideálů. Bylo to však... vynucené řešení.“ Zdá se, že se marně snaží přijmout pocity, již jsou od ní očekávány, a musí se k tomu velmi nutit.

Od této doby vede odcizení v jejím nitru k ještě větší samotě a stále silnějším pocitům odloučení od ostatních. Nelze se ani divit, že její první pokus o sebevraždu probíhá v době, kdy její druhý analytik, který s ní pracuje v nemocnici, kam byla poslána, opakuje stejný postup. Její manžel s ní chce být v nemocnici - a ona chce být s ním. Ale analytik - druhý otec, jí rozumí lépe, a pošle manžela pryč. Pokračuje tak v podkopávání té mizivé důvěry, kterou ještě má sama v sebe jako autonomní osobu.

Nyní se její osamění ještě stupňuje a schyluje se k tragédii. Je posílána k dalším lékařům, psychiatrům, a stává se v jejich očích postupně pouhým případem. Nakonec je umístěna do sanatoria Dr. Binswagera, kde zůstane po dlouhou dobu.

Bohem této doby stále nedochází ke shodě ohledně její diagnózy. Emil Kraepelin, slavný psychiatr, ji v jednom z jejích depresivních období diagnostikuje jako oběť melancholie. Její druhý analytik ji diagnostikuje jako „vážnou obsesivní neurózu kombinovanou s maniodepresivními výkyvy“. Psychiatr, pozvaný ke konzultaci, pojmenovává její problém jako „progresivně se rozvíjející psychopatickou konstituci“. říká, že není schizofrenická, protože nemá rozumový defekt. Doktoři Bleuler a Binswanger se však shodují v tom, že její situaci lze chápat jako „progresivní schizofrenickou psychózu (schizophrenia simplex)“. Nedávají jí žádnou naději a tvrdí, že „je zřejmé, že její propuštění z ústavu by znamenalo jistou sebevraždu“.

Ellen si byla zcela jistá doma bezpočet probíhajících diskuzí, a proto se přestala považovat za nemocnou, ale za jakýsi podivný abnormální mechanismus, jenž se jí zcela vymkl z rukou a slepě kráčí k záhubě. Bezvýsledně prohledává všechny ty „diagnózy“, abych v nich našel alespoň nepatrné zdání, že doktoři



jednali s lidskou bytostí! Není těžké pochopit Ellenina slova: „Cítím sama sobe jako cizímu člověku. Mám ze sebe strach.“ Na jiném místě říká: „V jednom ohledu jsem šílená - nacházím záhubu v boji proti své pirozenosti. Osud tomu tak chtěla, abych byla tlustá a silná, ale já chci být štíhlá a jemná.“ Skutečně, nachází záhubu v boji proti své pirozenosti. Její organismus chce být zdravý a silný, ale introjektivované „já“ - falešné self, které přijala, aby potlačila ostatní - chce být, jak kdysi prohlásila, štíhlá a „intelektuální“.

Moudří lékaři, bez ohledu na riziko sebevraždy, došli k následujícímu závěru: „Nelze indikovat žádnou naprosto spolehlivou terapii. Proto jsme se rozhodli vyhovět žádosti pacientky o propuštění.“ Odešla z nemocnice. Po těchto dnech, ve kterých se zdála být v pořádku, v dobré náladě a poprvé v posledních letech dokonce jedla, si vzala smrtící dávku jedu. Bylo jí to čtrnáct let. Její epitaf by mohl být vyveden jejími vlastními slovy: „Cítím se být trpným divákem na bojišti, na kterém se zuřivě bijí dvě nevráživé síly.“

Co bylo tak fatálně zmařeno v životě Ellen Westové? Doufám, že se mi podaří naznačit, že to, co podle mého názoru v jejím životě selhalo, se do jisté míry objevuje v životě každého z nás, ale v jejím případě to bylo zvláště výrazné. Jako dříve žijeme svou zkušeností, již máme. Je-li nemluvně hladové, nepochybuje o svém hladu ani o tom, že má udlat všechno pro to, aby se dostalo k jídlu. Aniž by si toho bylo jakkoli v domě, je bytostí, která ví sama v sebe. Nastane ale okamžik, kdy mu rodiče, nebo někdo jiný, řekne cosi v tom smyslu, že „jestli budeš cítit *toto*, nebudu tě mít rád“. A tak cítí to, co *musí*, a ne co *skutečně* cítí. V tomto smyslu si tedy vytváří self, které cítí to, co cítit má, pouze tu a tam zahlédne hrozivé náznaky toho, co jeho organismus, jehož součástí je self, právě prožívá. V případě Ellen probíhal tento mechanismus v extrémním měřítku. V nejvýznamnějších okamžicích svého života byla přinucena cítit, že její prožívání je neplatné, klamné a pochybné a že by *měla* cítit něco diametrálně odlišného. Naneštěstí pro ni byla láska k rodičům, obzvláště k otci, tak silná, že se vzdala schopnosti dělat vlastní zkušenosti a nahradila ji smýšlením rodičů, respektive otce. Rezignovala na to být sama sebou. Nepřekvapí nás ani následující pozorování, učiněné jedním z jejích doktorů v posledním roce: „Akoliv byla jako dítě naprosto nezávislá na mínění druhých, je dnes zcela závislá na tom, co si myslí ostatní.“ Již dávno ztratila cestu k poznání vlastních pocitů a nalezení vlastního názoru. To je jeden

z nejosamlejších stavů - téměř absolutní odloučení od autonomního organismu  
lovka.

Vem její léčba selhala? Máme zde inteligentní, citlivou mladou ženu, která hledá pomoc. Prognóza by podle dnešních měřítek vypadala velice slibně. Proč došlo k tak tragickému selhání? Zde se názory pochopitelně různí, rád bych však uvedl svoje stanovisko.

Největší slabinou její léčby byla skutečnost, že s ní žádný ze zúčastněných nejednal jako s *lovkem* - lovkem, který si zaslouží úctu, lovkem schopným vlastní volby, lovkem, jehož vnitřní prožívání je vzácným zdrojem, od kterého je možno se učit a jemuž je možno dýchat.

Zdá se, že s ní bylo nakládáno jako s objektem. Její první analytik jí pomohl nahlédnout do vlastních pocitů, ale nikoli je prožít. Tím se stala sama sobě ještě více objektem, ještě více se odcizila vlastnímu prožívání a dýchaní. Moudře říká, že jí „analytik mluví o jiné pochopení, avšak nelébu“. Analytik jí ukázal, že je lovkem s takovou a takovou dynamikou. Souhlasila s ním, avšak jistě ne na základě prožitku těchto dynamických pocitů. Postupovala podle stejného schématu, který vedl k jejímu osamocení - nedýkala vlastnímu prožívání a pokoušela se cítit to, co musela cítit, co jí odborník řekl, že cítí.

Pak přichází onen tragikomický spor ohledně její diagnózy, které si byla evidentně velice dobře v domě. Doktoři se neshodovali v tom, jakým žebrem je: Je maniodepresivní. Je obsesivně-kompulzivní. Je případem melancholie. Je léčitelná. Není. Pak přichází konečné, neuvěřitelné rozhodnutí: Je sebevražedná, schizofrenická, další léčení nemá smysl. Proto ji propustíme a necháme ji spáchat sebevraždu. Alespoň jedna předpověď se tedy splnila.

„Klidně, ale oni mě neposlouchají,“ zní jí mi Ellenina slova v uších. Nikdo jí nenaslouchal jako lovkovi. Po uplynutí jejího dětství (a možná ani v jeho přítomnosti) jí ani rodiče, ani její dva analytici a ostatní lékaři nerespektovali natolik, aby se dokázali zaposlouchat do toho, co říká. Nejednali s ní jako s lovkem schopným prožít svůj život, s lovkem, jehož prožívání je spolehlivé, jehož niterné pocity si zaslouží pozornost, jak by v něm mohla naslouchat sama sobě a respektovat prožitky, které v sobě objevuje?

„Jsem osamělá. Sedím ve skleněné kouli a pozoruji lidi kolem skleněnou stěnu. Klidně, ale oni mě neslyší.“ Jak zoufalé je toto volání po vztahu mezi dvěma lidmi! Ellen nikdy neprožila to, co Buber nazval „léba setkáním“. Nenašel se nikdo, kdo by se s ní mohl setkat a přijmout ji takovou, jaká byla.

etba tohoto tragického příběhu m roz ilovala (jak bylo myslím z ejmé), ale také mi dodávala sebed v ry. Cítil jsem zlost nad zma eným životem lidské bytosti, a povzbuzení, nebo jsem p esv d en o tom, že jsme se v uplynulých letech nau ili tolik, že kdyby Ellen Westová p išla do mé ordinace dnes, pomoc by u mne našla. Dovolte mi, abych na etl svou p edstavu. Aby to bylo co nej p esv d iv jší, p epokládejme, že ke mn p ijde ve v ku ty iadvaceti let. V této dob léka skou pomoc skute n vyhledala, a tak je možno p edpokládat, že by v dnešní dob pravd podobn vyhledala pomoc psychologa. U inila tak poté, co na naléhání svých rodi odešla od milovaného studenta.

Pouze na základ etby p ípadu jsem p esv d en o tom, že bych se nesetkal s žádnou p ekážkou, která by mi bránila v akceptujícím postoji k této depresivní, neš astné, pohublé a hladem se soužící mladé žen . Porozum l bych jak její skute né bytosti, tak jejím možnostem kým být, a ochotn bych souhlasil s tím, aby naplnila oba tyto aspekty, nebo alespo jeden.

Jsem si jist, že bychom se v našich úvodních setkáních zam ili na následující témata: „Cítím se být velice sklí ená, aniž bych m la k podobné depresi d vod.“ „Nemohu snést samotu, ale nevím, emu to p isuzovat.“ „Nenávidím se pro svoji tlouš ku, a *musím* být štíhlá, ale ani v tomto p ípad neznám skute nou p ínu.“ „Toho studenta jsem milovala, ale nev íla jsem, že by to byla rozumná volba. M j otec a matka si myslí, že pro m nebyl tím správným mužem.“ Jakmile bych porozum l každému z t chto pocit qa uznal její právo *být* t mito pocity, za aly by se váhav a bázliv vyno ovat další postoje: její zklamání nad odchodem od svého snoubence; silné city, které k n mu cítila a stále cítí; zlost (velice obávaný pocit) na svého otce. Pomalu, postupn by zjiš ovala, že m že prožívat a cítit ve vztahu k otci (ale i ke mn ) jak lásku, tak i zlost, strach z nezávislého života a zároveň touhu žít nezávisle, p ání být mužem a p ání být ženou. Mohla by prožívat touhu být kyprou, silnou a spokojenou manželkou i štíhlou, geniální a schopnou iniciátorkou sociální reformy. Mohla by prožívat sv j hlad i touhu být baculatou, stejn jako sv j strach z tlouš ky, nevhlednosti a odmítání ze strany svých p átel. ekla by asi, což skute n ekla: „Bojím se sama sebe, svých pocit , kterých jsem bezmocn vydána v ka dži kým okamžiku.“ Krok za krokem by se u ily zmín né pocity, všechny tyto aspekty sebe samé, svobodn prožívat.

## RODI OVSKÉ KLETBY<sup>36</sup>

Norbert Elias ekl: „, ekni skupin špatné jméno, a bude se jím ídit.“ Je to jako proroctví, které lov k sám naplní - prokletí.

Rodina platí za zárode nou bu ku státu. Na jedné stran . Na druhé stran odráží mikrokosmos rodiny i makrokosmos státu: jestliže ve stát dominovala kontrola, vládla i v rodin . Jestliže se šet í ve státním rozpo tu, musejí šet it i rodiny. Propaguje-li stát zvýšení výkonnosti, rodina se podle toho za ídí. Vypadnout z této jednotnosti, stát se outsiderem, nahání strach.

Ve skute nosti však skoro všichni lidé v n které chvíli zažijí, že jejich životní realita je jiná, než jakou si ji vysnili. Najednou to nejsou ti druzí, kte í nesou „špatné jméno“, ale já sám... Pak se vyno í strach - strach, že jsem se ne ídil rodi ovským nabádáním, náboženskými p íkazy, státními na ízeními i vmlouváním reklamy. Pak do mého duchovního ucha jakoby znovu zaznívají všechna ta slova a v ty, které m usm r ovaly a ukáz ovaly, abych se p izp sobil mase - nebo tomu, co se tvá ilo jako „normální“.

Normální je všechno, eho je v tší množství. Zda je to žádoucí nebo p íjemné, je už jiná otázka. Kdybychom spolu hovo ili, možná bychom se dozv d li, že s ur itými symptomy nejsme na sv t sami.

Ale otev en se projevit, to by znamenalo:

- mít odvalu v bec se exponovat,
- odvážit se odhalit svá slabá místa a svou zranitelnost,
- unést riziko, že pak budu ozna en za slabého,
- mít jistotu, že i ve své slabosti budu p íjat jako plnohodnotný lov k a neztratím respekt.

Zase bychom tu pot ebovali n jaký vzor: Jak se to d lá? Jak ukázat to, co ve mn až dosud bylo skryto? A jak se bránit, když m pak ostatní nebudou brát jako celek skládající se z mnoha vlastností a zp sob chování, ale jen jako nositele tohoto jednoho slabého místa? Otázky stíhají otázky, m íhají se hlavou a uvol ují v nás pocity zmatku a p etíženosti. Pocity, které známe z nejran jšího

---

<sup>36</sup> Rotrauda Pernerová, Tabu v rodinné komunikaci, Praha 1998.

dívání - ze situací, kdy nás rodiče hubovali, protože jsme něco neudělali dobře. A my jsme mlčeli.

Jako děti jsme ještě dost neovládali jazyk, abychom se prosadili. Kromě toho bychom pravděpodobně měli malé vyhlídky na úspěch, protože jazyk se musí teprve naučit. Ale „bohatí a mocní“ tu často nejsou vzorem, protože pravidelně opakované výzkumy nám nemilosrdně sdělují, že evropské manželské páry v průměru denně maximálně deset minut rozhovory, které se vztahují k jejich osobám. Kdy se vlastně mluví příliš, a kdy málo? Kolikrát jsme slyšeli: „Moc povídáš!“ a „Buď už zticha!“? Napomínali nás právě ti, kdo monopolně rozhodovali o tom, co je správné a co ne.

## JAZYKOVÝ MONOPOL RODIČŮ

Děti se vyvíjejí od úrovně mozkového kmene zvířete - boj, útek, stavění se mrtvým - k úrovni neokortexu Homo sapiens. Člověk má schopnost sebereflexe a empatie, takže by na tomto stupni vývoje už nepotřeboval rozhodovat konflikty pomocí síly svalů - místo toho měl vyjednávat, distancovat se a vykládat.

Když se děti učí mluvit, učí se od svých referenčních osob také:

- volit slova, a tedy idealizovat a snižovat hodnotu,
- používat monotónních výzev jako metody (ovšem nedostatečné), jak dosahovat cílů,
- ztrácet se v afektu,
- zmlknutí, když „hovoří přisti“,
- „rodinné propagandy“ a přijímání reality za potměšlivou fasádou a tedy všem rejstříkem lži.

Výchova stanovuje určité cíle. Přitom opět zjišťujeme obrát v zaměření rodin: až do pozdních šedesátých let se propagovala spornost a zdrženlivost, pak však přišly studentské revolty, boj o rozhodování v podnicích, rozvoj ženského hnutí a občanských iniciativ, hledání psychosociálního sebeurčení - veskrze hnutí, jejichž společným jmenovatelem byl požadavek osvobození. S nimi se dostavily i vlny komercializace: omezování spotřeby už není přitažlivé, princip nejvyššího výkonu se pojí se schopností spotřebu zvyšovat. Úspěch se dá koupit. Ovšem když se na rakouských plakátovacích plochách objevil slogan „Nejchytřejší hlavičky vycházejí z lékárny“ doprovázený obrázkem školáka,

okamžitě sklidil vlnu protestů. Až příliš zřetelně bylo porušeno jedno z posledních tabu: závislost na lécích, k níž vede cesta od receptu od pana doktora.

## **DIALOG KOMIKSOVÝCH BUBLIN**

Mediální vzory převodně propagovaly konzumentství na základě aktivity: Požitek je něco, k čemu se můžete propracovat! Propaganda se však stále více přesouvá k požadavku požitku, který člověku spadne do klína. V současné době v televizní reklamě převládají pasivní zapovídací příkazy, možná jako kompenzace stále brutálnějšího světového práce - a nejde jen o práci jednotlivce, ale také celých regionů a národů. Navíc se vše děje v takové rychlosti, která znemožňuje přemýšlení, soucítění, ale i reflexní obranné pohyby.

V rychlosti moderní doby nezbyvá čas na formulování, na vyjadřování. Máme fungovat na zavolání, na stisknutí knoflíku. Často se pokládáme na fragmenty, na to, co se vejde do bubliny u pusy komiksové postavičky. S těmito vzory se setkáváme v komiksech, na plakátech, v televizní reklamě. Rychle a zapamatovatelně. I seriózní deníky vymýšlejí titulky, které „předžvýkají“ obsah reklamní formou. Píší tak, aby tenáče ušetřily přemýšlení o obsahu sdělení i o národnostních formulacích.

Také světové práce stále více postrádá komunikaci: nemá-li mít jaká síla vyplivnout ven, chci-li zstat „in“, musím se perfektně zaadit. Je to jako na Escherově obraze, kde se muži čí drží za ruce a spirálovitě chodí po okraji dokola - v ábelském kruhu.

To možná vysvětluje strach před vnějším světem a touhu po vnitřku - po bezčasovém splynutí se štedrou mateřskou postavou: „Mama hotel“ je dnes využíván stejně hojně jako bydlení u přítelkyně. Tradiční ženskou roli opouští vehementně požadují muži i ženy, mládež, již se nechce z bytu rodičů, a dokonce i úspěšní „machos“ jako James Bond, který s ženami zachází dost hrozně.

## **ČÍKAT, CO SE DĚJE**

Schopnost jednotlivce navazovat a udržovat vztahy je masivně ohrožena nedostatkem času a pracovním stresem nebo je manipulována psychofarmaky.



Tlačí nás nedostatek času, požadavek vysokého pracovního výkonu - a zároveň na nás působí protitlak působící z partnerského vztahu a z rodiny: tam se po nás chce také čas, a navíc schopnost uvolnit se. To vše vede k vyplavování stresových hormonů. Psychofarmaka pak buď utlumují, nebo naopak povzbuzují. Význam v tomto: „Jsem ve stresu“, pokud možno ještě spojené s elektronickým diářem a se dvěma mobily, byl však už překódován, takže se ona vta stala symbolem působící sloužnosti ke klubu „důležitých lidí“. Máme tu opět jeden z piktogramů, které mají nevýznamné lidi svěst ke koupi domnělých insignií „bohatých a mocných“.

Protože jsme jako děti tak naléhavě potřebovali ochranu „mocných“ rodičovských postav a protože jsme tyto v nejmenším potenciálně ochraňující „velikány“ obdivovali a milovali, myslíme si, že získáme obdiv a lásku jen tehdy, jestliže budeme považováni za stejně mocné. „Považování“ však ještě nemusí být skutečností, proto se vedle tohoto zájvého zdání drží i strach z jeho pohasnutí, a tedy z temnoty. A přesto demaskování předstírané velikosti v tšinou nebrání doprovodné pocity jako strach, úzkost nebo stud. Je to výjimečně realisticky odhadovaná reakce „společnosti“. „Strach ze sociální degradace“ (Nobert Elias) zůstává u nás tak dlouho, dokud nepřijdeme na to, jak ho zvládnout. Není také ničím jiným než strachem z něho jiného, z něho nového.

Máme-li si osvojit něco nového, spočívá první krok v tom, že to jsme jako něco nového vůbec schopni vnímat - dosud cizí prvek tedy nepovažujeme za něco, co nás ohrožuje. Mnohdy se utíkáme k předstíráání, protože ani nechceme vnovat čas bližšímu poznání neznámého, ani nevěříme, že bychom vydrželi pocity napětí a očekávání.

Stále nám scházejí návody a vzory a to způsobuje regresi do ranějších vývojových fází - do repertoáru mozkového kmene. Nejranějším vývojovým stupněm je nemluvící miminko, kterému „pojmenovávají“ svět teprve referenční osoby. Ale i později hrozí nebezpečí, že si lidé nechají stále znovu pojmenovávat věci od „velikánů“ a dají si tak namluvit „realitu“, která udržuje moc mocných nad druhými, takže jim nepředává ani neabdikuje. Bezmocným je tak upravená šance na to, aby získali moc nad sebou samými.

*Praktická lékařka posílá Ludmilu (56 let) na psychoterapii, protože její migréna odolává veškerému léčení. V zahajovacím rozhovoru si Ludmila stěžuje na „promeškaný“ život: má dojem, že všechno kolem ní prochází jako ve snu a*



*ona vlastně jen čeká, až se konečně probudí a pozná, že všechno to trápení nebylo skutečné. Na otázku, jaké bylo nejtrápanější trápení, které zažila, reaguje vyprávěním o útěku ze Sudet. Přitom byl zavražděn otec, říká bez zvláštního emocionálního zabarvení. Ptám se, jak to jako malé dítě prožívala, a z jejího hlasu zaznívá něco jako hrdost: byla prý velmi „silná“, říkala její matka. Jak se chovala matka, to už neví. Při dalším sezení mi reprodukuje vyprávění stařešiny matky: Rodina se prý cestou zastavila v hospodě, otec a strýc právě seděli u karet, když najednou vpadli do místnosti cizí muži v uniformě, odvěkli oba pryč - a matka se pak celou noc bežela. Ty letá Ludmila prý neusnul, mlčela a stále se jen dívala ke dveřím. Ráno hledala matka někoho, kdo by jí vysvětlil, jak zacházet s kočkou, protože otec, zvěrolékař, už se nevrátil, stejně jako děvenin osmnáctiletý strýc. Matka Ludmilu bežela přes rakouskou hranici do Vídně, k příbuzným. Cesta trvala celý den. Až jako šestnáctiletá se dozvěděla, že otec a strýc byli zastřeleni. Ale úplně tomu nikdy neuvěřila - nikdo z rodiny totiž nikdy neprojevil zármutek nebo zoufalství.*

Teprve když něco pojmenujeme, můžeme si to „přivlastnit“ - integrovat do svých prožitků. Zamlouje se to, co nemělo nebo nemohlo být integrováno. Především jsou to oblasti:

- závislosti (náruživosti),
- bezmoci (zneužívání moci),
- násilí.

Všechny tyto oblasti navazují na zážitky kojence, který nemluví a je ve všem odkázaný na druhé, který umí sdělit svou nespokojenost jen křikem a rozhazováním rukama a nohama. Bojíme se na tyto zkušenosti vzpomínat a nechceme-li bychom je prožít znovu. Pocity s nimi spojené zná snad každý, kdo někdy zažil, že nebyl schopen pohybu, neměl nablízku nikoho, koho by mohl oslovit, a musel se konfrontovat s narůstajícím zoufalstvím.

Čím v tšitěji je naše právní, abychom už nikdy nebyli bezmocní, neschopní odporu nebo vydaní napospas násilí, tím více se budeme bránit konfrontacím, které by mohly do našeho vnitřního světa vnést rané zážitky tohoto druhu.

## POTLA ENÉ SE VRACÍ

Francouzská psychoanalyti ka Janina Chasseguetová-Smirgelová píše ve své sbírce esej *Dva stromy v zahradě*: „Chtěla bych jen zdraznit, co všichni psychoanalytici v dí, totiž že to, co zapírá subjekt nebo jeho identifikaci objekt, se nakonec znovu projeví u něho nebo u jeho dítě nevyhnutelným, tragickým, často psychotickým způsobem.“ A klade otázku, co by stalo, kdyby celý národ nezpracoval svou vinu - „kdyby rodiče zapeli své velké iiny, iiny zlé“. Jako náhoda k odpovědi se pokouší klenout odvážný oblouk mezi nacistickými vyhlazovacími akcemi a ekologickými požadavky Zelených: od krematorií a plynových komor k požadavku čistého vzduchu, od eutanazie k péči o staré lidi, postižené, duševně nemocné, od pokusů na lidech k boji proti pokusům na zvířatech, od vyhlazování „méně cenných ras“ k angažovanosti ve prospěch Tětiho svéta a diskriminovaných menšin. A odkazuje na další paralely: „Brožury Zelených jsou plné fotografií vyhlazených lidí a dítě s obrovskými oči a vyzáblými tělky. Až příliš připomínají vzhled, který byl nalezen při osvobození koncentračních táborů.“

Osvojíme-li si tento úhel pohledu, napadne nás i paralela s praktikami mlčení: Utajování se stalo sociální technikou přežití, protože přiznat objektivně zjištěné skutečnosti mohlo znamenat přímé ohrožení existence. Například udavači se pokoušeli podezíráním z odchylek od propagovaného ideálu získat náskok v „soutěži“ o přežití. Kdo pranýřoval „podlidi“, považoval se v nepojmenované, ale tím důležitější konkurenci háje za nadlovka. Dnes se v televizních *talk-shows* naopak mnoho „odchylek od ideálu“ zveřejňuje a rozpitvává. Samozvaný nadlovk minulosti už není tak populární, lidé spíše přitahuje bizarnost „vedlejšího“ lovka, a už je jeho stigma jakékoli. Co kdysi bylo ze společnosti vypuzeno, vrací dnes mihotání obrazovky do obývacích slůňských rodinek.

Zacházelo se před zřízením Těti iše s odlišujícími se lidmi jinak? Tato otázka mžamstnávala několik let: Jak nebezpečné bylo přiznat se k osobním nedostatkům, k temným skvrnám na své kariéře nebo ke zkušenosti s násilím ještě před nacistickou ideologizací?

Protože jsem po patnácti letech působila jako poslankyně za nejvyšší vídeňský okres - nyní aktivně mluvím o „tém nejvyšším městě Rakouska“ -, měla jsem

dostatek p íležitostí hovo it s p íslušníky generace mých prarodi , dokonce i praparodi . Dívali se na v c takto:

- M li jsme jiné existen ní problémy: nezam stnaným se lov k nestával proto, že neusp l v konkurenci o pracovní místa, ale v d sledku hroucení firem.
- Da ilo se špatn nám všem, proto bylo samoz ejmé držet pohromad a být solidární - jinak bychom nebyli p ežili. Rodina - to byli i podnájemníci. Všichni, kdo bydleli na jedné chodb inžáku, asto dokonce v celém bloku. Všichni jsme si byli blízcí. Konkurence existovala nanejvýš v milostných záležitostech.
- To, co bylo jasné a z ejmé, jsme nezapírali - ale ani jsme se tím nechlubili. Beztoho každý všechno vid l.
- Nebezpe ní byli jen fundamentalisti tí fanatici. Ale ti byli už p ed národním socialismem, jen nebyli tak dob e organizování jako potom.

Všechny tyto výpov di pocházejí z m stského prost edí a od lidí, kte í p ed druhou sv tovou válkou, b hem ní i po ní bydleli v „d lnických hradech“ - jak se pyšn íkalo monumentálním obecním stavbám mezivále né doby. Jiný náhled m že platit ve venkovských oblastech: menší hospodá ská závislost na trhu a na t ch, kdo ho ovládají, umož ňuje v tší autarkii a také autonomii. Už jen to, že d m a dv r je na venkov oplocen í ohrazen, poskytuje více odstupu, a tím i více možností, jak se vyd lit. Zárove stoupá zájem soused o to, co není p ímo vid t.

*„Mám strach jen z jedné v cí,“ sv íla se mi Gudrun, manželka léka e Klementa, která bydlí na vesnici a má desetiletého syna, „...že potkám bývalou p ítelkyni svého muže, až p jdu nakupovat!“ Pak budou ur ít všichni ekat, jestlí jí pozdravím!“ V zapadákov s dv ma sty obyvateli totiž všichni v dí, že Gudrunin manžel má devítiletou dceru s Carolou, sekretá kou editel e okresní nemocnice, v níž kdysi sloužil. To si myslí Gudrun. Proto manžel podle ní nesmí brát vážn své otcovské povinnosti a o hol i ku se starat. Že to d lá, protože sám vyr stal jako vále ný sirotek bez otce, o tom Gudrun neví. Že by to pro ní bylo nesnesitelné, protože jí jako nemanželské dce i amerického vojáka matka nedovolila navštívit otce, p estože jí n kolikrát zval, o tom neví zas Klement. Touha mít pe ujícího otce spadá tedy do oblastí tabu, stejn jako touha být otcem, který pe uje. O ekávání, že by se v obci n kdo o to všechno mohl starat a mluvit o tom, tam spadá také.*

## METODY PSYCHOTERAPIE <sup>37</sup>

### *PROFIL PSYCHOTERAPEUTA*

#### OSOBNÍ VLASTNOSTI

Psychoterapie je proces, v němž terapeut pomáhá pacientovi odstranit nebo zmírnit obtíže, překonat demoralizaci (Frank a Franková, 1991) a podpořit naději na reálný optimismus, odstranit nebo zmírnit jeho sebepodrávající chování, a pomoci mu překonat překážky, jež mu brání nalézt smysl života ve smyslu jeho vlastního založení. To jsou neobyčejně zodpovědné úkoly a vyžadují zvláštní znalosti, vlohy a charakterové vlastnosti. Ale dříve než budeme mluvit a pomoci pacientovi, třeba zdůraznit jedno z nejstarších pravidel lékaře, o němž se málo mluví v souvislosti s psychoterapií: *Primum non nocere!* Především neškodit! Nebezpečí uškodit psychoterapií je větší než se zdá, zejména proto, že je daleko nenápadnější než například v chirurgii, kde škoda má být viditelná. Nebezpečí selhání terapeuta jsou mnohá a pokusíme se na ně upozornit v každém oddíle.

Poněvadž pacienti přicházejí, aby se zlepšilo jejich duševní zdraví, nabízí se jako žádoucí, aby psychoterapeut byl sám duševně zdravý. Jinak by to připomínalo skeptický výrok B. Shawa: „Ti co to umí, ti to dělají. Ti co to neumí, ti tomu využívají.“ Je-li jedním z cílů psychoterapie zdravý životní styl, je překážkou a zaslouhuje si důležitou pozornost, má-li terapeut nadváhu (nenapravitelné škody minulosti? endokrinní porucha?). Zdravý životní styl je důležitým předpokladem psychoterapie, pokud si to pacient přeje. Ale lidé často si přejí být zdraví, v důvěře, co by mohli dělat a nedělají - a pomoci jim k žádoucímu je úkolem psychoterapeuta, za předpokladu, že pacient souhlasí se zahrnutím kontroly váhy a odvyknutí kouření do terapeutických cílů. Stejně jako nadváha je velkou skvrnou na kvalifikaci psychoterapeuta - dnes už není myslitelné, aby terapeut kouřil jako Freud během léčby. Je obava, že terapeut s nadváhou anebo který kouří, stane se dobrou oporou pacientovi, kteří se v tom smyslu chtějí změnit.

---

<sup>37</sup> Ferdinand Knobloch, *Integrovaná psychoterapie v akci*, Praha 1999.

N kdy se uvádí jako výhody, když terapeut v minulosti poznal poruchy duševního zdraví sám a p ekonal je, což mu m že pomoci k lepšímu pochopení pacienta, v tší trp livosti - nebo terapeut ví, jak je to t žké se zm nit - a p idá to na jeho k motivaci pomoci, a n kdy dokonce m že být zdrojem nad je pro pacienta.

Lé ba trpí, když terapeut využívá pacienty pro ešení svých nespokojených pot eb - nap íklad k touze dominovat, jež si netroufá uplat ovat jinde, nebo k vyrovnávání svých pocit mén cennosti, zejména v erotické oblasti, jak bude uvedeno v oddílu o etice.

Bylo e eno, že každé zam stnání p itahuje ur itý druh osobností. Tak se íkalo, že izolace v psychiatrických lé ebkách p itahovala podivínské a schizoidní léka e. (Proto Wagner-Jaureg, jediný psychiatr vyznamenaný Nobelovou cenou, íkal, že býti psychiatrem, je „nejmírn jší forma internování“, „die mildeste Form der Internierung). Elektrošoky prý p itahovaly agresivní osobnosti. A léka i, kte í mají obtíže v p ímém styku s lidmi, nalézají úlevu jako psychoanalytici v pozici za ležícím pacientem na gau i, který na n nevidí.

Jedním slovem, o ekává se, že terapeut je vyrovnaný a dobrý lov k. Má up ímný zájem pacientovi pomoci a je vytrvalý v hledání prost edk toho docílit. Má úctu ke každému pacientovi, jeho lidské d stojnosti a k jeho právu na sebeur ení. Kdežto terapeut m že být direktivní, pokud jde o ur ení technik, jež lé ení vyžaduje, není direktivní, pokud jde o životní styl a životní rozhodnutí pacienta, *respektuje princip pacientova sebeur ení*. Terapeut se nep ipojuje ke kritice a odsuzování osob, když tak pacient íní. To je t eba zd raznit, nebo to je astá chyba terapeut . Nabývá to groteskních rozm r v terapiích, které se vyhýbají anebo z principu (tak jak klasická psychoanalýza) nezahrnují do terapie partnery. A tak terapeut, stále slyšící stížnosti pacientky na jejího manžela, zejména když je to spojeno s náznaky, jakým ideálním partnerem by terapeut byl, nev domky podporuje a zú astní se na vytvá ení nereálného obrazu o manželovi, až k rozvíjení jakéhosi *folie a deux*. Proto psychoterapie m že n kdy rozbíjet manželství.

Terapeuti tak rozdílní jako Rogers, Fromm-Reichmann a Kohut souhlasí, že základní vlastnosti terapeuta jsou *schopnost porozum t pacientovi, respekt k n mu, v elost a opravdovost*. Uvedeme doporu ení H. H. Struppa a J. L. Bindera (1984), dopln ní našimi, která by si každý terapeut m l ob as opakovat.

1. Ponech iniciativu pacientovi tak často, jak jen možno.
2. Přeruš pacienta jen výjimečně a komentuj, až jsi si opravdu jist tím, co říkáš.
3. Zamysli se, co je ústředním tématem hodiny.
4. Buď cílev domý, ale ukazuj uvolněný postoj.
5. Komentuj stručně a prostě, bez odborné a pseudo-odborné terminologie (výraz nejistoty?), a žádej to i od pacienta - nech se vyjadřuje výrazy, které se naučil v prvních osmi letech života. Hodiny bychom mohli naslouchat mluvení o nedostatku komunikace, zpětné vazby, být sám sebou, v souladu se svými city, být blíže lidem, svobodně, nebo se zbavit „toho všeho sociálního podmiňování“.
6. Vyhní se pokušení chlubit se třeba tím, jak jsi chytrý nebo kolik cizích slov znáš.
7. Vyhní se autoritativním závěrem, a nejspíš formuluj myšlenku jako možnost nebo otázku.
8. Když nemáš co říci, nenuť se a mlč.
9. Nedej se svést pacientem, aby tě odvedl od tématu terapie.
10. Zachovej svou sympatii, i když pacient napíná tvou trpělivost.
11. Sleduj, abys žádným způsobem nesnižoval pacientovo sebevědomí, a naopak je podporoval.
12. Nedej se zatáhnout dopek kdo z koho a přebíjení argumenty.
13. Nedej se svést přijmout roli blízké osoby, a rodičovské, nebo milostné. Terapie není cílem, ale prostředkem k tomu, aby mohla skončit co nejrychleji a pacient získal nezávislost.
14. Absolutní pravdomluvnost a poctivost jsou základním požadavkem terapie pro pacienta i terapeuta, ale otevřenost neznamená svovávání se, ani neupírá terapeutovi právo na soukromí.
15. Když je to vhodné, přiznej své meze a nedokonalosti.
16. Chce-li pacient od tebe něco víc, než léčit, vysvětli, odmítni a nedej se zviklat.
17. Přivšší své sympatii a empatii k pacientovi neměj větší pocit odpovědnosti za jeho stav, než ti přísluší jako dobrému terapeutovi.
18. Dodržuj čas a nepřetahuj. Náš dodatek: chodí-li pacient pozdě a neplatí za terapii sám, nech zaplatí podle délky ztraceného času dobroinnému úřadu podle své volby. Ty u něj totéž, prohešší-li se.
19. Vyhybej se rituálům, které omezují spontaneitu pacienta i tvou.



20. Udělej maximum co jako terapeut můžeš, ale nesnaž se vyhovět nereálným požadavkům pacienta.
21. Brzy po začátku navrhní a neformálně uzavři smlouvu, jejíž pravidla bude plnit jak pacient, tak terapeut.
22. Terapeut nemá zaujmout roli trestajícího rodiče. Náš dodatek. V léčbě, zejména v terapeutické komunitě, je důležité zavést uznání a sankce, především dojednané a automaticky udílené a to se děje se spoluprávou pacienta, což ušetří terapeuta pokoušení k moralizování a vyčítání.
23. Spontánní projevy diktované silnými city terapeuta, ať již pozitivními nebo negativními, jsou téměř vždy škodlivé.
24. Měj kontrolu všech svých projevů, ale nestávej se autorem bez spontaneity.
25. Jsi-li unaven nebo nejsi v dobré formě a děláš chyby, přiznej to.

*Podstatnou součástí úspěchu plovodní Lobe byly osobnosti dvou zakládajících pracovníků, M. Bendové a Slávky Patokové, „hvězdy duševního zdraví“, které se užívaly psychoterapii v praxi. Nikdy neukázaly ani stín patronizujícího postoje k pacientům, pacienti si byli v domě, že pracovníce mají rády, byly oddány své práci, dělaly pro pacienty, ale ne naivně. Měly vysoký práh odolnosti vůči stresu a zklamání, a dar neurážejícího humoru, který roztál napjaté situace. Měly též přirozený talent soucítit s nimi a vcítit se do nich, dary, které je těžké získat i psychoterapeutickým tréninkem. Starší terapeutka, ať sama matkou nikdy nebyla, byla pro mnohé mateřskou postavou, a ti se slunili v její laskavosti a její schopnosti nalézt na každém nějakou cennou vlastnost. Mladší terapeutka měla bohatou škálu dispozic k různým rolím, a to se také projevovalo v tom, že pacienti ji volili v psychodramatu jako matku, přítelkyni, partnerku, ale dokonce i otce nebo přítelkyň. Jeden pacient vzpomínal jako na klíčový zážitek obrátu v léčbě v Lobe, že jedna z pracovníků mu slíbila lék, a pak vadaž bylo vidět, že je unavena, myslil si, že už nepůjde. Ale pak šla mnohem později, a to symbolizovalo pro něj obrát, v domě, že není ve světě sám, že jsou lidé kteří na něho myslí a pro ně je důležité.*

## ETICKÉ PŘEDPOKLADY

Vztah mezi pacientem a terapeutem je řízen sociální směnou distribuovanou spravedlivou, která je zobrazena, více nebo méně formálně, ve smlouvě mezi



pacientem a terapeutem, nebo jím a skupinou složenou z pacient a terapeut . Základem této smlouvy je, že pacient se chce zbavit obtíží a vyřešit určité životní problémy, s d v ru se terapeutovi sv ůje, a terapeut je za svou ěinnost odměován jeho pojišt ěním nebo p ěmo pacientem, a uspokojením z dob e vykonané a úsp šné práce.

*D v ěnost informací.* V p ěpad ě, že terapeut pot ebuje dát ěn jaké informace další osob ě, nejsp ěš j ěnému psychoterapeutovi nebo léka ěi jiných obor ě, musí dát pacient svolen ě v ěi každé osob ě jednotliv ě. Informace mají být minimální, jen to, co další osoba skute ěn pot ebuje. Je t ěžce neetické, aby terapeut hovo ěil o svých pacientech s jinými osobami jinak než anonymn ě, s p ělivým zajišt ěním anonymity. Máme upozornit pacienta, vyžadují-li zákony dané zem ě dát kopie chorobopis ů soudu. V zem ěch, kde se to vyžaduje ěi v civiln ě-právních záležitostech, klon ě se mnozí terapeuti ědit se v ělí pacienta, i s rizikem vlastního st ěhání.

Terapeut nesm ě p ějímat žádné jiné odměny, než smluvené na za ětku, a finan ění, a ěv ěné nebo sluŹby. Terapeut m ěže úsp šn sledovat pln ě terapeutické cíle jen tehdy, když mezi ěním a pacientem není žádný jiný vztah závislosti než vyt ený smlouvou. Proto není možná psychoterapie mezi ěleny rodiny. Proto není možné, aby si terapeut od pacienta koupil sebev ěhodn ěji zn ějící akcie, jak jednomu z nás (FK) nedávno jeden pacient nab ězel. A proto není možné, aby se terapeut s pacientem scházel v dobu mimo lé bu, a j ěž v p ěátelském, pracovn ěm nebo milostn ěm vztahu. Je na terapeutovi, aby nikdy nevyuŹil spolupráce s pacientem k manipulaci. Zde je jeden tragikomický p ěklad.

*Jeden akademicky vzd laný pacient vypravoval terapeutovi (FK), jak byl v lé en ě u psychoanalytika, který p ěs n dodrŹoval pravidlo nestýkat se s pacienty do té m ěry, že když po skon en ě hodiny se oba setkali na stanici autobusu, terapeut pood ěšel, aby s pacientem nemusel mluvit. To pacienta, který zápasil s pocity mén ě cennosti, uráželo, pokládal to za projev pohrdání. Jaké v šak bylo jeho p ekvapen ěí, když jednou ve er ěn kdo zazvonil - terapeut! V domn ěnce, že bratr pacienta je profesorem, který na univerzit ě bude zkoušet jeho dceru v nejbliŹší dob ě, p ěšel žádat, aby se pacient u svého bratra p ěmluvil. (Ve skute ěnosti šlo o omyl stejného jm ěna, bratr pacienta byl profesorem na jiné univerzit ě). Pacient vypráv ěl tuto p ě ěhodu s trpkými pocity.*

Psychoterapeut je vystaven nes etným svod m. Tak t eba má málo pacient a vidí pacienta ast ji nebo prodlužuje lé bu, a to není nutné. Ostatn pacientovo o ekávání délky lé by je asto závislé na odhadu terapeuta. Zbyte né prodlužování lé by poškozuje pacienta.

I když zbyte ná lé ba m že dávat pacientovi náhradní uspokojení, pacient zanedbává n co d ležit jšího pro sledování svých životních cíl , jež nejsou dosažitelné neomezen dlouho. Tak svobodná žena m že ztrácet as a p íležitosti v lé ení, v n mž terapeut, obda ený jejím obdivem, stimuluje její fantazii a tak podporuje její otálení hledat uspokojení ve skute ném život , což je pro ni obávané riziku a což odkládala už p ed lé bou. Vždy adepti psychoterapie se asto vyzna ují otálením a odkládáním rozhodnutí. Psychoterapie m že dávat zdánlivé oprávn ní této chorobné vlastnosti a m že tak p íspívat k tomu, že pacient propase životní p íležitosti. Když v psychoanalýze byla formulována zásada, ned lat závažná životní rozhodnutí b hem lé by, m lo to dobrý d vod, terapie zp sobuje n kdy impulzivní agování a „út k do zdraví“ - ale je snadné tuto zásadu zneužívat a v jejím jménu odkládat naléhavá rozhodnutí a tak propást životní p íležitosti.

N kdy pacient by velice rád ud lal n co, co i podle jeho názoru není eticky správné, ale kolísá a hledá zp sob, n kdy velmi nenápadn , aby mu to terapeut schválil. Je na terapeutovi, aby tuto taktiku prohlédl a v souladu s principem sebeur ení pacienta, dal najevo, že rozhodnutí pacienta je rozhodnutí jeho samého. Je velmi nesnadné pro terapeuta p ípomínat pacientovi morální zásady, již proto, že je lidé mohou mít velice r zné a terapeut nemá právo mu vnucovat zásady své. V p ípadech, když si terapeut je jist, že je to názor v tšiny lidí, m že se pacienta ptát, co si myslí, že by si v tšina lidí o jeho zamýšleném ínu myslila. Je velkou p edností skupinové psychoterapie, že terapeut m že podpo ít diskusi o pacientov í jednání a je pravd podobné, že pacient bud vystaven spektru názor , které se vyskytují ve spole nosti, a m že si vybrat.

*N kdy situace pro terapeuta nemusí být snadná, ale zneužívá svého postavení, když nenechává rozhodnout pacienta podle vlastních hodnot a názor . Tak jedna psychiatri ka v Kanad , p esv d ená katoli ka, rozmluvila pacientce potrat, o n mž pacientka byla už rozhodnuta, což m lo smutné d sledky pro pacientku a možná i pro dít . (viz knihu David, Dytrych et al., 1988).*

*Erotická p itažlivost.* Erotické p itahování je b žnou sou ástí života a v jedné studii citované autory Corey, Corey a Callanan (1993) jen 9.23 procent terapeut udalo, že nikdy nebyli sexuáln p itahování ke svým pacient m. Závažným ohrožením lé by je erotické reagování terapeuta, jež vždy lé bu význa n znehodnotí, a které je jedno z nejv tších etických selhání, jakého se terapeut m že dopustit. Ve v tšin p ípad je žel nepostižitelné, jde o erotické flirtování, kdy pacientka, a již v z eteln p enosovém nebo nep enosovém vztahu terapeuta obdivuje a terapeutovi se to líbí a subtiln také flirtuje a situaci neinterpretuje, a tak t žce znehodnocuje lé bu. Kdežto erotické reagování pacienta m že být cenným materiálem pro psychoterapii, zejména psychoanalyticky zam enou na analýzu p enosu, terapeut, který je využívá ve sv j prosp ch, jedná neeticky. Sexuální vztah mezi terapeutem a pacientkou, id eji mezi terapeutkou a pacientem nebo mezi homosexuálními osobami, je právem v mnoha zemích p edm tem trestního i civilního postihu.

Je to zejména individuální terapie, jež dává p íležitost k rozvoji erotických cit , jež rostou s astostí návšt v. Z ejm proto je psychoanalytická literatura o protip enosu tak bohatá. Individuální psychoterapie, která zve ob asn osoby ze života pacienta v etn partnera, je zdaleka zdrav jším prost edím pro terapii. Mužský terapeut, který se p istihne, že p íliš asto myslí na pacientku, by m l zvýšit astost návšt v partnera pacientky, hovo it se svým supervizorem nebo aspo s kolegou, anebo p edat pacientku do lé ení n komu jinému.

Principy lékařské etiky americké psychiatrické asociace íkají: „Nezbytná intenzita terapeutického vztahu m že aktivovat sexuální a jiné pot eby a fantazii ze strany pacienta i terapeuta, a tím ubírat na objektivit pot ebné pro zvládnání situací. Sexuální innost v í pacientovi je neetická. Sexuální vztah s bývalým pacientem využívá emocí odvozených z lé ení a je proto tém vždy neetický“. Etický kód Americké psychologické spole nosti p ípomíná, že je nep íjatelné vzít do terapie pacienta, s nímž m l terapeut sexuální vztah v minulosti, a íká dále: „V žádném p ípad nesmí psycholog mít intimní sexuální vztah s bývalým pacientem d íve než za rok po ukon ení profesionálních služeb.“ Kódy jiných spole ností žádají 2 roky a podle n kterých je neetické pro terapeuta navázat sexuální vztah s pacientem kdykoli v budoucnosti. (Citováno v Corey, 1984).

„Sami známe p ípady n kterých newyorských psychoanalytik , kte í se oženili s daleko mladšími pacientkami. M li jsme soucit s t mito staršími pány, kte í museli velmi piln vyd lávat, aby mohli podporovat na studiu své odrostlé

dí ti z prvního manželství a p i tom vyhov t nárok m svých mladistvých manželek na ve erní společenský život. N která z t chto manželství se nakonec rozpadla. Šedesátá léta p inesla v USA takové zjevy jako byl Fritz Perls, o n mž jeho pacientka vypravuje, jak kombinoval sexuální vztah s pokračující terapií, ze kterou její manžel platil.“ (Shepard, 1976, str. 83).

Freud formuloval *abstinen ní pravidlo*, jež íká, že lé ení nemá skrývat žádná náhradní uspokojení, nebo ta mohou odvád t pacienta od jediného uspokojení, které má z lé by mít, to jest terapeutických pokrok . Toto pravidlo lze odvodit z všeobecného pravidla sociální sm ny.

*Nebezpe í sebevraždy*. Povinnost jež vzniká mén ásto, ale je ze všech nejzávažn jší, je posoudit a ud lat p íslušná opat ení v p ípad sebevražedných projev pacienta. Pro každého, kdo není zkušeným psychiatrem, doporu ujeme se poradit s jedním z nich. Ale i zkušený psychiatr m že mít obtíže v posouzení rizika a nezbyvá mu než pacienta hospitalizovat, což je tak ka vždy možné s jeho svolením.

## V DECKÝ POSTOJ

Pravd podobnost úsp chu cílesm rného chování závisí na jeho racionálnosti. A tak se o ekává, že psychoterapie bude založena na odborném racionálním myšlení, to jest myšlení v deckém. Žel, psychologie normální a patologická není tak pokro ilá, aby pomohla k rozhodování psychoterapeutovi ve všech situacích. To však nesnižuje pot ebu v deckého myšlení terapeuta, naopak naléhav zvyšuje. Kde není znalost podložena v dou, je velký tlak, též ze strany pacienta, nahradit mezeru p esv d ivou informací budící dojem jistoty. A terapeut je ve velkém pokušení. Nemá-li pevný metodologický základ, snadno podlehne bu tlaku pacient , kte í si p ejí, aby terapeut všechno v d l, nebo tlaku módních terapeutických „škol“. Zam stnání psychoterapeuta je obzvlášt náchylné k náhradnímu nev deckému myšlení. A nezapomínejme, že v decké myšlení není nic jiného než kultivované myšlení prostého zdravého rozumu. Psychoterapeut by m l mít solidní metodologické vzd lání, které chrání jek jeho, tak jeho pacienty, a které mu umožní pou it pacienta, je-li k tomu indikace, k emuž je však p íležitost v tšinou jen z ídka. (srov. VI-3.1).

Žel, psychoterapeuti jsou na tom n kdy h e než laici, když jejich uvažování prostým zdravým rozumem je narušeno indoktrinací, získanou pe livým

výcvikem v n kterých psychoterapeutických školách. Pak i dobrá vlastnost neukvapovat se a nesp chat s úsudkem není dodržena. Zde uvedeme namátkou dva p íklady z možných tisíc .

*Jako hostující profesor na jedné z chicagských univerzit jsem p evzal (FK) na krátkou dobu supervizi jednoho rezidenta (psychiatra ve výcviku), který ošet oval 40letého pacienta, jenž si mu neobvyklým zp sobem st žoval pokaždé na bolesti žaludku. P íšel a sedl si do kouta na zem a na íkal. Profesor, který výcvik rezidenta vedl a kterého jsem b hem jeho dovolené zastupoval, použil této p íležitosti, aby rozvinul téma regrese. Tento dosp lý lov k se chová jako dít : Maminko, m bolí b íško! Slyšel jsem, že pacient je majitelem vinárny, a tak jsem se zeptal, jak je to s jeho pitím. Resident ekl, že pacient nepije, ale na mé naléhání slíbil, že to zjistí. Tak skute n nepijete - ptal se pacienta a on ekl, že ne. Uložil jsem mu, aby pozval manželku a zeptal se jí - to bylo pro n ho nezvyklé, ale slíbil, že to ud lá. Pozval, a výsledek jej p ekvapil: Ano, pacient pije, a d lá to manželce starosti. Další vyšet ení potvrdilo alkoholickou gastritidu.*

Pokládá-li n kdo tento p íklad za výjime ný, p ípojujeme, op t namátkov , p íklad písemn zachycený, a to váženého amerického autora, zabývajícího se hrani ními osobnostmi. Takto autor nás informuje o své pacientce (Masterson, 1976).

*„Lynn, štíhlá, atraktivní, 35letá bruneta, je prodaná a u í na college. St žuje si hlavn na depresi, nespokojenost s prací, a konflikty s manželem, kterého popisuje jako chladného, necitelného, lakomého, nep ejícího a omezujícího. Je proti tomu, aby pracovala, ale chce od ní, aby p íspívala na rodinné výdaje více než jí p ísluší. Ona není schopna reagovat na n j sexuáln , a koli je schopna mít orgasmus se svým milým. (Dobrý p íklad rozšt pení objektu s projekcí negativní p edstavy matky na manžela a agování své zlosti, pon vadž se cítí zanedbána a odpovídá mimomanželským vztahem.) A funguje nutkav dob e ve svém zam stnání, má z n j málo pot šení. Hlavní uspokojení nalézá ve svém vztahu se svou 5letou dcerkou Margaretou a v milostném vztahu s kolegou ve škole.“ (str. 289)*

Tak za íná popis lé ení, „intenzivní rekonstruktivní psychoterapie“, údajn hrani ní osobnosti (podle DSM-4 nedoložené), podle autora, s dramatickým zlepšením (lé ba trvala 6 let). Poskytnuté informace jsou k nepoznání smíchány

se spekulativními nedoloženými závěry, že by nebyly přijaty v žádné solidní užité věci, kde se žádá rozlišení protokolu a interpretace.

*Příklad, jak působnost ke „škole“ kalí úsudek, je Freud v (1905) případ Dory, uctíváný generací psychoanalytik (Jones, 1955, napsal: „Není analytika, který by nebyl hrdý, že (Freud) odkryl tolik v komplikovaném případě a tak krátké době ... Tento první chorobopis sloužil po léta jako model studentů psychoanalýzy“) a poprvé kritizovaný E. Ericksonem a nadou nepsychoanalytik (např. Mahony, 1996). Otec Dory přím svou 18letou dceru k léčbě Freudem. Sám měl vztah s paní K., jejíž manžel násilně na procházce u jezera políbil 14letou Doru, která jej zděšeně odmítla s pocitem zhnusení, a které v následujících letech dával milostné návrhy a posílal denně květiny. Dora měla dojem - a Freud uznal, že správný - že je obtěžována panu K., aby svému otci usnadnila vztah k paní K. Nicméně Freud hodnotil reakci Dory v epizodě u jezera takto: „V této scéně ... chování tohoto 14letého dítěte bylo již zcela hysterické. Musím bez jakýchkoli pochyb pokládat osobu za hysterickou, u níž je příležitost k sexuální reakci vyvolává city pro evázní nebo výhradně nepřijemné... Pokud jde o případ Dory, nestálo by si všimnout provrácení libosti v nelibost, ale též proesnutí vjemu. Místo genitálního pocitu, který by jistě prožívala zdravá dívka v oné situaci, Dora byla proemožena nepřijemným zážitkem hnusu, přím eným zaživacím traktu...“ Mnozí se nediví, že Dora přerušila léčbu po dvou měsících. Freud sám vysvětloval neúspěch léčby tím, že zanedbal analýzu přenosu a vztahu k paní K.: „Zanedbal jsem včas odhalit a sdělit pacientce, že její homosexuální láska k paní K. je nejsilnějším nevdomy hnutím v jejím duševním životě“.*

## NEZÁVISLOST NA KONVENCÍCH A ZDRAVÁ SKEPSE

Princip sebeurčení pacienta nabádá k opatrnosti v posuzování toho, čím se pacient odlišuje od průměru. Je to například odlišnost rysů chování, způsobů a podobně. Tato témata jsou velice svízelná, neboť na jedné straně tyto odchylky mohou přispívat k pacientovým obtížím soužití a k vysvětlení jeho sebepodrávajícího chování, na druhé straně mohou být odchylkami jen v omezených terapeuta a svádí o jeho předsudcích i generačním rozdílu. Zde opět je velká výhoda skupinové terapie a zejména terapeutické komunity, neboť spolupacienti



- a terapeut má že k tomu řízením skupiny významně působit - vysloví obyčejné spektrum názorů, z nichž si pacient má že svobodně vybrat.

Ale jsou závažnější situace, kdy terapeut má sklon na pacienta působit určitým směrem, pro převládající názory společnosti anebo odborné veřejnosti. Tak v minulosti psychoanalytici a jiní psychoterapeuté věřili, že homosexualita je duševní porucha vývoje, kterou lze psychoterapií vyléčit. Často svým postojem jen tím zvyšovali utrpení těchto homosexuálních pacientů, kteří se trápí vnitřním konfliktem: mají homosexuální orientaci, ale chtějí být heterosexuální (egodystonic homosexuality).

*V padesátých a šedesátých letech, kdy jsme sami ještě nechávali otevřenou možnost, že homosexualitu lze zmírnit psychoterapií nebo behaviorální metodou (Kurt Freund, tvrdící metody faloplasty smografie, se o to v pozdějších své kariéry pokoušel), jsme nicméně oba (JK a FK) měli v terapii lesbické dvojice, jak v partnerské terapii tak i ve skupinové terapii, v níž jsme probrali jejich orientaci jako dnu a zabývali se cíli, které ony si pro terapii určily.*

Tak jako v určitém období, a zejména v USA, lékaři doporučovali v chladné a chladné chování v ní nemluvit, a pak zase mnozí psychoterapeuti věřili, že chladné chování matek je hlavní příčinou schizofrenie a autismu (schizofrenogenní matky; Bateson v double-bind), tak mnozí psychoanalytici pojímali nesnáze žen, spojit manželskou a rodinnou roli s kariérou v povolání, jako projev závidění penisu. To často zvyšovalo pocity viny pacientek. Bylo třeba osobní nezávislosti překonat přesvědky společnosti a k tomu ještě také psychoterapeuta, odborníka na lidské vztahy.

Freud a jeho následovníci byli poplatní své době v názorech, jež byly vystupňovány psychoanalytickými hypotézami o sexualitě a osobnosti (kap. XI).

## CÍLE A ÚKOLY PSYCHOTERAPIE

Základní úkoly psychoterapie jsou *zjištění problémů a důležitých skutečností, zjištění a udržování motivace klienta, dohoda o společném výkladovém rámci, korektivní učení a nové učení, a generalizace do každodenního života*. Tyto úkoly jsou kombinovány - tak již první hodina má být nejen vyšetřovací, ale má mít terapeutickou složku, alespoň mířící k zvýšení reálné naděje a snížení demoralizace; a zjištění skutečností nekonečí po celou



dobu lé ení - ba ani pak ne. Zprávy o pacientovi p t let po skon ení lé by nás mohou pou it o tom, co jsme se nedozv d li a m li dozv d t v pr b hu lé by.

## FAKTA, PROBLÉMY A CÍLE

O každé innosti, která si d lá nárok, že je založena v decky, se p edpokládá, že úsudky jsou založeny na spolehliv zjišt ných skute nostech. Fakta jsou vzduch v dy, íkal Pavlov. Problém je v tom, že žádné sbírání fakt se ned je bez výchozích p edpoklad , která vyplývají z ur itého výkladového rámce. Jak p íklady v VI-1.3 ukazují, tento rámec n kdy vede psychoterapeuta k sbírání fakt , jež nejsou podstatná pro porozum ní problému pacienta, a vedou k zkreslené interpretaci, pronášené s velkou sebed v rou. Tak jeden skupinový terapeut-psychoanalytik v Tavistock Institute v Londýn se neustále domníval, že lenové skupiny se nev domky tém nep etržit v duchu zabývají jeho penisem!

Psychoterapie v novala dosud velice malou pozornost ov ování dat. Sami jsme nem li p edstavu o tom, jak málo víme o pacientovi v individuální terapii, dokud jsme neza ali systematicky ov ovat a srovnávat data, jeho vlastní výroky, naše pozorování jeho chování, výroky jeho signifikantních osob, a pozorování spolupacient v terapeutické komunit , jako byly Lobe , Denní stacioná na Horní Palat a ve Vancouveru a lesní tábor v Haney. Jako fyziologické zat žkávající zkoušky jsou rozhodujícím dopln ním m ení klidových hodnot (nap . glykemická k ivka ukáže víc než klidová hodnota krevního cukru), tak teprve pozorování pacienta v akci - psychodramatu, rozhovoru s partnerem, nebo v rozmanitých innostech terapeutické komunity - odhalí jeho sebedopdrývající chování, tak jak popsáno v I-5. „Psychoterapeut, který se omezuje na rozhovor s pacientem, je jako trenér fotbalového mužstva, který má s hrá i jen rozhovory, a nikdy je nevidí hrát“ (Knobloch 1968b). Proto jsme opatrní, d lat záv r nebo dokonce dávat za pravdu pacientovi, když si st žuje na manželského partnera - a to se d je, žel, asto, dokonce ještě d íve než terapeut s partnerem hovo il a za ídí *diagnostickou interakcí* partner . Vždy snad všichni máme sklon, souhlasit s jedním partnerem, když jsme s ním sami, a pak zase s druhým. A manželé se n kdy nemohou dohodnout ani na tom, jaké bylo v era po así!

Ze všech druhů psychoterapie je to psychoterapeutická komunita, která mne žene k nejširšímu modelování různých stránek života. Co nás vždy překvapuje je jak tento velice jednoduchý model je postaven, aby nás informoval o zcela nových skutečnostech, a dokonce schopný podnítit pacienta, že nám bezděčně přivede svůj bludný kruh sebepodryvajícího chování, jak ukazují příklady z Lobe, uvedené v I-5.

*tyceti letý muž s velkou odpovědností jako editel velkého vědeckého ústavu v oblasti vojenské sdělovací techniky a inženýr v mezinárodních jednáních, přišel jako pacient do Lobe pro velice těžkou nespavost, úzkostné stavy, psychosomatické poruchy, zejména srdeční, a otěsněný pocit tělesného zdraví. Jako zázrakem se jeho spánek upravil během týdne. Ale dva týdny později se opět záhadně vrátil jeho úzkostné stavy a nespavost. Záhada se vysvětlila - a vždy nás znovu a znovu překvapilo, jak prosté uspořádání terapeutické komunity v Lobe může fungovat jako model složitějšího života pacienta. Pacient byl ve své práci v těžkém neustálém konfliktu - ministerstvo pro mysl kladlo na něj nereálné požadavky, a to se stěží dalo se zájmy zaměstnanců reprezentovaných v odborových organizacích. Byl to konflikt mezi loajalitou k autoritám a solidaritou k zaměstnancům vlastního podniku. Ale proč se obtíže vrátily v Lobe? Jako člen samosprávy (nazývané spoluspráva) zjistil, že někteří pacienti proti řádu terapeutické komunity tajně opouštějí budovu v noci a popíjejí v blízké hospodě. Ocítl se v rozporu, jak s touto informací naložit, v konfliktu mezi loajalitou k terapeutům a solidaritou s provinilými spolupacienty. Tato epizoda, bezvýznamná v porovnání s jeho závažnými pracovními konflikty, stačila, aby přivolala jeho úzkost, nespavost a pocit mučivé nerozhodnosti. To vše bylo možno stopovat až do důstojnosti a k jeho komplikovanému vztahu k rodičovským autoritám. Obrát byl dramatický, jak svědčí jeho vlastní vzpomínky z roku 1996 po patnácti letech: „Od tohoto momentu se mohly odvíjet procesy vedoucí k mému úplnému uzdravení.“ „Lobe mi vytvořila pevnou podporu pod nohama. Odjízdy jsem si domů, že na to jak fyzicky tak psychicky mám a umožnila mi pochopit moje hlavní problémy, čímž podíl na nich i smíření. Lobe se stala startovací plochou do nového života.“ Zmínky jeho osobnosti dokumentuje především i jeho chování v srpnových dnech roku 1968. V protikladu s dřívější bojácností vůči autoritám, organizoval v oněch pohnutých dnech v ústavu, který vedl, náhradní vysílání československé televize, jež se stalo jedním z důležitých prostředků odboje proti*

*okupant m. Jeho state né chování bylo ocen no dopisem prezidenta republiky. Sám o tom dnes, po p tat icetí letech pobytu v Lob i íká: „Bez Lob e bych se byl nedokázal postavit takovému ohrožení a uchýlil bych se do nemoci, tak jak jsem to d lával p ed svým uzdravením.“ Byl schopen zachovat duševní rovnováhu jen krátkodob , jen po as vyp tí a krize? Ne. Píše o tom sám po p tat icetí letech: „B hem dalších dvou let jsem byl podroben tlaku STB, která vedle výsledch provád la se mnou r zné hrátky, jako odnímání techní áku a idi áku pro fingoané závady, vymyšlená obvin ní z p edání tajných kód západním špion m apod. Tento tlak m velmi zat žoval a byl náro njší než celé televizní vysílání. P e kal jsem jej bez duševní újmy. Tedy d vod vám všem pod kovat“.*

## ODHAD MOTIVACE A JEJÍ UDRŽOVÁNÍ

Kdyby bylo pacientovým jediným cílem zbavit se neadaptivních zp sob chování, tato kapitola by byla jednoduchá. Ale když p ichází, aby je zm nil, nemá oby ejn plnou p edstavu o svízelných, které jej ekají. Maladaptivní chování má hlubokou motivaci a asto motiva ní konflikt hraje význa nou úlohu. A tak je to jako kdysi to bývalo u zubního léka e: pacient sp chal k zuba i, ale když ten mu za al trhat zub, pacient ho chytal za ruku. Toto p irovnání dob e zachycuje, k emu dochází p i lé b neurózy. Pacientka se chce zbavit bolestí hlavy, ale není jasné, zda je možno jí pomoci, nebude-li chtít se zabývat svým manželstvím, s nímž bolest hlavy souvisí. Pacienti procházejí r znými stadii lé ení a zárove si vytvá ejí odpory r zných druh a stup . Nacházejí r zné jiné druhy uspokojení, takže jsou mén zaujati sledováním terapeutických cíl , nebo ztratí nad ji a „tak to stejn nemá cenu namáhat se“, nebo ztratí k terapeutovi d v ru, nebo se tak zlobí na terapeuta, že si myslí, že v terapii nemohou pokra ovat. Nebo také mohou zažít agovat (Freud) a utíkat se k in m, které terapii zkomplikují nebo i zcela znemožní. Freud a jeho následovníci systematicky studovali odpor p edevším jako obranné mechanismy, operující v lé b (viz Greenson, 1967).

Psychoterapie znamená kalkulovat se sociální sm nou, s odm namí a výdaji. Má-li vést k zm nám osobnosti, zp sobuje asto bolest a provokuje nebo p echodn zhoršuje obtíže, úzkost, pocity viny, zahanbení nebo smutek. Jedním z nejobtížn jších terapeutových úkol je v r zných stadiích lé by ur it správnou

sm s odm n a výdaj , jež bude pacienta optimáln motivovat ke sledování terapeutických cíl . Terapeutovo pravidlo odm n a výdaj lze formulovat takto: *„Snaz se vytvá et odm ny a výdaje lé by závislé na pacientov chování tak, že optimáln pomohou a urychlí dosažení terapeutických cíl .* Je to užite né pravidlo, ale na sou asné úrovni znalostí ješt stále nejsme dostate n ú inní v jeho napl ování. Vývojový trend napovídá, že v budoucnosti budou nalezeny ú inn jší metody (nap . užití virtuální reality). Pokrok musí za ít daleko precizn jším systémem hodnocení problém a cíl a použitelných nebo dostupných odm n a výdaj .

Jednou z prvních odm n, které si pacient zaslouží je nad je, realistická podpora v o ekávání pozitivního výsledku, založená na terapeutov pe livém hodnocení. Nad je je v psychoterapii mohutným faktorem, jak zd raz uje J. D. Frank (1971). Ale podpora kladných o ekávání musí být podmín ná: kladné výsledky vyžadují hodn námahy od pacienta i terapeuta. Ve vancouverském Denním stacioná i nov p íjatí pacienti vyslechli shrnující zkušenosti práv propušt ných pacient , kte í úsp šn prošli celým programem. Podporovalo to v nich nad ji a zárove jim to ukázalo, jak výsledky lé by korelují s úsilím, které propušt ní pacienti v novali své lé b .

Obecn se m že stát jakákoli odm na v terapeutické situaci zdrojem odporu. N kte í pacienti vyžadují neustálé povzbuzování a ujiš ování, aniž by byli sami ochotni postupovat kup edu. Jiní vytvá ejí závislost na terapeutovi nebo na skupin a vyhýbají se tak riziku ze zklamání ve vztazích s lidmi ve skute ném život .

Jeden z aspekt pravidla odm n a výdaj vyjád il Freud ve svém *pravidlu abstinence* - lé ba má probíhat, jak je jen možné, ve stavu strádání, ve stavu abstinence. Uzav el (1919):

*„Jakkoli se to m že zdát být kruté, musíme dohlížet na to, aby pacientovo utrpení - do té míry, jak je v tom i jiném sm ru ú inné - neskon ilo p ed asn . Pacient hledá náhražkové uspokojení... Jisté množství mu musíme samoz ejm povolit. “*

Tomuto pravidlu, nejspíš pro jeho formulaci, bylo ásto chybn rozum no. I když je pravda, že se žádné úsp šné lé by nedá dosáhnout bez výdaj , odm ny jsou práv tak d ležité. Model sociální sm ny terapeuta nabádá, aby pr b žn hodnotil rovnováhu odm n a výdaj . Pr b žné hodnocení této rovnováhy a vylu ování nevhodných odm n zamezuje p ed asnému ukon ení lé by, a už

v d sledku „zázra ného vylé ení“ („út ku do zdraví“), vylé ení p enosem nebo ukon ení lé by ze zoufalství.

Rozší ený model sociální sm ny zahrnuje sm ny jak se skute nými lidmi, tak i s postavami jednotlivcova skupinového schématu. V tšina interakcí je kombinací obou sm n, což se dá zejména snadno ukázat na vývoji terapeutického p enosu. N kdy je terapeut pacientem vid n p es filtr mat ina schématu a je milován (pacient získává imaginární odm ny z mat ina schématu). Jindy je tentýž terapeut, na kterého tentýž pacient p enáší negativní vztah k otci, nenávid n. Podobné p enosové vztahy ú inkují mezi zam stnanci a nad ízeným, ale nikdo si pravé p í iny neuv domuje.

Abychom mohli ohodnotit a p edpov d t pacientovu rovnováhu odm n a výdaj , je nutné ohodnotiti tuto rovnováhu také u pacientových signifikantních osob. To platí zejména o pacientov rodin . A už se terapeut s rodinou setká i nikoli, neustálé hodnocení odm n a výdaj ostatních len rodiny je naprostým p íkazem. Jelikož jsou ve vztahu intenzivní sociální sm ny s pacientem, nemohou být terapií neovlivn ni a naopak. Když se, nap íklad, pacientka v Denním stacioná i zlepšuje, její manžel si t eba za ne st žovat na neurotické p íznaky, jimiž dosud, pokud si pamatuje, nikdy netrp la. Pochopiteln , terapeut se snaží být v p ímém styku s ostatními signifikantními osobami, aby mohl jak studovat probíhající sociální sm nu, tak ji terapeuticky využívat.

D ležitost pravidla odm n a výdaj není nikde tolik z ejmá, jako p í práci s p írozenými skupinami. Terapeut p í sezení s manželským párem nebo celou rodinou musí kalkulovat každý pohyb z hlediska odm n a výdaj pro všechny zú astn é. Odm nami a výdaji m že rodin pomoci projít celou sérií zm n, sm ujících k nové rovnováze, kterou všichni zú astn ní akceptují jako spravedlivou sm nu, nebo m že pomoci k emancipaci od skupiny dosp lým d tem, závislým na rodi ích, nebo manželským partner m, kte í nejsou schopni ani žít spolu, ani se rozejít.

Velkou výhodou skupinové terapie a zejména psychoterapeutické komunity je široký rejst ík odm n a výdaj , které je možno dosazovat. Jsou to ve ejné pochvaly a sankce, aktivuje se zna n sout živost, zdravá i nezdravá (jež dává vzácnou p íležitost se jí terapeuticky zabývat), lidský zájem pomoci druhým, a v domí sounáležitosti se skupinou, jež se proboují k cíl m. To je jeden z initel , pro podle našeho názoru žádná krátkodobá psychoterapie nem že sout žit s psychoterapeutickou komunitou. Samoz ejm pacienti i

v psychoterapeutické komunitě se též spojují v odporu, vždy každý pacient je do jisté míry motivován rozpolcený. Ale to je fascinující úkol pro praktika skupinové dynamiky, přeskupovat rozdělení odměn a výdajů tak, aby odpory neevládly, ale byly identifikovány a využity v terapii. Během patnácti let práce v lobeskové terapeutické komunitě jsme byli pouze jednou neschopni zvládnout odpor skupiny a rozhodli jsme se celou komunitu rozpustit.

Je nezbytné studovat nejen sociální smůtenu pacientů, ale také terapeutů. V individuální terapii je terapeut, pokud nepracuje pod odborným dohledem nebo nemá příležitost k prezentaci případů kolegům, odkázán na své vlastní zdroje v rozboru vlastní motivace. V terapeutické komunitě je vzájemný rozbor odměn a výdajů jednou z důležitých funkcí schůzí personálu. Ukáže se například potěšba analyzovat, prokurátor pacient jednoho z terapeutů mimo úřad a patrně zbytečně dráždí.



## Irvin D. Yalom<sup>38</sup>

Nejdříve mě nechejte přehlédnout celé pole interpretujících poznámek. U každého si pokládám prostou ale zásadní otázku: „Jak tato interpretace, tento komentář objasňuje proces, pomáhá pacientovi ke změně?“ Takový přístup, je-li důsledně dodržován, odkryje nejen kolik základních funkcí vzorec .

Začnu tím, že rozeberu nejen kolik poznámek terapeuta směřovaných k pacientovi po několika měsících skupinové terapie:

1. Přerušujete mě.
2. Máte zaškrcený hlas a zatím přestáváte.
3. Kdykoli mi něco říkáte, nesouhlasíte se mnou.
4. Když tohle děláte, cítím se ohrožen a někdy mám strach.
5. Myslím, že se mnou soupeříte a snažíte se mě ponížit.
6. Všiml jsem si, že děláte totéž se všemi muži ve skupině. Dokonce i když se k vám snaží přiblížit a pomoci, útočíte na něj. Proto z vás ostatní cítí nenávisť a hrozbu.
7. Na těchto sezeních, kde nebyly ženy jste byl přístupnější.
8. Myslím, že vám tak záleží na vaší sexuální přitažlivosti pro ženy, že vidíte muže jen jako soupeře. Připravujete se tak o možnost být si s ním jakým mužem blízký.
9. I když by se zdálo, že se do mě stále pouštíte, mám dojem, že je to někdy jinak. Často zůstáváte po skupině, abyste se mnou prohol pár slov a často se na mě při skupině díváte. A pak je tu ten sen, který jste popisoval předtím týdně, ve kterém jsme spolu zápasili a pak jsme spadli oba na zem v objetí. Myslím, že si velmi přejete být mi nablízku, ale blízkost a homosexualita jsou pro vás nějak propletené, a tak mě odstrkujete pryč od sebe.
10. Jste tu osamělý a cítíte se odmítaný a bez péče ostatních. To posiluje tolik vašich nepřijemných pocitů bezcennosti.
11. Teď jste se ve skupině odtáhl a odcizil všem mužům. Jste s tím spokojen? (Vzpomeňte si, že jedním z vašich hlavních cílů, když jste vstoupil do skupiny, bylo zjistit, proč nemáte žádné blízké mužské přátele, a udělal s tím něco.)

---

<sup>38</sup> Irvin D. Yalom, Teorie a praxe skupinové psychoterapie, Praha 1999.



Všimněte si nejdivněji, že tyto poznámky se vyvíjejí: začínají jednoduchým pozorováním jednotlivých akcí a pokračují k popisu pocít evokovaných inem až k pozorováním r zných událostí v pr b hu asu. Kon í propojováním r zných událostí, spekulováním o pacientových zám rech a motivaci. Ústí tak do popisu opakujícího se dysfunk ního jednání, zahrnují další doprovodný materiál (sny, gesta), podobnosti mezi pacientovými zp soby chování ve skupin a ve vn jším sociálním sv t .

V tomto procesu se stávají poznámky sou ástí induktivního pohybu. Za ínáme s pozorováním a postupn se p esunujeme ke komplexn jším zobecn ním vybudovaným na sekvencích chování, vztahových vzorcích, fantaziích a snovém materiálu. V tom, jak terapeut v poznámkách zobec uje a stále více odvozuje, vzdaluje se pacientovi - stává se spíše komentátorem procesu. Pacienti také iní podobné poznámky mezi sebou, ale z již uvedených d vod jsou jen málokdy obecn jší.

P echod mezi 4. a 5. poznámkou náhodou tvo í výjime n ostrý p ed l.

První ty i výroky vycházejí z prožitku komentátora. Vycházejí z jeho pozorování a pocít . Pacient je m že podcenit i ignorovat, ale nem že je pop ít, nesouhlasit s nimi. Pátý výrok („Myslím, že se mnou soupe íte a snažíte se m porazit.“) m že mnohem spíš probudit obrannou reakci a uzav ít konstruktivní proud interakce. Takový tón komentá e je intrusivní, jde o soud o zám rech a motivaci druhého a obvykle bývá odmítnut, pokud není mezi ob ma vytvo en d v rný a podporující vztah. Když lenové nové skupiny pronášejí hodn výrok „typu 5“, je nepravd podobné, že se tam vytvo í konstruktivní terapeutické ovzduší.

Ale jak vlastn tento sled poznámek (nebo jiný komentující proces) pom že pacientovi ke zm n ? V t chto poznámkách iniciuje terapeut zm nu tím, že provází pacienta následujícími kroky:

1. *Takto se chováš.* Pacienti se u í vid t sami sebe o ima ostatních prost ednictvím zp tné vazby a pozd ji sebezpozorováním.
2. *Takto se ostatní cítí, když se tak chováš.* Pacienti poznají, jaký vliv má jejich chování na ostatní.

3. *Takhle tvé chování ovliv uje to, co si o tob ostatní myslí.* Dozví se, že na základ jejich chování je ostatní hodnotí, mají je i nemají rádi, respektují je, vyhýbají se jim a tak dále.
4. *A takhle tvé chování ovliv uje tv j vlastní vztah k sob samému.* Na základ informací shromážděných v prvních třech krocích si pacienti hodnotí sami sebe. Tvoří si soudy o své hodnotě a možnosti být milováni. (Připomejme si Sullivanův aforismus o tom, že sebezpojetí se utváří především z reflektovaných ocenění self.)

Jakmile pacient projde těmito kroky a porozumí tomu, že jeho chování není pouze jeho věcí a že vztahy s ostatními a k sobě jsou výsledkem jeho činů, vstoupí do rozhodujícího momentu terapie. Stojí před prahem změny. Na terapeutovi je nyní, aby formuloval otázku, která zahájí skutečný zlom. Otázka, která mívá mnoho podob, ale málokdy je vyslovena přímo, zní: *Jsi spokojen se sv tem, který sis vytvořil?* Takto se chováš k ostatním, takový názor na sebe vytváříš a takový vztah k sobě máš - jsi spokojen s tím, co děláš?

Když přijde nevyhnutelná negativní odpověď, terapeut zahájí komplexní úsilí o přetvoření pocitu osobní nespokojenosti do *rozhodnutí ke změně* a vzápětí do *změny samotné*. Terapeutovy interpretující poznámky mají v této podobě povzbuzovat akt změny. Jen málo autorů (například Otto Rank, Rollo May, Silvano Arieti, Leslie Farber, Allen Wheelis a já) zahrnuje volní koncept do svých úvah, i když myslím, že je implicitně obsažen ve většině výkladových systémů. Rolí v něm v psychoterapii se podrobně zabývám v jiné knize, na kterou tená e mohu odkázat. Na tomto místě postačí tyto poznámky.

Intrapsychická instance, jež spouští proces, který proměňuje záměr a rozhodnutí v čin, je vle. Naše vle je primárně odpovědná za změnu a pohyb. Přestože moderní analytická metapsychologie zdrazňuje nezodpovědné zdroje chování (nevdomé motivace a pudy), je obtížné uvažovat o změně bez konceptu vle. Nemůžeme ji obejít s tím, že je příliš mlhavá a obecná, a vkládat ji tak do černé skřínky mentálního aparátu, ke které nemá terapeut přístup.

Každý terapeut vdomě i nevdomě předpokládá, že pacient má schopnost změnit se prostřednictvím své vle. Terapeut využívá spektrum strategií a mechanismů, aby se pokusil dovést pacienta na rozcestí, kde se může rozhodnout v zájmu své vlastní integrity. Úkolem terapeuta není vytvořit nebo ji pacientovi dodávat. To samozřejmě udělat nemůžete. Ale můžete *pacientovi pomoci uvolnit jeho spoutanou i přidušenou vli*.

Koncept v le tvo í užite ný rámeček pro porozum ní postupu objas ování procesu. Interpretující poznámky terapeuta lze posuzovat podle toho, jak se dotýkají pacientovy v le. Nej ast jším a zjednodušujícím terapeutickým p ístupem je *dobrá rada*. „Když se takhle chováš, jsi sám proti sob . A ty to víš. Nejsi s tím spokojený. Tohle p ece sám nechceš. Tak to prost zm í!“

O ekávání, že se pacient zm ní, je jednoduchým pokrač ováním morálního filosofického p esv d ení, že když lov k ví, co je dobré (což znamená to, co je v nejhlubším smyslu v jeho vlastním zájmu), bude se podle toho chovat. Slovy Tomáše Akvinského: „ lov k jedná ze své v le, pokud se chová podle svého p esv d ení o tom, co je dobré.“ A skute n , n komu sta í v d t, co je dobré, aby došlo k terapeutické zm n .

Pacienti s podstatnou a rozvinutou psychopatologií však obecn vyžadují více než dobré rady a varování. Terapeut pak pomocí svých interpretací využívá jedné z mnoha možností, jak pomoci pacientovi rozvinout svou v li. Jeho cílem je vést pacienta k momentu, ve kterém p ijme jednu, n kolik i všechny z následujících premis:

1. Jen já mohu zm nit sv t, který jsem sám stvo il.
2. Zm na není nebezpe ná.
3. Abych dosáhl toho, co skute n chci, musím se zm nit.
4. Mohu se zm nit. Jsem toho schopen.

Každé z t chto východisek m že být mocným stimulem k volnímu ínu, pokud jej pacient pln p ijme. Každé jej ovliv uje jinak. P estože je uvádím v tomto po adí, nejde nezbytn o následné kroky. Každý bod m že být ú inný i sám o sob podle pot eb pacienta a stylu terapeuta.

„JEN JÁ MOHU ZM NIT SV T, KTERÝ JSEM SÁM STVO IL.“

Za jednoduchou sekvencí skupinové terapie, kterou jsem popsal (pozorovat své chování a vid t jeho vliv na ostatní a sebe samého), stojí významný koncept, který se dotýká každé ásti terapeutického procesu. Tento koncept se nazývá odpovědnost. P estože nebývá explicitn zmi ován, je obsažen ve v tšin psychoterapeutických systém . Odpovědnost má mnoho význam - právní,

náboženský, etický. Já tohoto pojmu užívám tak, že lov k je „odpov dný“ tím, že je sám n eho „východiskem“, „p í inou“ a „autorem“.

Jedním z úžasných aspekt skupinové terapie je to, že *každý se rodí znovu, společně s ostatními*. Každý člen skupiny začíná ve stejné pozici. Z pohledu ostatních (a když se to terapeutovi da í, tak i z pohledu pacienta samotného) si každý postupně vytvá í ve skupin ě životní prostor. Každý je v nejhlubším slova smyslu *odpov dný za tento prostor a za to, co se mu na skupin ě p íhodí*. Pacient, který tuto odpovědnost dokáže p íjmout, pochopí, že nem ě doufat ve zm nu, aniž by se on sám zm nil. Je odpovědný za svůj dosavadní i sou asný život ve skupin ě (stejn ě jako v okolním sv t ě) a podobn ě odpovědný i za svou budoucnost.

Terapeut takto pomáhá pacientovi pochopit, že sv t mezilidských vztah ě je uspo ádán obecn ě předvídatelným zp sobem. Nejde o to, že by se lov k *nemohl zm nit, ale o to, že nechce*. Když pacient p íjme svou odpovědnost za vytvo ení vlastního sv ta, má i odpovědnost za jeho prom nu.

### „ZM NA NENÍ NEBEZPE NÁ.“

Takové snažení nemusí sta it. Terapeut m ě být zasko en, když zjistí, že pacienti všemu dob ě rozumí, ale stále nedochází k podstatné terapeutické zm n ě. V takovém p ípad ě terapeuti užívají dalších terapeutických nástroj ě a konfrontují pacienty s tím, že stále paradoxn ě jednají v rozporu se svými základními zájmy. Terapeut musí mnoha zp soby klást otázku: „Jak to? Pro ě si stále škodíte?“

Obvykle si takové chování vysv tlujeme tím, že v pacientov ě volním rozhodování existují p ekážky, které mu zabra ují zm nu ud lat. P ítomnost p ekážek se obecn ě předpokládá - terapeut tvo í „jako by“ odhady: „Zdá se mi, *jako byste* se bál n eho, co by vás ohrozilo, kdybyste se choval jinak. Asi se bojíte jednat jinak, protože o ekáváte, že by to byla katastrofa.“ Terapeut pomáhá pacientovi objasnit povahu tohoto imaginárního nebezpe í a pak se r znými zp soby snaží zpochybnit, „detoxikovat“ jeho iluzorní hrozbu.

Pacient v d vod ě m ěžeme také považovat za jakéhosi spojence. Proces identifikace a pojmenovávání fantazijního nebezpe í nám m ěže *sám o sob ě* umožnit pochopit, jak vzdálené jsou pacientovy obavy od reality. Jiný p ístup

spoívá v tom, že pacienta opatrně povzbuzujeme k tomu, aby se ohrožujícího chování dopustil ve skupině. Iluzorní katastrofa se samozřejmě neodehraje a hrozba postupně vyhasne.

ekněme například, že pacient se vyhýbá agresivnímu chování. Na hlubší úrovni se obává toho, že v sobě skrývá nepřetlakový rezervoár vražedné zúivosti. Je stále nucen být na pozoru ze strachu z výbuchu nebo nepřipadné odvety ostatních. Zde je vhodná terapeutická strategie, která pomůže pacientovi vyjádřit ovat jeho agresivitu *v malých dávkách* ve skupině: zlost za přerušení v hovoru, podráždění v nepřipozdilc m, hněv na terapeuta, kterému musí platit a tak dále. Postupně mže pacient navazovat vztah k ostatním otevřenějším způsobem a zbavovat se iluzorní role vražedného agresora. Behaviorální terapie, která se liší jazykem i pohledem na lidskou psychiku, disponuje technikou zvanou systematická desenzibilizace, která představuje úplně stejný přístup ke změnám.

„ABYCH DOSÁHL TOHO, CO SKUTEKNECHCI, MUSÍM SE ZMĚNIT.“

Dalším způsobem, jak se zabývat pacientem, který si udržuje chování, jež je v rozporu s jeho zájmy, je uvažovat o sekundárním zisku jeho chování. Přestože chování pacienta sabotuje mnohé z jeho zralých potřeb a cílů, *uspokojuje* ve stejném okamžiku *jiné potřeby a cíle*. Jinak řečeno, pacient má konfliktní motivaci, která neumožňuje souasně uspokojování jeho potřeb. Pacient si například mže přát navazovat zralé heterosexuální vztahy. Na jině, aťsto nevdomé úrovni touží po tom, aby byl předmětem péče, konejšení, které by mateřsky tišilo jeho kastrální úzkosti. V existenciálním slovníku - přejesí být chráněn před ohrožující dospělou svobodou.

Tento pacient nemže samozřejmě uspokojit obě přání: nemže vytvářet dospělý heterosexuální vztah s ženou, když zároveň jakoby říkal (a mnohem hlasitěji): „Pěuj o mne, chra mne, ošetuj mne, nechej mne být částí tebe.“

Je důležité tento paradox pacientovi objasnit. „Vaše chování je srozumitelné, když vezmeme do úvahy, že si přejete uspokojit hlubší, raně, základnější potřeby.“ Terapeut se snaží pacientovi pomoci pochopit povahu jeho ambivalentních přání, rozhodnout mezi nimi, z čí se tch, jejichž naplnění by bylo na úkor jeho integrity a autonomie. Jakmile pacient zjistí, co opravdu chce

(jako dospělý), a uvědomí si, že jeho chování slouží k naplnění opačných potřeb, postupně dochází ke zjištění, že „*abych dosáhl toho, co opravdu chci, musím se zmínit*.“

„MOHU SE ZMÍNIT. JSEM TOHO SCHOPEN.“

Zřejmě nejastřejším terapeutickým přístupem k otázce „Proč?“ („Proč dáváte v cíl, které jsou v rozporu s vašimi zájmy?“) je nabídnout vysvětlení - dát takovému chování smysl. Terapeut říká něco ve smyslu: „Chováte se tak, *protože*...“, a tato „protože“ vta obvykle obsahuje motivační faktory nedostupné pacientovu vědomí a pozornosti. Je pravda, že předšlé dvě možnosti, které jsem zmínil, také nabízejí výklad, ale - a to krátce objasním - smysl výkladu (povaha pékážky svobodné vůle) je v každém z případů zcela odlišný.

Který druh výkladu má terapeut pacientovi poskytnout? A který výklad je správný a který ne? Který je „hluboký“? Který „umělý“? Na tomto místě dochází k velkým metapsychologickým sporům, protože povaha terapeutových vysvětlení je produktem ideologické školy, k níž patří. Myslím, že ideologickému boji se můžeme vyhnout tak, že se soustředíme na funkci interpretace, na vztah mezi výkladem a konečným produktem - změnou. Koneckonc, naším cílem je změna. Sebepoznání, zrušení vytváření, analýza přenosu i sebeaktualizace - to všechno jsou cenné mechanismy, které se vztahují ke změně, uvádí ji a doprovázejí. Nejsou s ní však totožné.

Výklad poskytuje systém, ve kterém můžeme přidat události našeho života do ucelené a předvídatelné podoby. Když něco pojmenujeme a zařadíme do logického (nebo paralogického) vztahu kauzality, získáme pocit kontroly. Naše chování ani náš vnitřní prožitek nejsou pak tak úzkostné a neovladatelné. Místo toho se chováme (nebo své chování tak vnitřně prožíváme), *protože*.. Toto „protože“ nám dává schopnost zvládat (anebo *pocít, že zvládáme*, který je, fenomenologicky vzato, se schopností totožný). Dává nám svobodu a kompetenci. Přesouváme se z pozice těch, kteří jsou vedeni neznámými silami, do pozice těch, kteří tyto síly znají a ovládají. Tak můžeme pasivní, reaktivní roli na aktivní, jednající a měnící.



Když přijmeme tento základní předpoklad - to znamená, že hlavní funkcí interpretace v psychoterapii je poskytnout pacientovi pocit, že svůj život zvládá - máme její hodnotu měřit podle tohoto kritéria. Kausální výklad je vylidněný, správný a „pravdivý“ do té míry, nakolik dává pacientovi pocit, že je schopen něco zvládnout. Taková definice pravdy je zcela relativistická a pragmatická. Podle ní není žádný výkladový systém nadřazen ostatním, žádný systém není správný, zásadní nebo „hlubší“ (a proto lepší).

Terapeuti mohou pacientovi nabídnout jednu z několika interpretací, aby objasnili stejnou věc. Každá bude vycházet z odlišného rámce a každá může být „pravdivá“. Výklady freudovské, self-psychologické, existenciální, transakční, analytické, jungiánské, gestaltistické, transpersonální, kognitivní a behaviorální, výklady vycházející z teorie objektivních vztahů - ty všechny mohou být pravdivé. Přes všechny zásadní námitky nemá žádný z nich právo být jediným správným. Koneckonců jsou všechny založeny na imaginárních *jako by* strukturách. Všechny *jako by* říkají: „Chováš se (cítíš se) tak, protože tyto a tyto věci jsou tak a tak.“ Superego, id, ego, archetypy, mužský protest, internalizované objekty, selfobjekty, grandiózní self a onnipotentní objekt, rodičovský, dětský a dospělý ego-stav - *nic z toho ve skutečnosti neexistuje*. Jde o fikce, psychologické konstrukce, vytvořené pro účely dorozumění. *Jejich existence je smysluplná pouze díky jejich schopnosti vykládat smysl*.

Přestaneme se proto pokoušet o precizní a moudré interpretace? Věc není. Měli bychom jen znát jejich účel a funkci. Na které mohou být lepší, a to nikoli proto, že jsou hlubší, ale protože mohou něco lépe vyložit, lze jim věřit a jsou užitečnější. Interpretace musí být šité na míru. Obvykle jsou efektivnější, když jsou srozumitelné, když jsou logicky v souladu s argumenty, které je podporují, když jsou založeny na empirickém pozorování, když nejsou v rozporu se vztahovým rámcem pacienta, když „zní“ pravdivě, když nějak „zapadnou“ do vnitřní zkušenosti pacienta, a když je lze zobecnit a aplikovat na mnoho analogických situací v životě pacienta. Interpretace vyššího řádu obecně nabízejí pacientovi nové vysvětlení pro obecnější způsob jeho chování (na rozdíl od jednotlivého rysu nebo činu). Novost terapeutova vysvětlení vychází z jeho výkladového rámce, který umožňuje originální syntézu poznatků. Tyto poznatky jsou totiž materiálem, který pacient obvykle přehlédl, nebo si je neuvědomil.

Kam až přejdeme v obranu této relativistické teze? Když ji přednáším studentům, reagují otázkami typu: „Znamená to, že v psychoterapii platí třeba i rzné

astrologické výklady?“ Není to pro mne snadné, ale musím odpovídat, že platí. Pokud nějaké astrologické, šamanské nebo magické vysvětlení rozvíjí pocit dotyčného tak, že zvládne svůj život, a vede k jeho vnitřní osobní změně, pak jde o platný výklad. Pro toto stanovisko existuje mnoho důkazů v transkulturním psychiatrickém výzkumu. Výklad musí být v souladu s hodnotami a kontextem společnosti, ke kterému pacient patří. V nejprimitivnějších kulturách jsou přijatelná, a proto validní a užitečná pouze ta vysvětlení, která jsou magická a náboženská. Moderní psychoanalytici tvrdí něco podobného v tom smyslu, že pokusy rekonstruovat a uchopit historickou „pravdu“ jsou marné. Pro proces změny je mnohem důležitější vytvářet přijatelné, smysluplné a osobní příběhy (*narratives*).

Interpretace, i ta nejelegantnější, není k němu, pokud ji pacient neslyší. Terapeut by si měl dát práci s tím, aby prezentoval interpretaci jasně. (Pokud to nejde, je pravděpodobné, že výklad je keřovitý, nebo že mu sám terapeut nerozumí. Nemyslím si, že by důvodem nejasnosti mohlo být to, že terapeut mluví přímo k pacientovu nevdomčí, i když to někdy prohlašují.)

Nečekejte, že pacient interpretaci přijme vždy. Pacient někdy musí slyšet stejnou interpretaci mnohokrát, aby mu pak najednou „sedla“. Proč právě ten den? Možná se k pacientovi dostala podpůrná data z nových událostí v jeho životě, nebo se něco vynořilo z jeho fantazie, snění i nějakého povodně nevdomčího materiálu. Někdy pacient přijme od jiného člena skupiny interpretaci, kterou nemohl přijmout od terapeuta. (Pacienti jsou jednoznačně schopni vytvářet interpretace, které jsou stejně užitečné jako terapeutovy. Ostatní je přijímají, *pokud jejich autor přijal roli pacienta a nenabízí interpretace, aby získal prestiž, moc nebo oblibu terapeuta.*)

Interpretace není přijatelná, jestliže vztah mezi pacientem a terapeutem není v pořádku. Těžko asi přijme a využije interpretaci (kromě té, která objasní přenos) pacient, který se cítí ohrožen a s terapeutem soupeří. I ta nejlépe vymyšlená interpretace selže, pokud ji zaskočený a ponížený pacient bude vnímat jako další důkaz terapeutovy nadazené vševdůcnosti. Interpretace je maximálně užitečná, když je vyslovena v prostředí vzájemného přijetí a důvěry.

Není možné zde probírat podrobněji typy efektivních interpretací, protože bych musel popisovat velké množství výkladových škol. Tyto významné koncepty jsou však s interpretacemi tak hluboce spjaty, že si na tomto místě zaslouží zvláštní pozornost. Tyto koncepty jsou: využití minulosti, interpretace skupiny

jako celku a p enos. P ejdu nyní k minulosti a k interpretacím celé skupiny. P enos je zahrnut v tolika interpreta ních systémech (tradi ní analytická teorie dokonce prohlašuje, že *pouze* p enosová interpretace m že být efektivní), že jsem následující kapitolu v noval výhradn tématice p enosu a transparence.

## VYUŽITÍ MINULOSTI

P íliš často bývá výklad zmatený tím, že usiluje o vysledování hlubokých p í in. P estože, jak jsou zmínil, m že výkladový systém ú inn stanovit „p í inu“ chování z kterékoli z mnoha perspektiv, hodn terapeut je stále p esv d eno, že ty „opravdové“ a „nejhlubší“ p í iny chování jsou ty, které lze najít v minulosti. Toto stanovisko pevn zastával Freud, zapálený psychosociální archeolog. Ani na sklonku života nezanechal svého pátrání po prvotním (to znamená nejran jším) vysv tlení a nezmn il ani své vytrvalé p esv d ení, že úsp šná terapie spo ívá v odkrývání nejran jších vrstev životních vzpomínek.

Mocné a nev domé faktory, jež ovliv ují chování lov ka, jsou nepochybn spojeny s minulostí. Sou asná analytická teorie rozlišuje mezi minulým nev domím (dít v dosp lém) a sou asným nev domím (aktuáln existující myšlenky, fantazie a pudy, které ovliv ují naše pocity a jednání.) Navíc, jak uvedu dále, budoucnost, stejn jako minulost a p ítomnost, je také významným faktorem ovliv ujícím chování.

Minulost m že naše chování ovlivnit zp soby podrobn popsánymi tradi ními psychoanalytiky i zastánci teorie u ení. Budoucnost toho, co „ješt není“ - není však o nic slabší determinantou chování a koncept determinismu budoucnosti je pln obhajitelný. Stále si s sebou neseme ur itý smysl, idealizované self, souhrn cíl , ke kterým sm ujeme, a smrt, ke které se blížíme. Tyto faktory, v domé i nev domé, tvo í spole n oblouk budoucnosti a hluboce ovliv ují naše chování. V domí naší samoty, osudu a kone nosti smrti p sobí na naše prožívání. A koliv jim obvykle nev nujeme pozornost, ohrožující obsahy týkající se naší existence hrají roli stále. Bu se snažíme zbavit se jich tak, že se uzav eme do rozptylující složitosti života, nebo se pokoušíme smrt p emoci vírou v posmrtný život, p ípadn usilujeme o symbolickou nesmrtelnost skrze své d ti, pomníky a vyjád ení v kreativních výtvorech.

Krom výkladových možností minulosti a budoucnosti je zde ještě t e t í asový koncept, který usiluje o vysvětlení chování: Galileovo pojetí kauzality, které se zaměřuje na souvislost - na souvislé působení silových polí. Výklad se podle toho odvíjí od prozkoumávání soustředných kruhů v domých a nev domých motivacích našich pacientů. Abychom citovali alespoň jeden příklad - pacienti mohou cítit potřebu zaútočit, která zakrývá vrstvu závislých pánů, jež nevyjadují v obavě, aby nebyli odmítnuti. Všimněte si, že se nepotřebujeme ptát, jak se stalo, že jsou závislí. Minulost nemusí být částí vysvětlení potřeb zaútočit. Ve skutečnosti budoucnost (a očekávání, že člověk bude odmítnut) hraje v interpretaci významnější roli. A tak, jak se pohybujeme prostorem, můžeme být výslednicí našeho chování ovlivněná trojmo: minulostí - povahou a směrem proudění zdroje pohybu, budoucností - povahou cíle, který na nás čeká, a souvislostí - souvislými silovými poli, která jsou ve hře. Následuje klinický příklad interpretace vystavené na tomto modelu:

*Stephanie a Louise, dvě pacientky, byly velmi otevřené v tom, jak mluvily o svých silných sexuálních pocitech v i terapeutovi skupiny. (Obě ženy v minulosti zažily epizody masochistického uspokojování, na které si již dříve stěžovaly.) Na jednom sezení popisovaly své sexuální fantazie týkající se terapeuta. Stephanie si představovala, že její manžel byl zabit a ona že se zbláznila. Terapeut ji hospitalizoval a osobně o ni pečoval, houpal ji a staral se o všechny její tělesné potřeby. Louise měla jiné představy. Zajímalo ji, jestli je o terapeuta doma dobře postaráno. Stephanie si představovala, že se nic stalo jeho ženě a že ona se o ni pak starala, uklízela a vařila.*

*Sdílená sexuální přitažlivost (která, jak fantazie naznačují, nebyla genitální sexuální) měla u obou žen různá vysvětlení. Terapeut poukázal na to, že Stephanie byla během skupiny často vážně tělesně nemocná a prošla i těžkými návraty psychických obtíží. Uvažoval o tom, zda - na hlubší úrovni - necítí, že má jeho lásku, stejně jako lásku druhých, získat jen tak, že se obětuje. Ale ani to jako by nepomáhalo. Spíše tím ostatní odradila a frustrovala. Ještě dležitější fakt byl ten, že když se takto chovala, styděla se za to a nemohla se mít pak ráda. Zdůraznil, že je velmi důležité tento vzorec změnit, nebo jí brání v terapii: bojíte se, že kdyby se jí dalo lépe, ztratila by nevyhnutelně lásku a péči.*

Ve svém komentáři k Louise terapeut vedle sebe postavil několik aspekt jejího chování: její sebeponižování, odmítání vlastních práv, neschopnost nechat muže, aby se o ni zajímali. Její fantazie o tom, jak se uje o terapeuta, vyjadřovala její motivaci: když se bude moci dost obtovat, když se bude na svůj úkor terapeutovi vnovat, pak teprve může obratem dostat lásku, po které touží. Její hledání lásky ovšem vždycky selhalo. Její nekonečná vdinnost, její hrůza ze sebeprosazení a stálé sebepodceňování ji udržovaly v nudné a bezduché roli právničky ve vztahu k terapeutovi, po jejichž zájmu nejvíce toužila. Louise stejně jako Stephanie kroužila v bludném kruhu, který si sama vytvořila: čím více selhávala v úsilí být milována, tím usilovněji opakovala stejný sebedestruktivní vzorec - jediný způsob chování, který znala, nebo který si dovolila užít.