

FRANCOUZSKÁ FENOMENOLOGIE A EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZA

PAVEL HLAVINKA, Právnická a Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc, ČR

HLAVINKA, P.: French Phenomenology and Existential Analysis
FILOZOFIA 65, 2010, No 1, p. 40

The paper is an interdisciplinary study, which describes the results of applying phenomenological analysis in Sartre's analysis of being, as well as the main emphases in Merleau-Ponty's explorations of body/consciousness problem. It also shows the possibilities of applying the phenomenological approach in psychotherapy, in particular in the logotherapy of Viktor Frankl. The author's intention is to show the relationship between the intentional consciousness with its possibilities and limits and the conception of phenomena, which differs strongly with the respective thinkers. While for Sartre the phenomenon is a means of self-alienation and for Ponty a means of embedding the embodied consciousness, with Frankl the phenomenon is a medium of meaning for the intentional consciousness itself.

Keywords: J.-P. Sartre – M. Merleau-Ponty – V. E. Frankl – Phenomenology – Phenomenon – Body – Consciousness – Freedom – Perception

I. Intencionalita jako prostor svobody a odpovědnosti dávající smysl lidskému bytí u J. P. Sartra. *Jean-Paul Sartre* v díle *Bytí a nicota* (1943) navazuje na své učitele Husserla a Heideggera, aby osobitě zrevidoval jejich fenomenologické výzkumy.

Fenomén je na sebe sama poukazující danost – tj. nejen ústřední teze fenomenologie, ale i Sartrovo východisko pro zkoumání lidské reality. Odtud vyvozuje, že za jeveným nelze předpokládat žádnou podstatu, ideu, či nějaké skryté bytí „protože bytím existujícího je právě to, co se jeví“ ([1], 228). Bytí není pro Sartra ničím jiným než jevem. Avšak tu je třeba učinit distinkci mezi bytím jevu, tedy tím, co je námi vnímáno, co je v našem vědomí a jevem bytí, tedy samotným bytím vnímání. Tímto jsme se dostali na pole bytí vědomí, ve kterém jsou dána různá bytí jevů. Abychom však určili charakter vědomí, musí Sartre karteziánsky vymést veškeré obsahy vědomí ven. Po tomto vypuzení nám zůstává vědomí jako bytí, jež ví o sobě (reflexivní), nikoliv však ve formě sebepoznání prostřednictvím nějakých obsahových určení. Ví o sobě tak, že se zahlíží jako prázdno. K tomuto reflexivnímu aktu dodejme, že pro Sartra je vědomí nejprve vždy mimo sebe, tzn. s nějakými obsahy. Původní vědomí je totiž předreflexivní. Je vědomím průběžných zážitků, které ho činí tím, čím je. Předreflexivita jako původní stav vědomí umožňuje například dojetí z krásného uměleckého díla, aniž bych byl předtím poučen, kdy, za jakých okolností a vůbec jakým způsobem mám dojetí dosáhnout.

Vrátíme-li se nyní k reflexivnímu vědomí, můžeme jej určit falešně jako *Já*, subjektivitu. Takové *Já* je podepřeno věcnými poukazy k vnějšimu světu jako např. existenciální modu mít (být vlastníkem, mít určité postavení). Máme-li se však dobrat dna našeho vědomí, musíme na *Já* každodenního typu zapomenout. To lze stěžít, neboť bytí vědomí je

nasměrováno radikálně ven ze sebe. V aktu reflexe sobě stále uniká. Na druhé straně je vědomí víc než svými obsahy, protože může být vždy nejen ještě obsahy jinými, ale v reflexi na tyto obsahy, například emocionální akty, je takřkajíc ztrácet pod rukama. Tímto víc rozumí Sartre principiální vztaženost vědomí k danosti na sebe sama poukazujícímu jevu, kterým vědomí jako pouze k němu vztažené, není. Vědomí je postaveno mimo absolutní plnost bytí, jež však současně nezbytně vyžaduje, neboť samo je nicotou. Intencionalita zde již není míněna jako významová korelace vycházející z báze transcendentální subjektivity, jak tomu bylo u Husserla. Zakládání bytí, jeho odhalování v jevech pro vědomí Sartre efektně přibližuje, když tvrdí, že: „... vědomí je bytí, kterému v jeho bytí jde o jeho bytí natolik, nakolik toto bytí implikuje jiné bytí, než je ono“ ([1], 224). Vědomí (*bytí pro sebe*) se nám vykávalo jako nicota, v níž se odehrává odhalování *bytí o sobě* v modu bytí jevu (fenomén námi vnímaný) v souvztažnosti se samotným jevem bytí (bytí aktu vnímání). O této distinkci jsme se již zmínili v souvislosti se Sartrovým chápáním fenoménu a nyní je zřejmé, že tato distinkce má naznačit jednak charakter intencionality vystačující si s plností bytí fenoménu *bytí o sobě* zaručující současně přesáženost jevu pro nás určeného k jeho bytí, které se jevovou stránkou nevyčerpává, přesahuje ji, ale vždy zase jenom jako potenciální bytí jevu, a jednak nás má zdržet svedení vidět za fenoménem nějakou imaginární podstatu.

Vědomí má potřebu vázání na jsoucná, skrze která se něčím stává. Zdánlivě tu jde o paradox: vědomí jako nicota dává bytí jsoucňům (bytí o sobě) a ty zase určují, čím je vědomí – bytí pro sebe. Tuto rozpornost Sartre potřebuje ke zdůvodnění vědomí jako nicotnění: „*Ve skutečnosti je bytí pro sebe samo nepřehledné právě proto, že je naplněné sebou samým. Lépe to vyjádříme když řekneme, že bytí je tím, čím je.*“ – To se týká neprostupnosti, masivnosti, dostatečnosti a pevnosti bytí o sobě. A Sartre pokračuje: „... *že bytí pro sebe se naopak definuje jako takové, které je tím, čím není, a které není tím, čím je*“ ([1], 247). Vědomí je takto vrženo do nebytí sebou samým díky němuž se stále samo dohání a realizuje. K tomuto ontologickému dění není pak třeba přiřazovat nějaké principy, jež by toto dění udávaly do chodu. Člověk je stále nehotový, musí se stávat. Tímto je zaručena existencialita (čisté sebedeprojektování) dávající Sartrem neomezující pole sebezakládání a sebedostihování.

Bytí pro sebe jako to, čím není, je dle Sartra jeho fakticitou a to, že není tím, čím je, jeho transcendencí. K úzkosti dospívá Sartrův člověk intencí nicoty, v níž masivní odporaná zvěcnělost světa nás odhaluje v nahé nahodilosti. Proto Sartre nesmí dlouho prodlévat u přítomného jsoucná a zachvácen nevolností směřuje odhodlán k budoucnosti svých možných realizací.

Přes tyto ontologické vývody jsme se dostali na pole reálného lidského jednání, v němž Sartre sleduje významnost lidské svobody. *Bytí o sobě* jsme určili jako hotové bytí: je vždy už tím, čím je. *Bytí pro sebe* nebo-li vědomí člověka však nikdy nelze přítomně fixovat do nějakého bytostného určení. Člověk nejprve je jako nic a teprve pak se stává něčím. Stává se dle Sartra vždy tím, čím se chce stát. Je proto odsouzený ke svobodě. Myšlené tradičně jako svoboda volby, jež je ale naprosto nepodmíněná, neredukovatelná a absolutní v tom kterém okamžiku volby nebo jak říká Sartre, situaci. Jako volící je *bytí pro sebe* i odpovědné za svět: „*V tomto smyslu je odpovědnost bytí pro sebe tíživá, protože je právě tím, prostřednictvím čeho svět je; a protože bytí pro sebe vytváří i své*

bytí, musí jakoukoliv situaci, ve které se nachází úplně přijmout, i kdyby koeficient její nepřijatelnosti byl nesnesitelný“ ([1], 262).

Jsme sami strůjci toho, čím jsme. To, co jakoby přichází z venku, přesto přichází prostřednictvím mne samého. „*Jestliže jsem se situaci nevyhnul, zvolil jsem si ji“ ([1], 263).* Sartre nás upozorňuje, že v životě člověka neexistuje něco takového jako náhodné nehody, jako příklad uvádí vypuknutí války, které se účastním jako zmobilizovaný. Nechám-li se zmobilizovat, tzn. nedezertuji-li či nespáchám sebevraždu, je tato válka přesně mým obrazem a zasloužím si ji se vším všudy. Jistě nás však okamžitě napadá námitka, že každá volba s sebou nese nezamýšlené důsledky. Dle Sartra se ale mohu nezamýšleným důsledkům vždy vyhnout nezvolením původní volby, i kdyby to měla být volba nejzazší – sebevražda, která nás osvobodí od nutnosti vždy svobodně volit. Proto Sartre hovoří o lidské zkušenosti jako neospravedlnitelné ve smyslu nemožnosti zásahů Božích. Každý z nás je absolutní v danosti sebe sama, která je nemyslitelná v danosti jiné, striktně se tak držíc charakteru fenoménu.

Fakticita jako vrženost je nevyhnutelností volení: „... *ale i tato facticita se projeví pouze natolik, nakolik ji překonávám ve směru svých cílů“ ([1], 265).* Fakt, že jsem se narodil v určitém světě je jen způsobem vynucování mé odpovědnosti za tento fakt. Člověk je vržen do světa, aniž by byl ten, kdo zakládá přítomný fakt svého bytí, a přece je to on, kdo má v moci celý smysl své existence, kdo je tvůrce norem jednání, protože hodnoty nejsou nic jiného než výsledky mého volení. Tato existencialistická individuace, zdálo by se, přehlíží odpovědné založení soužití s druhými lidmi. Druhý je však také centrum mých aktivit na světě, a v okamžiku setkání s ním, projektuji svou svobodu do něj a mohu ho plně respektovat či jej odsoudit: „*Ve jménu této vůle ke svobodě, zahrnuté svobodou samotnou, mohu tak tvořit soudy o těch, kteří se snaží nevidět naprostou libovůli své existence a svou naprostou svobodu. Jedny, kteří si zakrývají svou naprostou svobodu, vedeni vážným duchem nebo determinováni omluvami nazvat zbabělci, druhé, kteří se pokusí ukázat, že jejich existence je nutná, zatímco je náhodné samo objevení člověka na Zemi, ty pojmenuji lumpy“ ([2]), 297).*

Přesto zůstává Sartrův člověk nakonec naprosto osamocen a opuštěn. Sartre si je vědom fatálního ztroskotání existence a tuto absurditu (svoboda ztroskotání) popisuje prostřednictvím existenciální psychoanalýzy¹ jako základní formy intersubjektivit. Chtění být tím druhým podmaněn a odevzdat mu svou svobodu je existenciálním masochismem. Chtění si podmanit toho druhého a přivlastnit si jeho svobodu vidí Sartre jako existenciální sadismus. Soucítění, respekt a harmonie dvou svobod toužících po splnutí je láska a konečně směřování ke zničení svobody druhého je nenávisť. Každá z těchto forem intersubjektivit nevyhnutelně ztroskotává na tom, že vědomí jakožto nicota umožňující sebeprojektování ve světě, není poznatelná ve smyslu osvojení si nějaké zkušenosti. Tato zásadní nepolapitelnost svobody druhého spočívá kromě oné nicotnosti nakonec v jednoduchém faktu, že svoboda druhého, které jsem se „jako“ zmocnil, přestává být jeho svobodou – tedy druhého nemám jako svobodu. Vystaví-li se totiž druhý mému pohledu, je zpředmětněn a ustaven jako bytí o sobě, stejně tak opačně i já, jsem-li vystaven pohledu druhého. My ovšem můžeme Sartrovi namítnout, že ke zvěčnění nemusí dojít podrží-li si

¹ Zevrubnější charakteristika existenciální psychoanalýzy viz dále v textu.

člověk vysílající pohled, smysl pro ono časové rozpětí existence, pro časový horizont, v němž každé bytí nabývá svého určení. Podobně *Antonín Mokrejš* vytyká Sartrovi torzovitost a zápornost jeho dialektiky: „... ztrácí ze zřetele možnost jakékoli možné syntézy. Nezná-li však Sartre problém syntézy, nezná ani problém kontinuity, a tedy ani problém dějin“ [3].

Sám pojem svobody je pro Sartra neanalyzovatelným stavem existence. Rovněž nicotnost vědomí lze těžko popisovat. Bytí pro sebe a bytí o sobě jsou dvěma póly intence, která nemá v ničem oporu, neboť (to byl samozřejmě Sartrův záměr) člověk je do vzduchoprázdna zavěšenou intencí. Dá se namítnout, že celá tato krkolomná ontologie má sloužit nepodmíněně svobodnému jedinci, který sám určuje, čím bude on a svět. Ale to, z čeho nebo co má být svět nelze odvodit z intencionality, která má svůj výchozí bod v nicotě. Taková intencionalita nám nikdy nemůže zaručit obecnou platnost a závaznost naší sebeprojekce ve světě a my pak ani nebudeme moci převzít fakticitu odpovědnosti.

II. Senzomotorické pojetí intencionality u Maurice Merleau-Pontyho. *Maurice Merleau-Ponty*, další významný představitel francouzské fenomenologie, byl vzděláván v prostředí hluboce nasáklém filosofickými liniemi vymezenými René Descartem. Tato filosofie byla zaměřena především na reflexivní uchopování vnějšího vnímání nebo vědeckých konstrukcí jakožto výsledků našich mentálních aktivit. Tradiční racionalismus, jak byl vyvinut Descartesem, předpokládal, že lidská mysl je kompatibilní se způsobem, jakým věci v universu opravdu jsou, přičemž duše sama je ze své povahy něčím naprosto odlišným od těla.

Ponty si uvědomoval převratnost Husserlových analýz intencionálního vědomí, z nichž vyplývala nepřiměřenost rozlišování mezi interním a externím. Intencionální vědomí znamená vždy už předem zasazené „já“ do jemu známého světa, u Husserla však ještě fundované transcendentální imanenci.

Jaké kroky nyní Pontyho vedou k tomu, aby se radikálněji rozešel s Husserlovým typem založení fenomenologie ve snaze překonat karteziánský psychofyzický paralelismus? Ve svém ústředním díle *Fenomenologie vnímání* navazuje mj. na hluboké znalosti gestaltpsychologie, na nichž buduje konstrukt možnosti naší smyslové zkušenosti. Intencionalita se zde zkoumá – nebo je redukována? – právě v zaměření na analýzu vnímání, v němž nelze od sebe separovat předmět vnímání od aktu vnímání samého, neboť obé je zakládáno v celostním fenomenálním poli, jehož rozsah je nám dán pohyblivým tělem vyjadřujícím nutnost našeho ek-statického trčení vně Husserlem předpokládané čisté imanence. Propletenost a souvztažnost vnímajícího vědomí s předměty vnímání se ukazuje Pontymu zvláštní akcentací lidského těla, které „... je tu tehdy, jakmile mezi vidoucím a viděným, mezi dotýkajícím se a dotýkaným, mezi jedním a druhým okem, mezi rukou a rukou se vytvoří zvláštní kontakt“ ([4], 11). Každou redukcí na husserlovské čisté ego, na ducha odděleného od těla nebo předmětů, s nimiž má co do činění, předchází vidění, jež nikdy nemůže být primárně viděním nezúčastněného pozorovatele, nýbrž je vždy viděním angažovaným, neboť zůstává odkázáno na tělesný kontakt směrem ke světu: „Pohyb ruky, která směřuje na nějaký předmět, implikuje poukaz na předmět nikoliv jako nějakou představu, nýbrž jako tuto velmi určitou věc, na kterou sebe rozvrhujeme. (...) Vědomí je bytí u věci prostřednictvím těla“ ([5], 167 – 168). Ukazuje se, že i Ponty zakládá

dá intencionální vědomí (možná až příliš jednostranně chápané ve vizualizované struktuře společného horizontu vnímajícího a vnímaného) v transcendentalitě, kterou sice nyní nepředstavuje už bezčasové, subsistující čisté „já“, neboť tělesnost, která má být tímto základem našeho vztahování ke světu, je vždy tělesností vázanou a závislou, přesto však pro Pontyho je tělo a vnímání dříve než jakákoliv následná myšlenková reflexe, která „by ráda“ z nediferencované hylé nějaké nahlédnutelné invarianty. Identita dané předmětnosti se může osvědčovat díky světu obývaném dalšími tělesnými subjekty při vědomí, že vypovídání o nám známých horizontech vidění bude vždy jen částečné jak prostorově, tak i časově. Tělo, ve kterém bydlí duše dívající se do světa okny očí, musí ze své povahy zaujímat jisté *stanoviště*, umožňující *otevřenost* vůči objektům, jež se ukazují tím, že zároveň část sebe *skrývají*, a tak nutí člověka k pohybu, aby svá stanoviště a perspektivy z nich plynoucí měnil a svět si mohl skládat do širší časoprostorové souvislosti, znovu při vědomí své konečnosti, u Pontyho primárně konečnosti smyslové. Svět je podobně jako u Husserla horizontem všech horizontů, ale nelze si jej představit jako něco definitivního, vůči čemu se lze čelem postavit a mít to „jako na dlani“, abych mohl eventuálně také prostřednictvím epoché jeho existenci na čas zpochybnit a spočinout v čistém *já*. Pro Pontyho není teze o existenci světa něčím předsudečným, protože provoz světa je zabezpečován jeho propleteností s tělem a duší. Způsob této inherence se nám ale jeví ještě příliš obtěžkán karteziánským dualismem, jehož překonání bylo přece původně jedním z hlavních impulzů rozpracování tohoto typu fenomenologie, která si za centrum svých analýz vybrala problematiku vnímání.

Víme, že na jemných deskriptivních konstituce předmětností stojí charakteristika intencionality u Husserla a gestaltismus, Pontyho silný inspirační zdroj, je vlastně jednou z nejpracovanějších teorií vnímání vůbec. U Merleau-Pontyho můžeme proto právem hovořit - ve snaze po odhalení bezprostředního, originárního vztahu subjekt-svět - o přílišném lpění na vnímání zakládaném senzomotoricky. Intencionalitu či celostní pole vnímání by snad bylo třeba rozšířit - právě aby byla intencionalitou žitou, protože tělesnou - o další typy intencí, které samotnému tělesnému vztahování ke světu musí vždy teprve předcházet. Každý pohled a pohyb je přece spojen s hledáním hodnoty, jejíž nalezení je provázeno emocí a předpokládá to, čemu například Scheler říkal intence *sympatie*.² Jako jeden z určujících momentů vzniku fenomenologie byla snaha dát znovu „psychickému“ co jeho jest. Kritika psychologismu stála i na počátku výzkumů E. Husserla, ale své završení a zároveň základ ovšem hledala v aprioritě čistého subjektu, čímž přece jen zůstávala stále v područí substančně filosofujících předchůdců. Francouzští reprezentanti širokého pole fenomenologického bádání Jean-Paul Sartre a Maurice Merleau-Ponty byli v mnohých ohledech také zasaženi vlivy domácí kartezínské tradice (např. striktní rozlišování dvou druhů bytí, senzomotorika jako způsob bydlení duše v těle atd.), i když bezesporu i oni byli primárně motivováni vymezením se proti ní. Přes tyto obecně známé výhrady, našla fenomenologická metoda - která je traktována s tu větší závislostí na Husserlovy (např. imanence a eidetika), tu zase na Heideggerovy (existencialita jako způsob autentického rozvrhu pobytu) - významné postavení v rámci moderních psychologických směrů.

² Srv. k tomu ([6], (zvláště kapitoly: Láska a poznání a Ordo amorka) 5 - 78)).

III. Existenciální analýza Jeana-Paula Sartra versus existenciální logoterapie V. E. Frankla. Svěráznou konfrontací psychoanalýzy a existencialismu vznikla metoda studia lidského bytí, kterou Sartre nazval *existenciální psychoanalýza*. Sartre předpokládá, že „nemůže být ani řeči o tom, že by bylo možno apriori a ontologicky určit, co se objeví v nepředvídatelném svobodném aktu“ ([7], 616 – 635), což jsme si ostatně i my s kritickým náhledem demonstrovali při interpretaci lidské svobody v Sartrově pojetí fenomenologie. Na druhou stranu si je však Sartre vědom, že pouhá empirická deskripce by nám sestavila pouze seznam způsobů chování, který se tak rád v učebnicích psychologie ve své analytičnosti tváří jako dále neredukovatelný. Proto je třeba vidět lidskou existenci nikoliv systematicky rozsekanou na různé objektivně platné druhy intencí, ale jako svébytný celek vyjadřující se úplně v každém dílčím aktu. Jednotlivé, zdánlivě podivné a bezesmyslné lidské projevy chce pomocí hermeneutického výkladu dešifrovat, v totalitě té které lidské existence fixovat a pojmově pak vyjádřit.

Dešifrování se odehrává v rámci srovnávání jednotlivých způsobů chování určitého člověka, neboť každým gestem lidská bytost symbolizuje podle Sartra jakousi fundamentální volbu, kterou je nutné za rozličnými způsoby sebe prezentace odkrýt.

Empirická psychoanalýza Sigmunda Freuda i existenciální psychoanalýza se v tomto ohledu kryjí. Ani pro Freuda neexistují nějaké pradanosti ve smyslu zděděných možností či charakteru, samozřejmě vyjma libida, jež je ovšem mimo své konkrétní fixace a lapání vybraných objektů jen reziduem mechanisticko-energetického přístupu. Sartre vidí u obou psychoanalýz primární snahu zachycovat individuum v jeho dějinnosti a odhalovat klíčové situace jeho světského bytí, kdy „každý historický fakt (...) je považován jak za faktor psychického vývoje, tak i za jeho symbol. Vždyt' tento historický fakt sám o sobě není ničím a jeho působení závisí na způsobu, jak je pojímán, přičemž tento způsob symbolicky vyjadřuje vnitřní dispoziční konkrétního individua“ ([7], 629 – 630). Freudův přístup tenduje k určení komplexu, z něhož se mají odvíjet různorodé, ale stále k němu vztažené významy (např. komplex Oidipův). Sartre zase odhaluje tzv. prvotní volbu ve smyslu zakládajícího postavení ve světě. I zde vidíme nápadnou podobnost mezi komplexem a původní volbou, kterou Sartre zdůvodňuje mj. jejich předlogičností: „Původní volba volí postoj osoby k logice a k principům. Nemá proto žádný smysl klást tady otázky podle logických pravidel. Původní volba uchopuje jsoucího člověka v celé jeho totalitě a předlogické syntéze, takže v tomto smyslu je vztažným ohniskem nekonečného množství polyvalentních významů“ ([7], 630). Rozbor těchto významů prostřednictvím nichž se člověk orientuje v rámci svého projektu či způsobu své libidinózní realizace neopouští psychoanalýza na svévoli analyzovaného, nýbrž vyžaduje nezaujaté podstoupení umožňující objektivní dešifrování. Freudova psychoanalýza postuluje existenci nevědomé duševní instance, jejíž obsahy stávající se v terapeutické proceduře vědomými, pacienta uzdravují: „Fakt, že je možno dát neurotickým symptomům analytickým výkladem určitý smysl, je nevýratným důkazem pro existenci – nebo jestliže vám to tak zní lépe, pro nezbytnost předpokladu – nevědomých duševních pochodů“ [8]. Z temných prostor nevědoma rafinovaně extrahované obsahy a komplexy se objektivně artikulují a jsou pojímány z hlediska druhých – stávají se „sartrovsky“ řečeno *bytím o sobě*. *Bytí pro sebe* (vědomí) nelze ovšem vázat a slučovat s objektivním a předmětně pojatým *bytím o sobě* (libido). Proto Sartre kritizuje empirickou psychoanalýzu jako objektivistickou, ve smyslu snahy převést

všechny významy a symboly na dále neredukovatelný pojem libida či vůle k moci, místo toho, aby nechala sledováním historie individua vystupovat ze skrytosti jeho primární volbu.

Nutnost volby se opírá o nedostatek bytí, což je krajní mez, k níž, jak jsme viděli, lze v rámci Sartrovy ontologie dojít. Neredukovatelnost má tedy u existenciální psychoanalýzy tuto podobu.

Sexuální touha v mnohosti svého výrazu je pro Freuda onou poslední neredukovatelnou primární volbou. U Sartra má primární volba v ontologické rovině charakter neodlučitelnosti bytí v sobě (sám sobě si vystačující jedinec) od bytí pro druhého. Tento elementární fenomén zakládající subjektivitu i intersubjektivitu je teprve předpokladem pro eventuální konstrukty empirické psychoanalýzy. Charakter libida, jehož je možno odhalit z nevědomé báze, z málo diferencovaného „id“, není žádnou objektivně uchopitelnou věcí, ale celostněji viděným, k úplnosti svého bytí pro sebe (vědomí) směřujícím jedincem.

Sartre rovněž odmítá u klasické empirické psychoanalýzy předpoklad kauzálně-mechanického působení okolního prostředí na analyzovanou osobu: „*Prostředí může působit na subjekt jen přesně v té míře, v jaké ji subjekt chápe, v jaké ji transformuje v situaci. (...) Odmítáme-li všechny druhy mechanické příčinnosti, odmítáme i všechny obecné interpretace zkoumaného symbolismu*“ ([7], 616 – 635). Interpretaci symbolů manifestujících se například ve snu je pak samozřejmě nutné provádět pouze jako specificky závislou na konkrétně analyzované osobě a existenciálních okolnostech prožívání dané situace nejen ve snu, ale právě i při jeho výkladu. Smyslem existenciální psychoanalýzy ovšem není odhalit v substantiálním smyslu něco jednou provždy daného, nýbrž znovu nastolit vědomí svobody. To znamená učinit zadost samotnému pojmu vědomí jakožto nutnosti určovat sám sebe.

Psychoanalýza Freudova i existenciální Sartrova se nakonec setkávají v terapeutickém efektu, jenž je umožněn poodstoupením od sebezapuštění do ještě neuvědomovaných voleb k prožitkům nastolovaných novou situací, například přenosovým vztahem k terapeutovi. Na druhé straně se rozcházejí v tom, že dle Sartra jsou způsoby naší sebeprojekce současně naším celkovým vztahem k bytí, nikoliv pouze reálným odrazem o sobě existujícího sexuálního. „*Existenciální psychoanalýza je metodou, jež přísně objektivním způsobem má vynést na světlo subjektivní volbu, skrze kterou se každá osoba vytváří osobou, tj. ohlašuje sama sobě, čím je*“ ([7], 635). Sartre říká „přísně objektivním způsobem“, chápe tedy volbu jako akt porozumění bytí, jako způsob odhalování významových souvislostí člověkem obstarávaných věcí.

Ontologickou a etickou problematičnost Sartrovy fenomenologie plynoucí mj. z vyostřeného pojetí intencionality (vědomí jako nicota) jsme již ukázali. Můžeme proto nyní nahlédnout, jak fenomenologie ovlivnila rakouského psychiatra, zakladatele existenciální logoterapie, Viktora Emila Frankla.

Logoterapie je taková pomoc člověku, která vychází z postulace duchovní dimenze lidské osoby neredukovatelnou na Freudovu touhu po slasti či Adlerovu touhu po moci. Vedle těchto primárních potřeb nahlíží jako fundující lidskou intenci touhu po smyslu. Proto zde logos neznámá slovo, ale spíše duchovnost a smysl.

Duchem Frankl rozumí oblast specificky humánních fenoménů a narozdíl od psy-

choanalytického redukcionismu či psychologismu, logoterapie odmítá tyto fenomény odvozovat z oblastí subhumánních.

Do specificky humánní dimenze Frankl lokalizuje především fenomén sebezpřekračování člověka k logu. Fakticky tak může lidská existence překračujíc tělesnou a duševní dimenzi směřovat do oblasti hledání a nalézání smyslu. Určením člověka tedy není slast, moc, ani sebeuskutečnění (Sartre), ale spíše sebenaplňování smyslem.

Duchovně orientovaná psychoterapie V. E. Frankla se často dovolává Schelerova a Heideggerova pojetí fenomenologie, je silně poznamenaná existencialistickou tradicí: Kierkegaardem, Jaspersem či Buberem počínaje a Sartrem konče. Pregnantnější analýza a kritika z filosofického hlediska se může zdát dosti nepřiměřenou již z toho důvodu, že Frankovi, samozřejmě, v první řadě nešlo o pojmovou a konstrukční vybroušenost, ale o výzvu psychoterapii jak na poli teoretickém tak praktickém.

Jeho argumenty proti psychologismu v širokém smyslu tohoto slova jsou například následujícího druhu: „... duchovní výtvar jako takový je psychologicky ireduktibilní, už proto, že duchovno a duševno je nesouměřitelné. Nikdy totiž nelze odvodit obsah světonázorového útvaru z duševních kořenů jeho tvůrce“ ([9], 28). Dále čteme na stránkách díla *Lékařská péče o duši*, že: „Přinejmenším z heuristických důvodů budeme proto muset přijmout stanovisko, že psychoterapie jako taková není ve všech světonázorových otázkách příslušná, neboť už psychopatologie selhává se svými kategoriemi ‚zdráv‘ a ‚nemocen‘ při řešení otázek, zda-li duchovní výtvar mají pravdivý obsah a hodnotu“ ([9], 30).

Frankl si je přirozeně vědom neodlučitelnosti sféry psychické, kterou obstarává psychoterapie od sféry duchovní, kterou má vedle praxe náboženské za centrum své pozornosti i logoterapie, vzhledem k celostnímu chápání člověka. Tak může být i Franklova vůle ke smyslu rozuměna z hlediska tvarové psychologie a jejích principů psychické organizace elementů podnětů vnímání do smysluplných celků. Tato organizační tendence má za cíl nejen co nejlepší uspořádávání percepčních podnětů umožňujících adaptaci člověka na vnější podmínky, ale současně člověku pomáhá najít co nejprůměřenější a nejúplnější výklad, který mu ukazuje sebe sama s určitým cílem, jenž má být splněn, aby byl tento tvar naplněn. Osoba se cítí vždy provinilá v deficientním a zároveň potenciálním modu moci-být, a proto je stále tažena k sebedotváření. Tvarové zákony organizace vedené zákonem pregnantnosti a nasycení, jak je známe od Kofky nebo Wertheimera, představují vrozenou snahu po vytváření jednotných celků z roztržitých částic nediferencované hylé i v husserlovském pojetí fenomenologie [10].³ Frankl vyvozuje z primárních tendencí po perceptuální organizaci manifestaci snahy i po organizaci zkušenosti v existenciálně významném smyslu. Vůle ke smyslu má být výrazem této snahy, v jejímž rámci se má stávat jakoby dosud skrytá duchovní dimenze vědomou součástí odpovědného povinování nárokům *vyššího smyslu*, i u Frankla fenomenálně vykazatelného pouze

³ Srv. např. LYOTARD, J.-F.: *Fenomenologie*. Pasáže na s. 47 – 51 věnované tvarové psychologii v souvislosti s nalézáním původního vztahu subjekt-svět Merleau-Pontyho a Husserla: „Je pak důležité, aby tuto originárnost jak psychologové tvaru, tak fenomenologové hledali nikoliv u fyziologického organismu, ale uvnitř samotného vztahu. Nejde o to jít hledat vysvětlení tohoto vztahu na jeden z jeho pólů, neboť smysl oběma pólům, které spojuje, dává beztoho sám vztah. Znovu tak narážíme na centrální pojem fenomenologie, jímž je intencionalita, a který je inherentní tvaru, Gestapy“ ([10], 51).

z perspektivy konkrétního vztahu jedince a jeho přirozeného světa nepřevoditelného na jeho přírodovědecký obraz: „Že víra v nějaký vyšší smysl – zde chápaný jako hraniční pojem nebo nábožensky jako prozřetelnost – má eminentní psychoterapeutický a psychohygienický význam, rozumí se samo sebou“ ([9], 49).

LITERATURA

- [1] SARTRE, J.-P.: Bytie a ničota. In: *Antológia z diel filozofov. Pragmatismus...* Bratislava 1969.
- [2] SARTRE, J.-P.: Existencialismus je humanismus. In: Zelený, J.: *Úvod do filosofie*. Praha 1968.
- [3] MOKREJŠ, A.: *Problém intersubjektivit ve fenomenologii*. Praha 1967.
- [4] MERLEAU-PONTY, M.: *Oko a duch*. Praha 1971.
- [5] MERLEAU-PONTY, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966.
- [6] SCHELER, M.: *Řád lásky*. Praha 1971.
- [7] SARTRE, J.-P.: *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Kap. La Psychanalyse existentielle. S. 616 – 635. Paris 1943.
- [8] FREUD, S.: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. III. díl: Obecná nauka o neurózách. Kap. XVIII.: Fixace na trauma, nevědomí. S. 202. In: Freud, S.: *Vybrané spisy I*. Praha 1991.
- [9] FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno 1995.
- [10] LYOTARD, J.-F.: *Fenomenologie*. Praha 1995.

doc. PhDr. Pavel Hlavinka, PhD.

Katedra politologie a společenských věd

Právnická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

Tř.17. listopadu 8

771 11 Olomouc

Česká republika

e-mail: pavel.hlavinka@upol.cz