

Original

Jirí Němec

pro křep

světla' naša' plátina' vaala

Vybrané filosofické problémy psychopatologie
a normality

(Předneseno na podzim 1975 v rámci semináře oddělení
dětské a dorostové psychiatrie KÚNZ Středočeský kraj)

Praha 1976

O b s a h :

Úvodní slovo k cyklu P. Rezek	3
Esssova revize vědy J. Patočka Diskuse	4 19
Úvodní slovo k přednášce o lidské animalitě J. Patočka Fenomenologický přístup k lidské animalitě P. Rezek, J. Němec Diskuse	24 26 36
Úvodní slovo k přednášce o symptomu P. Rezek Daseinsanalytické pojetí symptomu J. Němec, P. Rezek Diskuse	41 41 60
Úvodní slovo k přednášce o normalitě J. Patočka Co je to normalita P. Rezek, J. Němec Diskuse	73 76 76 90
Závěrečná diskuse Závěrečné slovo k cyklu J. Patočka	101 136
Přílohy Literatura	137 139

Úvodní slovo

Petr Rezek

Proč jsme se rozhodli uspořádat cyklus věnovaný filosofickým problémům psychopatologie a normality?

V řadě diskusí o povaze fenoménu, o smyslu fenomenologie dnes, jsme se již delší dobu tázali, jak to, že fenomenologie, která se dosud nevyžila, již nežije. Čím to, že smysluplnost, kterou fenomenologie odkrývá, se vcitla mimo zřetel dnešního snažení? Jak to, že je fenomenologie nesrozumitelná, ač podle své pretence zkoumá oblast, z které teprve všechen smysl pochází? Neboli jaký druh smysluplnosti se dostavuje místo toho, který fenomenologie činí svým tématem? Ukazuje se smysl objevený fenomenologií ještě dnes a v jaké podobě, nebo již zcela zapadl?

Mnohých z uvedených otázek se dotkneme v tomto cyklu, jelikož jsme se rozhodli pro konkretizaci v oboru, v němž jsme se často setkávali a z něhož jsme čerpali pro naše diskuse mnoho materiálu - otázku smysluplnosti a pochopitelnosti fenomenologie se chceme pokusit zkoumat v okruhu problematiky patologické újmý lidského existování.

Otázky je možné "mít v ruce" jen tak, že je rozvineme, a ony, když se nás zmocní, nás uvedou v údiv svým dosahem. Fenomenologie se vyznačuje tím, že právě rozvíjí spíše pohyb tázání, než že by dávala odpovědi. To je "známá věc", řekne každý. Ale fenomenologie takové "známé" věci nezná. Ty se buď ukáží na místě a nebo neplatí. Ve fenomenologii se nevyskytují poznatky, které by byly známy předem, z minulosti. Co "známé" znamená, můžeme zakusit jen v uvedeném způsobu tázání.

Běží nám v těchto přednáškách a diskusích nakonec o to, abychom znovu a znovu rozvíjeli onen impuls, který stál na počátku filosofie a který, jak se domníváme, pro ni dodnes, pokud je filosofie ještě možná, poskytuje rámec smysluplnosti. Ten rámec nenalezneme v pruhém rozhlédnutí, nýbrž můžeme ho odkrýt teprve v pohybu tázání. Zda a jak je tento pohyb slučitelný s provozem vědy, je pro nás otázkou základní, otázkou, kterou zde chceme teprve adekvátně formulovat.

Těch pár slov, která tady pronesu, se v podstatě týče historicko-metodologického zařazení fenomenologie. Mohl by se tomu dát také název "Kartezianismus a fenomenologie", kdyby se můj referát na určitých místech od tohoto tématu neuchyloval. Whitehead říká v "Science and the Modern World" toto: "Intelektuální život evropských národů za posledních 225 let lze krátce a s dostatečnou přesností popsat těmito slovy: žily z kapitálu, který jim odkázal génus 17. století." Když mluvíme o kartezianismu, pak tedy míníme spíše nežli jenom osobu Descartovu samotnou právě tohoto génia, filosofického a vědeckého, 17. věku.

Jednou z hlavních složek tohoto kapitálu je, že tenkrát vznikla věda. Říká se: ale vždyť přece věda je záležitost antiky, v 17. stol. je už velká tradice vědeckého myšlení. Avšak věda tak, jak ji rozumí dnešní doba, věda ve smyslu vědění účinného, ovládnutelného, praktického, ta vznikla v 17. století. Charakterem této vědy, která se v té době vynořuje jako něco nového, je především námět univerzální, formální disciplíny /ne rozdíl od obsahových/, jako je pravá geometrie, analýza, ale též duch je kupř. v tom, co tenkrát vzniká jako první začátky racionální lingvistiky ve smyslu - který potom rozvinulo 18. století - "grammaire générale et raisonnée". Za druhé ovládnutelné vědění, jak to nazývá Scheler, "Herrschaftswissen", zde v podobě matematické přírodovědy. Tím zároveň vzniká zárodek specializace věd, poněvadž matematická přírodověda dává všeobecný vzor pro jednotlivé, racionálně zvládnutelné obory, které postupují touto metodou jako matematická přírodověda. A za čtvrté vzniká historie jako věda založená na dokumentech, kriticky zhodnocených pramenech. Vznikem historie v tomto smyslu byla všechna dosavadní historie po určité stránce odbyta a postavena na místo literárního oboru, který s vědou nemá nic společného. Všechny tyto výtěžky jsou spjaty s Descartovým jménem. Po formální stránce je to analytická geometrie - je znám Descartův vztah k myšlence "mathesis universalis" a také k čistě logické gramatice /viz. např. Chomského kniha o karteziánské lingvistice, kde se Descarta dožívá jako svého předchůdce/. Co se ovládnutelného vědění týče, tomu dal Descartes základní podnět svým určením hmotného světa jako res extensa, jako původní půdy aplikace matematických forem a místa exaktní, univerzální kauzality. Prgnantně formuloval cíl své metodicky očištěné vědy, která nás má

učinil pány a jako majiteli přírody. K vědecké specializaci přispěl svým psychofyziologickým pojetím lidských afektů, vlastně předstupněm fyziologické psychologie, i pojmem reflexu. A v historii se uplatnil karteziánský duch opření historie, dějin o něco přítomného - historie, která neexistuje aktuálně, se stává rekonstrukcí z dokumentů, místo aby se opírala o autority. Pro lékařství je Descartes významný jak mechanickým pojetím organismu, zvířecího i lidského, tak i myšlenkou, že takto fundované lékařství je hlavním účelem přírodovědy, neboť ze tří větví stramu lidského vědění, jehož kořen tvoří metafyzika a kmen fyzika, je morálka založena na metafyzice a mechanika účelově podřízena lékařství.

To všechno neznamena, že by moderní věda byla Descartovým cílem, je však poznamenána jeho géniem, jeho filosofická koncepce tvořila základ jejího rozvoje po staletí, jeho dualismus v podobě epifenomenálního pojetí života a vědmi je stále ještě nejběžnější formou nazírání na svět a na člověka, které se chce opírat o vědu. Na proces specializace věd, který v jeho době ještě neprokročil - doba Descartova ještě nezná speciální vědy, všechny vědy tenkrát ještě tvořily jediný komplex filosofie - měl základní vliv model matematické přírodovědy, a to tím, že za prvé tato přírodověda hleděla desubjektivizovat, objektivizovat svět našeho života, který je původně praktický a plný významového a kvalitativního bohatství. Tento svět byl v rekonstrukci myšlenkou res extense jednak proměněn v pouhou danost pro pohled, v objekt konstatování, jednak zbaven kvalitativního obsahu tím, co Husserl nazval "nepřímou matematizací", tzn. přiřazením jednotlivých smyslových dat k útvarům res extense a traktováním těchto dat, jako by běželo o tyto prostorové útvary. Podle tohoto vzoru se potom může budovat třeba biologie nebo biofyzika: na začátku je deskripce, další je mechanický výklad; psychologie na základě naturalizace psychické - to zase znamená přiřazení psychických dat k něčemu v oboru res extense /poprvé to zkouší již Hobbes/. V těchto oborech jde tato fyzikalizace zároveň ruku v ruce se specializací. Přípravou naturalizace - třeba naturalizace života, naturalizace duševna, duševního života - je to, že daný obor musí být ontologicky upraven tak, aby byl přístupný pro racionální schémata, především matematická. A druhý stupeň potom je, že se aplikují nějaké matematické formy v tom oboru tak, aby se dalo k možnému předvídání zkušeností onoho oboru.

Ačkoliv se tedy moderní věda od svého začátku nedá redukovat na matematickou přírodovědu /je tedy též lingvistika, kritická historie/, přece jenom v ní myšlenka matematické přírodovědy domínuje; zde jsou potom největší úspěchy, teoretické i praktické. Četné protiproudy se proti tomuto mohutnému základnímu proudu budování moderní vědy neprosadily. V 18. století vznikají četné duchovnědy, vzniká tam něco takového jako začátek literární historie, rozvíjejí se společenské vědy, politická ekonomie atd., ale vedle úspěchů matematické přírodovědy nesené duchem 17. věku je jejich účinek poměrně slabý. Sama Descartova psychologie svedobného ducha, který působí na res extensa, zapadla také. Idealistická filosofie doby po Kantovi, Schellingova Naturphilosophie, která esatně v sobě obsahuje karteziánskou tradici v podobě spinozovských elementů, ale také Naturphilosophie Schopenhauerova a Eduarda von Hartmanna, která má potom prodloužení až do přítomnosti - žádné z těchto opozic se nepodařilo zakotvit ve vědecké tradici; byla to vždy filosofemata, která stála a padala se svým tvůrcem.

M. Bess ukazuje na Freudovi a Jungovi, kteří první ukázali, že naturalistický výklad psychických - speciálně abnormálních jevů - nepostačí, že sami upadli zpátky do naturalistických, dynamických a fyzikalistických schémat. Na nich je i osobně patrné, jak je tento proud silný. Tito myslitelé začínají u jevů, kterými se zabývají jako lékaři a psychologové, mocnou opozicí proti matematicko-fyzikálnímu schématu, které nepřihlíží ke smyslu dění, ale brzy se vracejí sami takřka kajícím k fyzikálnímu dynamismu. A do dnešního dne je vidět, že karteziánský trend při postupném zvědečkování našeho světa nikterak neustoupil do pozadí. Kybernetika je jako by nové vydání Descartových zvířat-strojů; stroje, které konstruuji stroje, myšlenkový stroj. V biologii genetika se svými úžasnými úspěchy vypadá jako zralý plod mechanistického myšlení. Odkud je tento vítězný pochod karteziánství - přestože v dnešní době exaktní vědy samy dospívají ke skepsi o karteziánském dualismu, dualismu res extensa a res cogitans /res cogitans je pojímána čím dál tím více jako epifenomén přiřazený k jistým jevům res extensa, vlastní dění a vlastní kauzální působení se odehrává v res extensa/ - přestože duchovnědy, společenské vědy nikdy tomuto trendu nepodlehly, alespoň ne úplně?

Pokusím se na tuto otázku odpovědět, ale je to pruhý pokus. Myslím, že důvody jsou jednak dobové a jednak leží v podstatě přírodní vědy jako fenoménu. Dobovým důvodem je zaměření celé epochy

na praxi, účinek, působnost, a ta přirozeně implikuje kauzalitu, vůli k poznání především kauzálních souvislostí. Finalita se tedy připouští pouze ve formě obrácené kauzality. Dále je to to, co Husserl nazval "faktologickým pojetím přírodní vědy" a co se sice v 17. století ještě neuplatňuje, ale je tam předznamenáno v predominanci res extensa a matematizace. Faktologické pojetí vědy spečívá v tom, že věda je zaměřena na pouhá fakta beze smyslu, na jejich konstatování a na jejich formální zpracování. Z přírodních věd potom tato tendence, kterou je možné označit jako pozitivistickou, přesahuje do duchověd, společenských věd. Ideál vyličít, jak se věci měly, z dnešního stanoviska bez jakéhokoliv hodnocení. Faktologické pojetí přírodní vědy v podstatě také tkví ve vůli k naprosté objektivizaci a ta zase tkví v tendenci ovládací, v tendenci prakticky účinné. Důsledek faktologického pojetí je ten, že věda ztrácí sama smysl, protože starajíc se pouze o fakta, nemůže přirozeně ani samu sebe pojmout jinak než jako faktum a není s to vědeckou činnost odůvodnit nějak vnitřně. Ta může být odůvodněna jenom z nějaké vnější souvislosti, ze sociální objednávky. Následkem toho je potom také to, co ustavičně konstatujeme a na co ve vědeckých kruzích je často slyšet nářek, že totiž věda podléhá vnějším regulacím a že se stává služebnicí praxe, místo aby člověka orientovala. A tato námitka je z tohoto hlediska hluboce neoprávněná. Faktologická věda je takové povahy, že si toto "zacházení" musí, chce-li být důsledná, nechat líbit.

Jiné důvody jsou ty, které tkví v podstatě přírodní vědy jako fenoménu. Reflexe na sebe a na to, co je smysluplné, na logos, na subjektivno, na to, co je eventuelně jeho základem, je vždy nepřirozená, násilná a sekundární. Skutečnost je pro nás především světská skutečnost a tím, že věda stojí pevně na půdě objektu, vyhovuje eminentním způsobem směřování k věcem, tendenci ke zvěcnění sebe. Za druhé: prostor a jeho věda, geometrie, jsou a priori, prostor je jediná univerzální forma všeho, co existuje, jeho idealizace je první zdařilá idealizace v dějinách a stala se nezbytnou cestou k ustavení vědy v moderním smyslu.

Řekl jsem, že antická věda nebyla vědou v našem smyslu; byla však vědou ve smyslu poznání exaktních vztahů. Řecká generalizace není vědou v našem smyslu, poněvadž to není formální, univerzální věda, kterou známe od 17. století, nýbrž je to věda o jistých předmětech, o jistých ideálních jstoucnech, a to privile-

govaných, zvláštních, takových jako je kupř. trojúhelník, jako jsou platónská tělesa. Idealizace prostoru spočívá v tom, že geometrie místo smyslových tvarů, které jsou vždy svým způsobem přibližné, dosazuje idealia, výsledky jistého postupného procesu směřujícího k limitě zpřesňování a v těchto útvarech potom může klást téze, které jsou neméně exaktní a vždy reprodukovatelné. Prostorová idealizace dovoluje a priori předvídat, dovoluje kupř. vypočítávat něco takového, jako je astronomická vzdálenost, má spontánní evidenci, která chybí každé empirické generalizaci, která chybí kupř. kauzálním pravidelnostem v našem běžném přirozeném okolí. Res extensa vyhovuje zároveň substancialistické tendenci naší mysli a tendenci k předvídaní, a tím k ovládnutí. Poznámám ještě tolik, že dynamismus je jenom modifikací přírodovědy, pracující s mechanickými pojmy, protože dynamická zákonitost je přirozeně matematická; dynamická zákonitost používá matematiky, která byla přirozeně vytvořena na základě operací s res extensa a s geometrií, která vznikla v souvislosti s res extensa.

Další důvod je ještě ten, že s postupnou formalizací matematiky se zaručuje matematický popis přírody cestou do nekonečna, příroda je mu nekonečnou aproximací do nekonečna rozvíjených matematických teorií a jejich aplikací. Když některá teorie někde selhává, najde se jiná, téže základní povahy. Tak je toto schéma prakticky chráněno před selháním.

O tyto všechny důvody se mi zdá, že se opírá stálá živost karteziánského schématu. I spontánní tendenci naší mysli ven, evidence matematiky a zejména forma prostoru jako jediná forma a priori možného předvídaní, na kterou se konec konců formalizací převádí veškerá matematika, a potom možnost postupu do nekonečna. Zároveň také metoda přiřazování, nepřímá matematizace, rovněž umožňuje aplikaci do neurčita. Ještě jednou řeknu, co je to nepřímá matematizace: je to Husserlův termín, kterým označuje proces, jímž matematická přírodověda od dob Galileiho a potom zejména v 18. a 19. století se snaží vždy na místo něčeho takového, co je přímo daností smyslového světa, jako jsou kupř. optické nebo akustické dojmy, dosadit určité struktury geometrické, jako je vlnění, a hovořit potom o těchto strukturách, jako by to byla ona skutečnost přiřazená k těmto strukturám.

Už jsem se zmínil o tom, že kritika tohoto trendu se ozývala a ozývá již ve vědě samotné. I v nejexaktnějších vědách, třeba

v mikrofyzice, se ukazuje nemožnost rozštěpení subjektu a objektu, tzn. res extense a druhého pólu, ukazuje se, že objekt zkoumání je determinován hlediskem, v němž je zkoumán, dále se ukazuje v naší době, že do popředí vystupují vědy, ve kterých smysl je základní kategorií, jako kupř. strukturální lingvistika /vzestup strukturální lingvistiky je oslnivý, ve svém mládí jsem studoval ještě mladogramatickou jazykovědu, která vzhledem k tomu, jak vypadá dnešní lingvistika, je prehistorií/. A strukturální lingvistika se dnes stala vzorem pro nejrozmanitější disciplíny, jako je etnologie, sociologie a jiné obory. Ve všech těchto disciplínách se smysl hlásí také v podobě cílesměrnosti, nepřevoditelné zatím na exaktní kauzalitu.

Ve filosofii - filosofie není teď naším tématem, nýbrž jde o filosofii jenom potud, pokud je v souvislosti s vědeckým vývojem - by nás vedlo příliš daleko rozvíjet všechny kritiky, které byly vůči kartezianismu v novější době formulovány. Omezíme se tedy na fenomenologii jako na nejpodstatnější ze směrů, které kritizují naturalismus a zároveň se přitom starají o otázku nové orientace vědy. Filosofii, které se postavily proti kartezianismu ve vědě, byla na konci 19. a ve 20. století celá řada, ale celá řada z nich zase byly filosofie, které byly potud iracionalistické, že nechtěly o vědě nic vědět - uznávaly karteziánské schéma vědy a kritizovaly vědu potom jako takovou.

U Husserla je ~~podstatná~~ podstatná tendence: na jedné straně kritizovat kartezianismus zásadně a na druhé straně nevytlévat dítě s vaničkou a podržet vědu nejenom jako nezbytnou součást lidského života, bez které nemůžeme existovat /prostě už ekonomicky a biologicky/, nýbrž i jako zvláštní duchovní funkci. Je pravda, že u druhého protagonisty fenomenologie, kterým je Heidegger, se tato formulace přímo nevyskytuje, ale Heideggerova snaha o existenciální antropologii, která by byla podkladem pro filosofickou antropologii vůbec jakožto vědu, přece jenom patří do této souvislosti. Docela výslovně je tento problém položen u Husserla v knize, která je také přeložena do češtiny, v Krizi evropských věd.

Za základní rys fenomenologie lze považovat snahu filosofovat, teoretizovat vůbec na základě fenoménů, nikoliv na základě nějakých abstraktních principů. Filosofie není dialektika, není pouhá diskuse otázek, nýbrž filosofie chce vidět věci samy. V tom je ale potom také obsaženo, že fenomenologie není zaměřena k tomu, co ve skutečnosti v karteziánském pojetí vede ke kauzálnímu ovlá-

dání skutečnosti jakožto hlavnímu cíli teoretického uvažování, poněvadž karteziánský motiv přece spočívá v tom, že od konkrétně zakoušeného, od konkrétní zkušenosti se přechází na niveau abstraktních pojmů a schémat tak, že se co možná formalizují a matematizují, aby bylo možno formulovat kauzální zákony, tzn. především zákony předvídání budoucích zkušeností, těch, které jsou k abstraktním schématům přiřazeny. Fenomenologie chce na prvním místě vidět a vidět věci nezastřené a nepokřivené nějakým apriorním teoretickým předpokladem. To znamená ne věci vykládat z principů, nýbrž filosofovat z fenoménů. Ale co to je fenomén? Na tuto otázku, která je pro fenomenologii podstatná, odpovídají dva protagonisté fenomenologie různě. Vyloučím napřed ve stručnosti, jak si to představuje Husserl, potom jak Heidegger.

Získat fenomén, to znamená to, v čem se ukazuje věc sama, není jednoduchá věc. Mnozí filosofové si představovali, že kupř. větší konkréce, nežli jak ji zná matematická přírodověda a myšlení v jejím stylu, bude výtěžkem obratu ke kvalitám, ke kvalitativnímu pojetí skutečnosti. Třeba Bergson a Whitehead obhajovali původnost a skutečnost sekundárních kvalit. Ale přitom nepozorovali, že celé bytí přírody je již v zajetí res extensa. Svět už vidíme ve světle vlastností, kvalifikujících rozlehlý substrát. Aristotelova FYSIS, vnitřní pramen pohybu a klidu, je hluboce odlišná od přírody v našem smyslu - přírody moderní filosofie - která je soubor věcí nebo procesů, které jsou ale pojaty jako něco pouze kontrolovaného. Husserl požadoval fenomény v plnosti jejich charakterů jevových a thetických, fenomény neodtržené od prožívání, neochuzené teoriemi a pojetími. To znamená, že pro Husserla kupř. stůl, u kterého sedím, není prostě jenom soubor vlastností, nýbrž on se zároveň objevuje jako zde jasnou, zde přítomnou v jistotě, jako předmět jisté téze. Toto vše, téze, tzn. akt víry, stůl, má svůj objektivní korelát, který je v tomto stole zároveň také přítomen. Aby systematicky dostal do ruky fenomény v jejich plnosti, zároveň v jejich určitosti a v jejich stavbě - poněvadž o to mu běží: fenomény netvoří žádný chaos, je to univerzum plné smyslu, poněvadž je to univerzum naší zkušenosti a naše zkušenost není chaos, naše zkušenost je přece stavba, to, na základě čeho se ustavičně stýkáme s tím, co jest - vypracoval Husserl zvláštní metodu redukce zkušenosti na čistý fenomén. A základem metody redukce je zase Descartes. Ovšem ne

ve své stránce objektivně fyzikalistické, nýbrž v myšlence "ego cogito cogitatum" - to je Husserlova formulace Descartova "cogito". Každé cogito má tuto strukturu - ego cogito cogitatum. Každý konkrétní prožitek je něčím, je prožíváním prožívaného. V čem však spočívá redukce?

Musíme zmínit ještě jeden princip, kterého se Husserl ustavičně dovolává, kterému dokonce říká "princip všech principů", totiž že všechno naše vědění pochází z názoru. Všechno vědění je z názoru; ovšem jen pokud dává názor vědění, pokud je skutečným názorem a pokud k němu není přimíšeno něco, co se do názoru velice rádo vloudí, jako by to bylo s ním nerozlučně spjato. Právě proto je potřeba očisťovat názor, a to bedlivou snahou o názor naprosto čistý, o to, abychom měli v nazření před sebou věc v její plnosti a nepokřivenosti. A to máme ve své zkušenosti jenom na jedno místě, v ryzí imanenci vnitřního názoru, tvrdí Husserl. Odtud je u něho snaha o vnitřní imanenci. Tato vnitřní imanence je dvojitého druhu. Jednak je to imanence "reelní"; to znamená, že když slyším tón, tón jakožto můj prožitek je zároveň součástí mne, a já, když na tón reflektuji, nepřekračuji proud svého vědomí, nýbrž když ho zachycuji, obracím svou pozornost na svoje poslechnutí tónu, tzn. na přítomnost tónu v mém prožívání, a pak ho mám v ryzí imanenci, nebo alespoň tuto přítomnou fázi mám v ryzí imanenci, a to v reelní imanenci. Dále je to transcendence v imanenci, imanentní transcendence, to znamená, že kupř. tón trvá jako tón, který se liší od mého prožitku, trvajícím tón nějak překračuje můj prožitek a prožitek kohokoli jiného, kdo ho takto slyší zároveň se mnou. Tento tón jakožto objektivní skutečnost není prožitek a není přímo dán s takovou originalitou, jako je živá fáze, která je reelní součástí mého prožitku. Také vidíme, že tón je "syntéza", syntéza všech fází - tuto syntézu provádím já ve své živé přítomnosti, ale tón jako takový je už výsledkem syntézy, je něco objektivního, něco takového, co překročilo moje vědomí směrem objektivního času. Ale podobně je tomu také kupř. ve vizuální. Předmět je viděn jenom z určité stránky, reelní součástí mého prožívání jsou dojmy /bíl, tvrdost atd./, ale transcendence v imanenci, transcendence, která může být transcendencí dávání předmětu samotného, to není transcendence ve smyslu nějakých atomů nebo fyzikálních struktur, nýbrž je to prostě transcendence předmětu, který vidím.

Tento předmět nejsem já, to není prožívání, není to můj život. Předmět je věc, která je intersubjektivně přístupná, ale k tomu, abych se dostal k této věci, musím mít tyto prožitky. Věc nemůže nikdo žádným jiným způsobem zažít, nežli skrze něco takového, jako je tato reální imanence, a ta je teprve potom přístupem k transcendenci ve smyslu danosti, poněvadž dáno to je; dáno je toto pouzdro, to je tedy přítomné, ovšem jenom jednostranně. Prožitek jako takový není daný jednostranně, prožitek jako takový je vždy dán v plnosti, alespoň ve své aktuální fázi, zatímco transcendentní předmět je dán jenom jednostranně a nemůže být dán jinak. To není nějaká nahodilost, není myslitelná vůbec žádná bytost, která by něco takového, jako je tento předmět, viděla jinak, nežli jednostranně. Ale transcendence předmětu takto viděného je transcendence v imanenci, je to transcendence, která je překročením aktuální fáze, kterou ale vykonávám já. Toto překročení není beze mne možné, bez mého zvláštního prožitku, že tedy mám před sebou něco více, nežli jenom "svůj život".

To, co jsem tedy předvedl, je fenomenologická analýza husserlovského typu. Proč se to dělá, jaký to má smysl? Co tím vlastně chce Husserl docílit, jaký je smysl takového štipání vlasu? Tento proces, který vypadá tak "scholasticky", má ve skutečnosti napovědět, co je. Má nám ukázat, že je skutečnost ve své podstatě. Jakým způsobem chce Husserl dojít k řešení tohoto problému těmito analýzami a distinkcemi? Redukce na čistou imanenci má svůj protipól. Tomuto protipólu Husserl říká "konstituce předmětu ve vědomí". Co to znamená? Rozbor všech složek smyslu toho, co je třeba toho pouzdra. Toto pouzdro je určitý smysluplný útvar, jak je vidět na tom, že se s ním všelicos dá vyřídit a že to v naší zkušenosti hraje určitou úlohu. Takový prostorový předmět má velice bohatou a složitou strukturu. Už jsem mluvil o syntézách; mluvil jsem kupř. o syntéze každé stránky, kterou provádí naše časové vědomí, a skrze tyto jednotlivé stránky prochází další syntetický proud. Tento syntetický proud potom vytváří syntézu pouzdra jako takového. Syntézy, které se v našem životě vyskytují, jsou ale různé druhy: syntézy aktivní, když např. soudíme, syntézy pasívní, kupř. syntéza vykonávaná časovým vědomím; je pasívní proto, poněvadž přítomnost a bezprostřední minulost a ohem všech dalších minulostí, které jsou v naší přítomnosti obsaženy, je něco takového, co nemůže nebýt v naší zkušenosti, tomu jsme pasívně vystaveni, nemůžeme neretencovat to, co bylo v aktuální

přítomnosti, nemůžeme nepodržovat a toto podržování má docela přesnou strukturu. Když ale dojdeme až na tento stupeň nejprvotnějších syntéz, tak tam se ukáže, že se vykonávají v živé přítomnosti, ale živá přítomnost je něco takového, co není v objektivním čase, co stojí mimo něj, poněvadž čas se všemi časovými předměty vytváří. Čas jakožto řada bodů je konec konců objektivní skutečnost, která musí být synteticky vytvořena syntézami našeho vědomí. Ale tato prvotní syntéza nás vyvádí mimo čas, živá přítomnost je mimo čas. Tyto syntézy, které vytvořily předměty, jež vytvořily naše prožitky, které vytvořily vše to, co se vyskytuje v naší zkušenosti, kterou můžeme konkrétně zachycovat jako fenomény, toto vše je v jednotě určité geneze, ale tato geneze není postupná historie toho, jak objektivní čas vzniká. Jaké je to tedy historie a co nám posléze ukazuje tato fenomenologická analýza jako podstatu skutečnosti, tuto ustavičně v našem životě od alfa až k poslednímu předmětnému omega přítomnou historií? - Svět je tato ustavičně přítomná transcendentální historie, tzn. historie nečasová, nadčasová, která čas vytváří.

Ze čím tedy celá fenomenologie šla? Šla za nějakým pojetím jeoucna, šla za pojetím bytí, za jistou ontologií. Z tohoto hlediska je potřebí podniknout kritiku vědy, karteziánské vědy. Karteziánská věda neví, co dělá. Začíná u něčeho, čeho smysl prostě předpokládá a bere ho z tradice. Fenomenologie nechce vědě zabráněvat v tom, co dělá, aby předvídala zkušenost, ale tvrdí, že tato věda dělá, aniž ví, co dělá. Má-li se věda skutečně stát pravou vědou, tzn. něčím takovým, co chce vyložit celou skutečnost, musí ke své činnosti připojit prohlédnutí toho, co ve skutečnosti jet, fenomenologii. To si věda nemůže zkonstruovat hypotetickými pojmy, poněvadž z těch se ke konkrétní skutečnosti - k té jediné, která je, totiž k té, která je nazírána, která je zachycována jako konkrétní - nikdy nedospěje.

Proč jsem to tak zeširoka vykládal? Říkám to proto, poněvadž nám běží o smysl fenomenologie a o fenomenologii smyslu. Je otázka: nestal se Husserl nevěrný své myšlence jít k věcem samým, k plnému konkrétu tím, že za věci samy považoval a že se dal tak fascinovat myšlenkou imanentního předmětu, reálně imanentního předmětu, reální imanence? Tady přece zase podlehli Descartovi. Hnal se za přeludem absolutní imanence, za splynutím nazírajícího subjektu s tím, co nazírá, a tento ideál je neuskutečnitelný, to se nedá provést. Něco takového, jako splynutí nazírajícího s

nazíraným, to není myslitelná myšlenka. Nikdy není předmět - i když běží v tón a nebo o jiný immanentní předmět - bez horizontu. Nikdy není bez nějaké transcendence. Z toho důvodu potom Husserlův idealismus: pak se musí stát veškerá skutečnost tím reálně prožívaným a veškerá transcendence, všechno, co tuto bezprostřední přítomnost transcenduje, musí být jenom ideálem. Kupř. toto prouzdro je jednotný pól možných názorných zkušeností o tomto prouzdru, a tento pól je ideální. Husserl chtěl nazírat veškerý svět zevnitř v hloubce, kde se skutečnost vytváří, ale takto zevnitř nazíraný člověk, to jsou zase struktury, obecniny, zase jsou to zákonitosti, zase je to něco takového, o čem můžeme vyslovit pochybnost, zdali to člověka, největší a nejzákladnější základ všech fenoménů /poněvadž všechny fenomény se musejí ukazovat někomu/, neddsunuje zase mezi osobní jstucna. A proto se Heidegger ptá, zdali není možné jiné tematizování fenoménu v jeho čistotě, které vyjde právě od toho, co Husserl může leda na posledním kraji svých rozborů nějak zmínit jako problém, totiž od individua v jeho nepřekonatelné individuálnosti a faktičnosti. To potom znamená, že tato faktičnost znamená celou fenomenologii. Fenomenologie nebude podávat struktury v jádře vždy obecné a osobní, nýbrž jakousi formu životní historie, možnosti života radikálně individuálního. To je to, co dělá Heideggerovu fenomenologii tak vzrušující a napínavou, poněvadž ne že by všechny problémy byly tímto vyčerpány, ale východiskem je fenomén lidského existování, a to existování faktického a v problematičnosti individuálního života.

Žít na světě znamená žít mezi fenomény, žít mezi tím, co se ukazuje. A žít, to je pochopitelně také fenomén. Ale původně žijeme mezi fenomény tak, že je nenecháváme být tím, čím jsou, nýbrž jenom tím, čím nám mohou sloužit. A sloužit nám věci na prvním místě mohou proti nám samým - k úlevě a útěku od naší nejvlastnější životní tíže, úlohy být tím, čím můžeme být v nejvlastnějším smyslu, totiž sebou samými. K tomu, abychom zachytili fenomény, je tedy zapotřebí ne redukce na imanenci, nýbrž rozbití této původní útěkové a úpadkové tendence, rozbití útěku do světa, který člověk provádí.

Nebudu líčit, jakým způsobem to Heidegger provádí, mně jenom běží o to, že tyto dvě základní možnosti, to je rámec, v kterém se pohybuje Heideggerova fenomenologie; jedna možnost je útěk do světa, druhá je ze světa ven k sobě, k vlastní individuální úloze,

k vlastní bytosti, která do sebe převzala tu možnost, ve které je každý naprosto nenahraditelný a naprosto jenom sebou samým. A tato možnost je možnost poslední, nepředstížitelná, možnost nebyt. To nemůže nikdo jiný za nás převzít.

Tedy nikoliv nějaké nazírání struktur, nýbrž výklad smyslu těch kterých zkušeností, nikoliv konstituce předmětnosti ve vědění, nýbrž výklad, hermeneutika našeho života a svuvialostí, ve kterých se náš život pohybuje. Již jsem řekl, že se Heidegger na tomto novém základě snaží znovu ustavit tehdy Schelerem, Plessnerem a některými jinými rozvrženou filosofickou antropologii. Hermeneutika je teorie zvláštního druhu, k je to teorie, která nechce být pouhým přihlížením k životu; ona je sice do jisté míry přihlížením a formálním zachycením pohybu života, ale přede vším ostatním je sledováním toho dvojího pohybu a jakýmsi chodem s ním. V jakém smyslu je potom možno říci, jak to často nacházíme u M. Bosse, že to je zachycení bezprostřední zkušenosti, budiž zřetaveno diskusi. V tomto fundování filosofické antropologie jako souboru vědeckých disciplín byl potom Heideggerův zamýšlený příspěvek k reformě vědy. Je těžké jej zhodnotit, poněvadž celá úloha filosofické antropologie se stala nějak neaktuální. Jenom H. Lipps, O.F. Bollnow a O. Becker někde udělali pokusy vstoupit v diskusi s Heideggerem. Heidegger sám potom formuloval zásadní námítky proti tomu, otázku po člověku formulovat jako otázku po skutečnosti člověka, po realitě, která se dá studovat empiricky. Sám tak přispěl spíše kritikou k těmto problémům, věda nebyla ústředním Heideggerovým zájmem, jeho ústřední zájem neležel ani v hermeneutice lidské existence, ani v tom, co se funduje na analýze lidského pobývání na světě, nýbrž v ještě hlubších a fundamentálnějších problémech.

Myslitelé, kteří nás zajímají, jako je kupř. M. Boss a před ním už někteří jiní, se snažili z navázání na Heideggera těžit pro konkrétní úkoly své disciplíny, tedy kupř. pro psychoterapii a pro medicínu vůbec - použití pro reformu medicíny vůbec je originální nápad M. Bosse. Myslím, že v tom je zvláštní Bossův význam, že totiž za prvé vědu - a to nejenom teorii, nýbrž vědu s aplikací, vědu použitelnou a vědu v určitém smyslu zase účinnou - je nutno pojímat jako nezbytnost pro člověka. V tom je u Bosse shoda s Husserlem. Dále druhý bod, že je možno a nutno budovat nejenom psychoterapii jako antropologickou disciplínu,

nýbrž reformovat celou medicínu na základě zásadně odlišného pojetí člověka než je karteziánské. Boss vychází z Freuda a Junga, provádí však zásadní kritiku jejich východisek a principů jako abstraktních rekonstruktivních pojmů, které leží mimo fenomény.

V čem je to dvojitý, v čem je neodbytnost a potřeba vědy jako takové? To je právě zvláště patrné na hermeneutické psychoterapii, pakliže se tento koncept dá provést dost systematicky, že totiž je zde před námi tato disciplína jako možnost pomoci člověku žít, vést smysluplný život svedbně a samostatně. To je něco, co nepochopila filosofie ani jako analytika existence, ani jako ontologie. Filosofie je teoretická disciplína a takové položení problému nezná, i když je umožňuje. A dále že je to možné právě proto, poněvadž běží o hermeneutiku existence. Hermeneutika existence má totiž tu povahu, že existence se vykládá z existence samé. Není potřebí nějakých transcendentních výkladových principů. Existence sama v sobě je něco takového, co sobě rozumí a sebe vykládá ze sebe, ze svých vlastních vnitřních fenoménů. Základní struktura lidského života je struktura určitého rozhodnutí, struktura pohybu mezi dvěma základními možnostmi, a člověk, kdekoliv ve svém životě stojí a kamkoliv vůlí, vždy je v porozumění sobě z tohoto základního úkolu svůj život vést, svůj život nést, ne ho jenom pozitivně konstatovat. Život je něco ontologicky odlišného od všeho jiného jasně právě v tom, že je nám "dán" na zodpovídání, že, ačkoli jsme mu vydáni, ačkoli jsme mu dáni všanc, přejímáme za něj odpovědnost, a to takovým způsobem, že i vzdání se odpovědnosti je odpovědný čin, za který zodpovídáme.

Boss mluví o Freudovi, Jungovi atd. jako o karteziánech. Tomu je, myslím, potřebí rozumět cum grano salis. Kdybychom chtěli historicky odvozovat nauky těchto hloubkových psychologů filosoficky, dospěli bychom k bezprostřednějším předkům a také ke zprostředkujícím článkům složitějším, nežli je tady vylíčeno. Ale karteziánstvím nerozumíme Descarta, nýbrž Descarta v celém potismstvu. Když kupř. máme jistotu, že moderní psychologie nevědomého nějakým způsobem směřuje zpátky k Schellingovi, tak nesmíme zapomínat, že Schelling je plný Spinozy a Spinoza že je samozřejmě kartezián.

Několik podstatných bodů kritiky karteziánství u Bessa. Především rázný odpor proti uzavřenému subjektu, res cogitans jako zvláštní věci, do které se promítají obrazy vnějšku, v níž se všelijak transformují pod vlivem nějakých dynamických faktorů,

jako jsou afekty, pudy, procesy, kterým se potom dávají jména jako přenos, promítnutí atd. Neexistuje něco takového jako uzavřený subjekt, nýbrž existuje člověk, nebo lépe řečeno existence, která rozumí sobě a v tomto rozumění sobě je otevřena pro porozumění jiným věcem. Dále je tedy útek proti karteziánskému útoku na přírodu, proti vůli podmanit si ji, proti technice podmanitelce.

Besse mluví o nesnesitelném vězení ve světě měřitelných a vypočítatelných věcí, o fenoménech, jako jsou neurózy, nudy, ztráty smyslu, o zjevech, jako je sociální neklid a destruktivní tendence. Jak zde má psychoterapie pomoci, když trpí stejnou nemocí ve svých základech? Za třetí se vyslovuje proti projekci tohoto mocensky podmanitelského vztahu, který je genuinně karteziánský, do lidského života a společnosti, jako by rozhodující, ba základní vztahy mezi lidmi byly moc-bezmoc, vítěz-poražený, vládnoucí-ovládaný. Pozitivně potom: vztah ke světu, který vidí tato hermeneutická analýza, je nechávat věci být, čím jsou, a ne jim dávat jakousi existenci z milosti a moci subjektu. Objevit znovu službu věcem jako funkci člověka, tu funkci, kterou člověk právě v 17. stol. kupedivu v širokém rozsahu ztratil. Když konfrontujeme zjevy, jako je Komenský a Descartes, vidíme, že třeba u Komenského tato služba věcem, to, že člověk je poslán k nim, aby je dokončoval, dovršoval, je jedna z nejzákladnějších funkcí člověka, kdežto u Descarta je člověk skutečně "maître et possesseur de la nature", a to je zděděno z Bacona. Za druhé je pro Besse nesmírně významný motiv: objevení plnosti významů a jejich poukazů ve věcech a mezilidských vztazích proti karteziánskému vypočítávání vyskytující se věcí, vypočítávání budoucích zkušeností. A tak vzniká program - jedněm destruktivní a jedněm pozitivní. Destruktivní program je: ukázání nefenomenálnosti výkladových pojmů jako projekce, introjekce, pud, libido, přenos, vytěsnění atd., všech výkladových pojmů moderních analytických nauk. Pozitivně to znamená: umožnění svobody, tj. plnosti možností jednotlivé lidské existence v protikladu k naktrojevaným a vnuceným cizím možnostem, kterými člověk může být jenom pokřiven. Právě z toho důvodu, že od fundamentu je člověk individuum, je sám sebou.

Závěrem bych řekl tolik: v předchozím projevu kolegy Rezka bylo řečeno, že fenomenologie, která se dosud nevyžila, již nežije. Řekl bych spíše, že fenomenologie vstoupila do jiné fáze, nežli byla fáze prvního nadšení z devízy "k věcem samotným" a

z jejích prvních výsledků. Tato nová fáze je něco, co se zařazuje do pohybu, který je širší, nežli fenomenologie ve vlastním smyslu slova, ale který s fenomenologií nepřestal souviset. To je proud, který bych označil jako faktickou revizi orientace vědy. Pro tu jedním z nejpodstatnějších fenoménů je strukturalismus lingvistický a všechny fenomény, které se k němu připínají. Strukturalní lingvistika se stala předlohou pro celou řadu jiných věd, a dokonce se strukturalní lingvisté pokusili o pohled na vědeckou činnost vůbec z hlediska centralnosti jazyka a jazyk je přece fenomén smyslu a je smysluplný. Strukturalní lingvistika, kupř. Jakobsonova, je, jak dnes můžeme bezpečně říci, vybudována na principech první Husserlovy fenomenologie a některých základních principech Husserlovy fenomenologie vůbec. Ovšem strukturalismus je po určité stránce objektivnější než Husserl ve své systematické fázi, ale bez důrazu na vědu, pěstovanou na základě fenoménů, by byla strukturalní lingvistika nemožná. Strukturalní lingvistika je jeden ze směrů, ve kterých se dnes už fakticky provádí revize, o které Husserl spíše jenom snil, nebo kterou jen rýsoval jako možnost. Strukturalní lingvistika je tím z těchto směrů, který stojí na půdě struktur, na půdě něčeho, co je svou podstatou nesební a odtud potom ty ostré útoky na existenciální hermeneutiku. Zda-li oprávněné, rozhodne budoucnost. Řekl bych jen tolik, že je nemožné z obecných struktur vysukat individualitu jako takovou, jednotlivce v jeho životní úloze, v jeho existenci, v jeho csudu, zatímco hermeneutika už svým názvem výkladovostí, který se pohybuje v oblasti smyslu, ukazuje, že problémy smyslu a struktur jsou jí přístupné.

Rubeš: Člověk má dvě formy existence, existenci v bdělém stavu a existenci ve snu, které se od sebe dost podstatně liší, i když snová existence je nám dosažitelná jenom ve vzpomínce, neúplně, ale přece jenom zachytitelné. Uvažovaly tyto školy také o této dimenzi člověka?

Petočka: U Bessa je to známo, tam je právě tento problém hlavním tématem ve snovém výkladu. Řekl bych, že tento problém /dvě formy existence, jednak bdělá, jednak snová/ je sám problém daseins-analýzy. Bess tvrdí, že existence jsou dvě a snovou analyzuje z hlediska Heideggerovy hermeneutiky. Ale Heideggerova hermeneutika nikde o této distinkci nemluví. Dělá to živý dojem, že hermeneutika existence u Heideggera je hermeneutika existence bdělé a je potom otázka, jak dalece je oprávněné to, co Bess ve své snové hermeneutice dělá. Jak dalece je tato aplikace oprávněná a jak dalece je systematická. Toto je vůbec u Bessa velmi časté. Jednotlivé výklady, jednotlivé explikace jsou brilantní a přesvědčivé, ale podle mého chybí systematické odstínění /např. v jeho knize o snu odstínění těchto dvou forem existence/.

Syřišková: Při práci s konkrétními případy mi vykrystalizovaly některé základní otázky. Nejvíce mne upoutal fenomén počínající schizofrenie, kdy se shledáváme s tím, že tyto lidé jsou jako by vrženi na pokraj své existence, je to moment zlomu, kdy oni vlastně ztrácejí vědomí vědnosti a zabeďněnosti v konvenčních šablonách. Jsou jako by ve stavu prvotního úžasu, mají v sobě obrovské potenciality, které by se mohly stát předpokladem i tvůrčí práce. Jenomže největší potíže jsou v tom, že toto počáteční apeiron, hypertrofická transcendence, schopnost nazírat věci čisté.. co s tím udělat, aby to byl člověk schopen vědomě podržet a aby tomu nepropadl? Tyto stavy jsou totiž provázeny obrovskou úzkostí, která člověka úplně ochromuje. To je otázka krystalizace původního čistého nazření, které je výtvozem zlomu v životě člověka, zlomu, který je nakonec třeba katastrofický.

Petočka: Děkuji za tuto poznámku, myslím, že je nadmíru zajímavá, ale tento popis začínající schizofrenie jako zlomení každodennosti, jako existenciálního uvolnění, ten je mi - jak jste to zde předala vy - úplně nový. Bess to takto neličí.

Syřišťová: Myslím, že schizofrenie je problém filozofický a že by se také tak měl stavět, protože otevírá otázky, které si běžný život vůbec neklade. Ve schizofrenii se kladou pořádky.

Patěčka: Forem prolomení každodennosti je ještě dlouhá řada a na vašich poznámkách je patrné, že otřes existence, ke kterému při tom dochází, je zároveň otevřením možností i nebezpečí pro člověka. Tady je člověk skutečně na existenciální hranici, která ho může vést jak pozitivním, tak katastrofickým směrem. Je ostatně známo, že jsou zjevy, které šly obojím. Jsou schizofreničtí génové naprosto jedineční.

Němec: U M. Bosse existuje publikovaná kazuistika z roku 1963 "myšlenky k jedné schizofrenní halucinaci", kde je právě popisován stav, kterým se něčím blíží k tomu, co říkala paní docentka. Je to případ muže, který halucinoval slunce, které se mu přiblížilo až do místnosti a jednak ho ohrožovalo tím, že jeho život spálí, ale zároveň mu svítilo, že to je ta největší síla, která ho nesmírně přitahovala a která ho fascinovala jako zdroj. Bylo tam tedy i otevření smyslu - zaplavujícího svět, neposkytujícího nic než právě jen tento zdroj - i to ohrožení.

Syřišťová: Když uvádíte toto, to už je vlastně další vývojová fáze, kdy už se původní Praecorrespondenz, který je v tvůrčím smyslu nejvíce plodný, dostává na zcestí. Tam už se to tvaruje v určitý krytál, kterému bychom měli jako terapeuti zabránit. To, co jsem zde líčila, bylo to, co líčí Blankenburg - to je právě případ reflektujících symplexních forem, které mají tendenci k absolutnímu překračování všech mezí, k hypertrufické transcendenci a zároveň k nemožnosti nalézt jakoukoliv mez. To je právě stádium úzkostného apeiron, ze kterého buď mohou vzejít patologické bludné novotvary, anebo se nám to podaří terapeuticky zachytit tak, že skutečně tento člověk tvůrčím způsobem uchopí toto nebezpečné tvůrčí apeiron, které je zde obsaženo.

Němec: Blankenburg je po této stránce nesmírně důležitý. Pracuje po metodické stránce husserlevsky a je tam zajímavé sblížení husserlevské epeché se stavy lidí trpících počínající schizofrenií /běží v kazuistiku jednoho případu/. Není to do té míry jako u Bosse důsledně udrženo v heideggerovské hermeneutice.

Rezek: K případu u Besse: když pak pacient zpětně reflektoval to, co zakusil, konstatuje, že to, co zachytil, je zde přítomno každý den jako pozadí, které nemůžeme použít v zacházení s jednotlivými věcmi a které přece dává smysl všemu, co jest. To je právě vytržení z každodennosti, které zakoušel. Zakusil totiž to, co je rámec pro všechny jednotliviny, který předtím nebyl viděn.

Syřišťová: K Blankenburgově charakteristice: je to kazuistika ~~není~~ nesmírně důležitá a nejpodstatnější a nejdůležitější je tam právě to, že rozbor provádí pacientka sama, je to její sebereflexe, která je úchvatná. Jsou tam obrovské potenciality, ovšem právě proto, že se pacientce nepodaří najít mez oné hypertrofické transcendence, končí smrtí. Blankenburgův výklad je z filosofického hlediska podstatně horší, slabší, než je výklad samotné pacientky.

Patočka: Nezmínil jsem se o husserlovské epoché. Epoché je u Husserla to, pro co nemáme výraz, je to Schweben, nezakotvenost, v které člověk spouští pádu přirozeného vztahu k věcem, to znamená toho, čemu Husserl říká "generální téze" /svět, jak se nám jeví, když ho prostě užíváme, když věci, které se nám ukazují, užíváme ke svým účelům, event. i teoretickým/. Právě v teoretických souvislostech používáme této téze jako samozřejmosti - že věci existují nezávisle na nás. Husserlova epoché uvádí tento předpoklad všech předpokladů do stavu suspence. Epoché neznámá, že tyto věci neexistují, neznámá také, že bychom o nich pochybovali - prostě této téze neužíváme - jsou zde a tím to také pro nás končí. Ocítáme se v této nezakotvenosti, a to jakožto aktu svobody. Tento akt je totiž vždy možný, protože není determinován ničím věcným; každý empirický poznatek je determinován tím, o čem mluví, ale tady máme něco takového, co je akt našeho ducha, který je úplně svobodný. Ten je možné vždy vykonat a nic nám v něm nezabrání. A tento akt uvede celý svět do tohoto stavu nezakotvenosti a nás samotné do stavu distance, které je potřeba k tomu, abychom viděli fenomény jako fenomény. U Heideggera se mi zdá, že vidíme kořen toho, co je epoché. Husserl to předvádí jako čistě intencionální akt, ale on je svým způsobem negativní, není to sice popření, předpokládá však vědomí Ne, že totiž nevěřím, neangažuji se do světa. Ale odkud to pochází? Hermeneutická filosofie nepřipouští žádné vztahování ke světu, které by

nebylo nějakým způsobem faktické, založeno v naší fakticitě, a naše fakticita je ve své základní stránce pozice vynacházení /facticita není žádný fakt, facticita je ontologická struktura/. Vynacházení, které tkví v objevení základního Ne, je známé, je to úzkost, ve které tkví Nichtigkeit. Podstata nicu je Nichtigkeit. Je to objevení základního Ne a v tom tkví nejenom možnost negace, nýbrž i možnost jiných negativních postojů a chování. Myslím si, že Husserlova epché patří mezi ně. Z tohoto důvodu myslím, že může být docela zajímavější a plodnější těchto pojmů užívat v psycho-terapii, k terapeutické hermeneutice.

Rubeš: Postavil bych do ~~protikladu~~ protikladu dva možné stavy. První je ten, v kterém hovořila paní docentka a u kterého je vždy nebezpečí že terapeut je tímto stavem fascinován, a že si ho proto idealizuje /to je stav počínající schizofrenie, který je dejme tomu stavem navozeným nějakou maximální frustrací/, a proti tomuto stav, který je navozen cílevědomě, systematicky dělánou frustrací při výcviku v zen-buddhismu, kde se tvrdí, že zenový výcvik, když uloží neřešitelný tlak a zbaví člověka ambicióznosti v nazírání světa, dá mu schopnost vnímat svět v jeho skutečné podobě. Čili zde se maximálně sblíží to subjektivní a objektivní. Počínající schizofrenické stavy člověka jistě fascinují.

Patočka: V případě zen-buddhismu je možné skutečně provést fenomenologii tohoto postoje, poněvadž jednotlivé etapy by subjekt mohl dobře definovat. V případě schizofrenika to musí provádět terapeut, pokud to není tak nadaná osoba, jak uváděla paní docentka.

Rezek: V Bessově kazuistice je tato myšlenka také obsažena, a to tak, že Bess říká, že tomuto pacientovi se ohlásilo něco, co lze zhlédnout jenom v dlouhodobém zrání. Jelikož však byl pacient pro tuto zkušenost nezralý, způsobila zhroucení jeho světa, nevedla k tomu, k čemu se může dopracovat fenomenolog v epché a nebě zen-buddhista. K tomu chci poznamenat, že Bess strávil jeden rok v Indii a napsal knihu "Psychiatrova cesta do Indie", ve které dovozuje, že je hluboká analogie mezi fenomenologickým přístupem ke světu ve smyslu "nechat věci být" a pohledem přirozeného světa Indů. To, o co se fenomenologie pokouší a co je vlastně na Západě počínáním jen ojedinělým, je na Dálném Východě základním porozuměním jsoucímu, jako je na Západě základní karteziánismus.

Patečka: K případu, který uváděla paní decentka, a k případu schizofrenika, který viděl slunce. Při tom mě napadá, že totiž Platón v podobnosti v jeskyni říká, že vzestup od jasu k bytí má dvojí sféru zatemnění. Napřed ztratí oko schopnost vidět stíny, nevidí nic. Potom se to opakuje ještě jednou při vzestupu z jeskyně na světlo, k bytí. Ale při sestupu zpátky je zase taková fáze. Tehle nás upozorňuje na problém, který možná chtěla vyjádřit paní decentka. Platón prochází také zkušeností, jako mladý schizofrenik, který zahlédl bytí, a nevydržel tento pohled. Platón říká, že to je těžké vydržet a podívat se do slunce. Podívat se do slunce, to že nejde hned, že člověk nevydrží tento pohled s takovou samozřejmostí a že vydržet to znamená, dívat se napřed na obrazy ve vodě, na stíny atd. To, co prožívá schizofrenik, je jistá mez lidskosti, na které za určitých okolností může vytrysknout něco takového jako Platón.

Úvodní slovo k přednášce o lidské animalitě

Jan Patočka

Thema lidské animality souvisí s tím, že člověk v pradávné filosofické tradici byl určen podle antické ontologie ve své podstatě, svém TI EN EINAI, jako ZOON LOGON ECHON, živoucí s řečí, latinským překladem jako ANIMAL RATIONALE - v tomto příkladě řeč nahrazena tím, co považováno za podmínku smysluplné řeči, ratio, DIANOIA, která opět má pramen v NOUS, "nazírající" inteligenci.

Definovat člověka jako animal rationale znamená zařadit jej ontologicky co do povahy jeho jsoucnosti mezi věci, mezi "OUSIAI", bytosti "složené" z látky a formy, podstaty, která sama je opět složená: je zde animalitas, zvířecost, jako genus, a řeč resp. racionalita jako diference. Přiznáváme aristotelickou ontologii, která ovšem právě zde musí přiznat zvláštní mezeru: DIANOIA a LOGOS jsou závislé na NOUS, a NOUS není v téže smyslu forma, v němž formou je duše.

Moderní doba dekonsekvencovala toto pradávné ontologické určení člověka Descartovým dualismem: res extensa v nás je animalitas, res cogitans aspoň "vyšší" svou částí je rationalitas. Res extensa je ovšem něco zásadně jiného než animalitas ve starém ontologickém určení. Co zůstávalo, je pojetí člověka jako věci, stavěné v podstatě stejně jako přírodní věci. Ovšem přírodní znamená teď: součást přírody ve smyslu matematické přírodovědy.

Fenomenologická ontologie nemůže akceptovat žádné z obou těchto řešení vztahu "neracionálního" a "racionálního" v člověku. Pro fenomenologickou ontologii je zásadně člověk celý bytostně odlišný od věci - jen pod tou podmínkou je bytostí, která svým celým bytím rozumí tomu, že žije uprostřed věcí, které se vyskytují a z nichž některé jsou mu bezprostředně blízké a přítomné v originále. Nemůže v něm proto být nějaká obecná zvířecost jako podklad pro specifickou lidskost, ani res extensa jako přírodní, objektivní realita, která se odráží v zrcadle res cogitans.

Mluví-li se na půdě fenomenologické ontologie pobytu o animalitě, nemůže to mít nic společného ani s aristotelismem, ani s karteziánstvím. Může to pouze poukazovat

k nutnosti, aby fenomény tradičně považované v linii obou starších ontologických pojetí za "animální", tj. buď patřící k jiné oblasti než je oblast lidská, příp. vypadávající z oblasti *res cogitans*, byly integrovány adekvátní interpretací fenoménů do celkového rámce pobývání na světě jako bytí jsoucna rozumě-
jícího, chápajícího své možnosti. Toto chápání nemusí mít přitom vždy pozitivní charakter, nemusí být uchopováním něčeho jako něco, odkryváním a zakrýváním, odemčeností a zamčeností, může být rovněž zásadním ne-uchopováním, nemožností a neschopností vyrovnat se. Že takové fenomény existují, lze zajisté ukázat. Že také v nich a právě v nich se člověk chápe ve své specifické otevřenosti pro svět, neboť k otevřenosti vnitřně náleží uzavřenost a k možnostem patří zásadní nemožnosti, toto pochopení vede naspak k jednotě člověka jako bytu, jehož momentem - ale nikoli podkladem - je tělesnost. Ovšem tělesnost právě fenomenálně udržuje stálý vztah k tomu, co je v naší otevřenosti k světu nezbytně ustupujícího do temna, co v našich možnostech patří k oblasti toho, co nemůžeme nikdy dostat před-
mětně před sebe, nýbrž čemu rozumíme tím, že z něho jsme. Per-
rozumění primárně není jen to, co máme a čím vládeme, nýbrž též to, co má nás a vládne nám - není to však z toho důvodu již něco nám cizího, jako nějaká část či moment *res extensa*, jako struktury matematické přírodovědy, které "naše" tělo činí tak cizí lhostejným - jako kus lávy na Měsíci. Zde tedy lze snad fenomenologicky odůvodnit usus výrazu "animalita", být si ovšem vědom toho, že tento výraz zde je oprávněn nikoli tradičními ontologickými schématy - aristotelským nebo karteziánským - nýbrž spíše tím, že zde tušíme oblast lidského pobývání na světě, z níž /variantivně/ by snad bylo lze pochopit zvířecí formu života. Nikoli animalita jako základ pro porozumění humanitas /specifická difference její/, nýbrž humanitas jako východisko k pochopení animalitas - to je fenomenologický problém animality.

Fenomenologický přístup k lidské animalitě

Petr Rezek, Jiří Němec

Kdybychom chtěli této přednášce předeslat motto, zvolili bychom slova, která pronesl Martin Heidegger, když komentoval Bossův pokus o korekturu porozumění základům medicíny: "Dokud vy, psychologové a lékaři, radikálně nevymažete ze svých hlav zbytky představ z doby Descarta, nepomůže vám analytika pobytu ani v nejmenším." Z tohoto motto pro nás plyne, že by naše tázání nemělo ztrácet ze zřetele kartezianismus, který se do našich pokusů zamyslet se vkrádá na základě samozřejmosti, s jakou se stal součástí našeho přirozeného světa.

Fenomenologie svůj smysl spatřuje v radikálním tázání. Tzv. vědecké otázky jsou naproti tomu v jistém smyslu již zodpovězeny, protože ve vědě se setkáváme se střízlivostí postupu, který se pohybuje již v předem vymezeném prostoru - shromažďují se určitá data, z nichž se potom v přehledných krocích, logicky nutně jdoucích po sobě, dospěje k výsledkům, které jsou ve faktech takřka již obsaženy. Fenomenologie není možná tam, kde panuje takováto střízlivost. Věda má sice k fenomenologii blízko, když otevírá nové prostory pro výzkumy, sama je však především výzkumem a otevíráním, ke kterému v ní dochází, se týká spíše otázky jejího založení a odkrytí jejích možností. Její technický provoz je však vůči tomuto odkrývání do značné míry sekundární.

Proto snad, když se rozhlédneme, abychom spatřili, co ví o lidské animalitě věda, setkáme se např. s takovým typem výzkumu, který srovnává EEG nebo pozorovatelné chování zvířat a člověka a dospívá k závěru, že zvíře a člověk jsou si v něčem příbuzní, že mají společné a diferencující znaky. Není potřeba dokazovat, že to, co je zde srovnáváno, zvíře a člověk, je vzato jako samozřejmé a že tudíž má tento přístup k radikální otázce daleko.

Ale i mimo přírodní vědu, ve filosofické antropologii, nalézáme

života jakožto něčemu instinktivnímu považujeme za běžné karteziánské pojetí, které předpokládá, že po vyřazení reflexe, cogitatio, začneme žít bez distance, automaticky, instinktivně. Původ zapuštěnosti do "bezprostřední souvislosti života" je podle nás v "tuttově pojetí podán příliš povrchně.

Fokus objasnit původ a strukturu "zapuštěnosti" podává Erwin Straus ve stati "Psychiatrie a filosofie". Jeho analýzy jsou pro nás důležité především proto, že pojem animality Straus považuje pro založení psychopatologie za nezbytnou. Podle Strause však na základě Heideggerovy fundamentální ontologie není možné rozvinout plodnou regionální ontologii pro medicínu a psychiatrii. Animalita, která je nezbytným východiskem pro porozumění nemoci, je v ní nejen přehlížena, ale její analýzy přírody dokonce adekvátní regionální ontologii animality vylučují. Pokud tato Strausova kritika platí, musí se vztahovat i na Bossův "Grundriss der Medizin", v němž je právě uskutečněn pokus výsledky "Sein und Zeit" reinterpretované na základě tzv. "pozdního Heideggera" učinit východiskem pro porozumění patologickým fenoménům.

V souvislosti s Heideggerovými analýzami života Straus ukazuje, že příroda je to, co člověka nese a ohrožuje jakožto moc. Příroda tedy není něčím, co se jen vyskytuje nebo co je po ruce, ale co je základem, který trvá, který nepoukazuje k něčemu dalšímu a o který se

V souvislosti s Heideggerovými analýzami života Straus ukazuje, že příroda je to, co člověka nese a ohrožuje jakožto moc. Příroda tedy není něčím, co se jen vyskytuje nebo co je po ruce, ale co je základem, který trvá, který nepoukazuje k něčemu dalšímu a o který se

třístí každá otázka "k čemu". Tyto úvahy, které jsou namířeny proti analýzám života v "Sein und Zeit" však nevědomky parafrázuji formu-
lace pozdního Heideggera.

Straus analyzuje hlavně tzv. animální prาสituaci, kterou rozumí vztah živé bytosti ke světu uskutečňovaný v "napřimení". Zatímco Husserl se pokouší animálie a psychologické vědomí založit ve vědomí transcendentálním a "zde" chápe jako pradam absolutního vědomí, po-
jímá Straus moje "zde" jako sebepotvrzování vůči tomu, co je vzhledem ke mně jiné, vůči ALLON, tedy ne vůči bližnímu nebo jednotlivých věcí. Existování Straus chápe jako povstání ze základů, z ALLON, z něhož se vydělujeme a přitom k němu stále patříme ; vyděluje se z něho také náš bližní a oba se napřimení nacházíme vůči ALLON, vzhledem ke světu. Podle Strause jsme součástí světa, patříme ke světu, nikoliv svět k nám. Můj bližní se pohybuje vůči ALLON a vůči mně. Mohu na něho zavolat, přilá-
kat ho a on mi buď vyjde vstříc anebo prchne. Tam, kde neexistuje láká-
ní a následování, tam, kde nedostávám odpověď, tam se setkáváme s neži-
vou přírodou. Uvedené napřimení, jímž se vydělujeme z ALLON, není odvo-
ditelné z lokomoce ; napřimení končí ve vzpřímeném stání, končí takří-
kajíc v sobě samém, nedosahuje nějakého cíle, jako je tomu v lokomočním
pohybu. V napřimení neztrácíme vztah k tomu, z čeho jsme se vydělili,
protože jakožto vzpřímení jsme také "dole". Vůči "dole", vůči základu
se musíme vztyčení držet. Zakoušíme tak neustále tíži, i když získává-
me pohled do dálky.

V animální prาสituaci lze podle Strause zjistit celou řadu cha-
rakteristik, které tvoří normu pro lidské chování. V napřimení proti
tíži se konstituuje vztah já-ALLON. Náležíme k ALLON a přece se od něho
odpoutáváme : jsme spolu v naproti. Tento vztah objasňuje mnohost smyslo-
vých modalit, kterými míříme k ALLON. To, co se v nich ukazuje, se uka-
zuje jako totéž /např. stůl vidím před sebou jako týž, o který se opí-
rám/. A právě tak jsou jednotlivé fragmentární zkušenosti jdoucí po so-
bě sjednoceny ve zkušenosti o témže předmětu na základě našeho prapůvod-
ního zaměření k ALLON. Dalším důležitým prvkem normy lidského chování
je, že v napřimení se konstituuje moje zde vůči mnoha tam. Hranice vů-
či ALLON jsou přitom posunovatelné. Vidíme to v nemoci, kdy nás ALLON
přepadá a přemáhá. Vztah pohyblivé bytosti k ALLON je podle Strause

4

vztahem části k obklopujícímu celku. V napřimení pociťujeme ALLON v jeho nosnosti, jsme tím ohroženi a přece v něm bezpečni, proto se vůči němu musíme neustále potvrzovat, protože náš vztah k němu není vztahem neutrálním. Vůči ALLON se distancujeme a uchopujeme řád předmětnosti a řád našeho chování současně.

Postupný rozpad animální prasiluace umožňuje porozumět řadě psychopatologických fenoménů. Zakalení vědomí znamená, že se posouvá hranice mezi k ALLON, že počíná kolísat řád předmětnosti, že se již distance vůči ALLON nedaří, že jím jsme ohrožováni. Postupný rozpad animální prasiluace počíná lehkými poruchami temporální inverze, pokračuje stížením rozlišení našeho postavení k ALLON v temporálním ohledu, dále se nedaří jednotlivé pohledy spatřit jako sjednocené týž předmětem, a tak se ruší stabilita viditelných věcí. Nakonec nelze určit vlastní pozici vzhledem k okolí.

Zakusit animálnost naší situace jakožto těch, kteří jsou vzpřímeni a neustále se k ALLON vztahují, je možné v řadě fenoménů. Jsou to podle Strause bolest, horečka, která nás přepadá, kterou v sobě odkrýváme jako cizí sílu, nemoc, která nás přemáhá, závrať, které podléháme. Analýzy těchto fenoménů jsou však vedeny pojetím ALLON, které je příliš zatíženo orientací na smyslovost. Vždyť Straus píše: "To, co já a ty společně vidíme, je vzhledem k nám oběma, vzhledem ke každému z nás něčím jiným. Tak to musí být; neboť jenom něco třetího, které je přístupné jak tobě, tak mně a přece je ode mne a od tebe odděleno, co stojí vůči nám oběma naproti, může pro nás být něčím společným."

Straus pojímá vydělování i doléhání toho, z čeho jsme se vydělili, příliš předmětně, totiž podle modelu vydělení hroudy ze země, která pak stojí v distanci vůči tomu, z čeho se vydělila. Než se pokusíme o adekvátnější pojetí, chtěli bychom ukázat, že Straus zahlédl více, než byl s to svým pojmovým vybavením zachytit. Nejdříve se však obrátíme k analýzám Bossovým.

V poslední své knize "Es träumte mir vergangene Nacht..." Boss uvádí též analýzu setkání se psem: Pes na nás sice nikdy nepromlouvá, avšak sleduje naše kroky, s radostným štěkotem nám běží vstříc, vykonává naše rozkazy atd. Boss podobně jako Straus předpokládá nějaký způsob, kterým se zvíře vztahuje ke svému okolí, protože jinak by nemohlo rea-

lizovat uvedená chování. Zůstane však navždy naším dohadem, jak se zvířeti jevíme, protože neexistuje společný jazyk, kterým bychom se dorozuměli. Přece však můžeme o zvířeti říci, že vzhledem k člověku, který disponuje mnoha způsoby svobodného chování, redukuje se chování zvířete na jediný modus. Zvíře je podle Bossa nesvobodné, je instinktivně vázáno k tomu, co se ho dotýká, je to privativní způsob svobodného chování člověka - nesvobodné vztahování se.

Proto říkáme o bytosti, která se chová nesvobodně, že se chováním blíží ke zvířeti. Takové chování vůči potkávanému nazýváme propadlost. Žijeme totiž napjati mezi dvěma základními možnostmi, kterými jsme : mezi svobodným vztahováním se k věcem a propadlostí. Jak ale pochopit propadlost ? Znamená jenom privativní způsob existence svobody, je to jen negativní způsob vystávání otevřenosti ? Nebyl by pak svobodný vztah u Bossa pojat tradičně jako transformovaná, kanalizovaná, popř. překonaná animalita, a nebyla by pak propadlost obdobou návratu v darwinovském žebříčku ?

Boss pokračuje v rozboru psa z hlediska Heideggerových úvah o věci jak je nalézáme v přednášce "Das Ding" : Pes a jeho čtyři pohybující se nohy poukazují k zemi, která ho nese a současně vystavuje jas slunce a temnotě noci. Vítr a déšť z mraků zprostředkovávají dotek nebes. Život psa poukazuje i na božské, které umožňuje vzcházení všeho živého z lůna přírody. V tomto smyslu pes usebírá : svázanost země, svobodu člověka, otevřenost nebes a to, co nad tím vším co jest, vládne.

Tato analýza sice umožňuje spatřit naši začleněnost do "universa", ale pokud jde o konkrétní otázku po animalitě, stěží zde nalezneme něco dalšího. Zjistíme nanejvýš, že vztah psa k zemi je jiný než je vztah kamene a že lidské chování je pochopeno jako mající v možnosti svobodu. Když ale zpětně pochopíme animalitu člověka jako možnost nesvobody, vymezujeme ji jako privaci svobody. To pak ale znamená, že i anémálnost zvířete chápeme ze svobody a sice ze svobody člověka, že ji vymezíme jako privaci svobody. Zvíře je potom spatřeno vzhledem k člověku jako nesvobodné, tím je ale otázka animality subjektivizována, stává se otázkou odlišení zvířete a člověka.

Když tedy shledáváme nedostatečnost Bossových úvah na základě subjektivizace otázky po animalitě, 1/ chtěli bychom se vrátit ke Strauss-

vým rozborům a pokusit se směrem, kterým vyšel, pokračovat dále tak, abychom překonali jak smyslovou orientaci Strausovu, tak subjektivizaci Bossovu. Jako východisko volíme fenomén závratí, ve kterém se podle Strause ohlašuje ALLON.

První naše otázka zní : ohlašuje se v závratí jenom ALLON pojaté jako obklopující a viditelné ? Podle našeho názoru nás v závratí nepřepadá to, co jsme předtím měli v distanci před sebou, ale v tomto přepadání se ohlašuje NE jakožto nemožnost dělat to, co dříve /a tak je tomu i v NE-bezpečí, v NE-moci/. Ale říci : "Nemůžeme již dělat to, co dříve" je nepřesné, protože v závratí nezakoušíme nedostatek možností, které k nám patřily ještě před chvílí jako možné, ale zakoušíme, že teď již nemůžeme dělat vůbec nic. Zakoušíme v tomto smyslu absolutní NE. Zem, která se ozývá v závratí, když se nemůžeme ničeho zachytit, není smyslově přítomná země, kterou hledáme alespoň pohledem /a pokud se takto podaří závrat odvrátit, ještě nespatřujeme ono NE, ale přemáháme ho z něčeho, co je vůči němu odvozené/. Je to země jako moc, o které se zmiňuje Straus v poznámce o přírodě. V závratí nezakoušíme ztrátu půdy pod nohama ve smyslu země, ze které povstáváme, po které se pohybujeme, ale zakoušíme NE, zakoušíme, že již NE-stojíme. Konfrontujeme se s NE, z něhož všechny dílčí negativy čerpají svůj smysl. 2/

Se Strausovým pojetím vydělení z ALLON a protipostavením vůči němu tedy nevystačíme. Vydělení je podle Strause vydělením části z celku, část se pak nepřestává k celku vztahovat ; Straus vydělování chápe jako vztah jsoucna ke jsoucnu. Podle nás se v závratí nejedná primárně o destrukci vztahu já-ALLON, protože pochopíme-li vydělování jako vydělování z nediferencovaného základu, který není jsoucnem, pak vztyčení a napětí, které ve fenoménu závratí spatřuje Straus, je možné teprve na tomto pozadí prapůvodního vydělení v ontologickém smyslu. Ve zkušenosti závratě zahlédáme právě tuto odkázanost na temný nediferencovaný prazáklad, odkázanost k prapůvodní temnotě, kterou nelze jednoduše spatřit naproti, vůči které se nelze postavit a vztyčit.

Před časem se zde jeden z nás pokusil podat výklad těla jako tělesnění, jako rysu otevřenosti, jako extatického bytí jsoucna, které nazýváme tělem, a pokusil se tak anulovat výtku, vznášenou vůči "Sein und Zeit". Nyní lze ale lépe pochopit onu námitku, že v tomto spise

7

není rozpracována otázka těla, ačkoliv je její význam základní. Možná, že nespokojenost kritiků s pouhými Heideggerovými zmínkami o tělesnosti vyrůstá ze zkušenosti s NE, které se ohlašuje jako odkázanost na temný prazáklad, který není v "Sein und Zeit" tematizován - nehledě na to, že sami tito kritici tělesnost pochopili karteziánsky. Temný prazáklad se ohlašuje v tělesných možnostech, které nepatří do oblasti ontické svobody, které nelze zvolit mezi jinými, které lze jenom převzít.

Animalitu tedy chápeme pozitivně - ne jako újmu, ale jako odkázanost k temnému prazákladu. Pak ale nemůžeme animalitu ztotožnit s patologičností ve smyslu rovnítka mezi propadlostí a nemocí. V nemoci se setkáváme s druhou stránkou života. Nemocný se může proměnit v jiného člověka, pokud se otevře tomu, co se jako moc v nemoci ohlašuje.

Abychom poukázali, že naše úvahy nejsou jen filosofické, upozorňujeme na Tellenbachovy analýzy v jeho knize o melancholii, kde tzv. ENDON považuje za skrytý základ autentické možnosti být, kterou lze uchopit jen ze vztahu skrytosti a neskrytosti. V tomto pojetí se např. celá problematika dědičnosti fenomenologicky jeví jako setkání s oblastí toho, co "je nám dáno", s tím, co lze jen přijmout, co odkazuje na skrytost, temný prazáklad.

Naše úvahy mají též význam psychotherapeutický, neboť cílem psychotherapie je přece také umožnit nemocnému přijetí toho, co k němu patří, ačkoliv si to nezvolil. Znamená to pojmout nemoc, propadlost atd. pozitivně.

Uvedeme ještě jako další příklad fenomény úzkosti a agrese. Boss ve svém rozboru úzkosti vychází z otázky, jak zrušit každodenní úzkostlivost. Řešení nalézá ve zkušenosti lásky, zkušenosti bezprostředního patření k nosnému a neotřesitelnému základu. Úzkost, která se nám běžně ohlašuje, nemůže pak být vyložena běžně psychologicky, tj. dle novověké psychologie subjektivisticky, nýbrž je potřeba se otevřít bytostnému určení úzkosti - teprve taková zkušenost umožní setkat se s dimenzí svobody. Úzkost pak není protiváhou lásky, protože všechny psychologické úzkostnosti rozbíjí a otevírá cestu lásky k tomu, co je bezhraničné, co skrývá všechno a o čem není možné říci, že jenom "jest". V Bossově "Grundrissu" nalézáme pasáže o skrytosti o sobě : Lidské bytí jako vystávání otevřenosti, tj. osvětlené oblasti, v níž člověka oslo-

51

vují danosti lidského světa, předpokládá ještě otevřenost o sobě, jako takovou. Jen v takovém otevřenu se může vyskytnout lidská otevřenost. Ale toto otevřeno - světlna - je dle Bossa opět uvolněno ze skrytosti o sobě. Domníváme se, že právě ve zkušenosti závratě nebo těla jako souhrnu nesvobodných možností zakoušíme skrytost o sobě jakožto NE. Z této skrytosti o sobě pak čerpají smysl všechny skrytosti v rámci světla, totiž zatemnění, nejasnost atd. Tzv. "psychické nevědomí" pochází podle Bossa též z této skrytosti o sobě, ta je však v psychologii zpředmětněna.

Jako poslední příklad volíme fenomén agrese. Lorenz předpokládá, že u člověka existuje pud vnitrodruhové agrese o sobě jako pozůstatek boje o zachování druhu. Jelikož tento pud nemá jiný smysl, je vhodné ho odreagovat, jen tak dojdeme klidu a míru. Sport, pronikání do kosmu, soutěživost mají posloužit k tomuto účelu. Domníváme se naproti tomu, že pokud k člověku patří v hlubokém smyslu přibližování se k tomu, co s ním jako jeho možnosti souvisí, pokud je jeho posláním věcem sloužit, agrese nevymizí. Řečeno na příkladě : mladý člověk bude agresivní vždy tehdy, když mu bude bráněno přistoupit /aggredivon, aggredivon/ k možnostem, které k němu patří. Teorie odreagování agresivity, vycházející z hypostaze pudu, slouží potom jako omluva za znemožňování přístupu k vlastním možnostem. Taková omluva není možná, jestliže pojme animalitu tak, jak jsme naznačili, když lidská animalita nebude znamenat chovat se jako zvíře, ale vztahovat se k temnému základu. Agresivita potom nebude tolik stránkou animality, protože otevírá možnosti dne.

Shrňme naše výklady. To, čemu se obvykle říká lidská animalita a co je pochopeno jako ztráta svobody v koncepcích, podle kterých člověk činí člověkem vztahování se ke světlu, chápeme jako vztah, odkázanost k temnému prázdkladu, který není jenom privací světla, který je absolutní temnotou. Člověka činí člověkem tedy ne pouze vztahování se ke světlu, ale i to, že rozumí temnotě, absolutnímu NE. Zkušenost o něm máme v řadě fenoménů : v propadlosti, v závratí, fenoménu těla, bolesti, nemoci, opojení, sexu, bezesném spánku, boji, oběti, setkání se smrtí. Lidskost lidské animality lze tedy pochopit neprivatívním způsobem. Když hovoříme o temnotě, vycházíme z jasnosti dne, ale zkušenost,

9

o které mluvíme, se otevírá tam, kde jasnost mizí, kde zbývá jen temno - v propadlosti mizí reflexe, ale je tu přece vztahování se a sice je tu vztah k temnému základu. Konec svobody v ontickém není koncem lidství, ontická svoboda i nesvoboda jsou možné jen v rámci svobody ontologické. /srov. pozn.1/

Kartezianismus jsme hledali tentokrát přímo ve fenomenologii; jeho překonání spatřujeme v překonání subjektivismu. Otázka po animalitě se totiž ukázala zatížená subjektivním pojetím, schematem "homo animal rationale". Lidská animalita pochopená jako nesvoboda není uchopena adekvátně. Překonání kartezianismus v otázce animality znamená vzít ohled na absolutní NE, temný prázeklad, který se nevymezuje k ničemu jako protějšku. Je k tomu zapotřebí jiného pojetí fenoménu než podává Husserlova transcendentální fenomenologie nebo hermeneutická filosofie Heideggerova.

Mezi názvem a vypracováním našeho tématu vidíme určité napětí, které může být formulováno otázkou, proč celé zkoumané problematice říkat animalita? Vždyť v našich příkladech závratí atd. nenalézáme nic "zvířecího" v obvyklém smyslu. Pokud jsme název "lidská animalita" uchovali, mohli bychom nyní animalitu dát do úvozovek, protože obvyklé schéma "animal rationale" se neprokázalo jako udržitelné. Spíše jsme se dotkli půdy, která je tušena, když se o "animalnosti" běžně hovoří. Vztah k této půdě tvoří smysl toho, co se za animalnost člověka vydává. Jelikož jsme se nezalekli vodítka hned na počátku a hledali fenomény, o které se opírá, mohli jsme název přednášky udržet.

Poznámky

Na základě dodatečných diskusí k předchozímu textu jsme se rozhodli připojit dvě poznámky, které by mohly přispět k větší jasnosti.

1/ /ke str. / Na tomto místě textu není dostatečně jasně řečeno, že u Bossa existuje dvojí pojem svobody. Ontický pojem, z kterého Boss vychází v citovaných analýzách animalnosti, je užší. Svoboda ontická znamená ne-vázanost k potkávanému, animalní chování je potom vázaností

k potkávanému - odpověď je vynucována. Toto pojetí svobody, které pro postižení animalnosti člověka nepostačuje, je zahrnováno do širšího, ontologického pojetí svobody. Z něho vychází Boss v analýze úzkosti /viz str. /.

Na základě našich výkladů, v kterých jsme museli odmítnout separovanou animalitu jako základní vrstvu člověka, nad kterou se nachází vše ostatní, bychom souvislost těchto dvou pojetí svobody charakterizovali takto : i tehdy, když se člověk stane vázaným k potkávanému, když jedná "animalně", vztahuje se ke skrytosti o sobě a v tom tkví jeho ontologická svoboda jakožto "vázanost" k tomu, z čeho všechno jsoucí vzhází. Zatímco Boss o skrytosti o sobě hovoří ve sledu : otevřenost života na světě, světlna, skrytost o sobě, my ve fenoménu závratě shledáváme "zkušenost" odkázanosti k temnému prázkladu bez zprostředkujících kroků.

2/ /ke str. / První přiblížení k fenoménu závratě, jak je podáno v přednášce, bychom chtěli doplnit srovnáním s fenoménem úzkosti. Na str. referujeme o Bossově pojetí úzkosti : otevření se úzkosti, přijetí úzkosti a toho, k čemu odkazuje, tj. k neotřesitelnému základu, umožní překonání jednotlivých úzkostností. "Nic" a "ne", které se ohlašují v úzkosti, mají podle nás jiný ráz než NE závratí, kde nás "to jiné" /ALLOH, , které však chápeme jinak než Straus/ohrožuje a přepadá. Úzkost neseme, úzkostníme se o nás samotné, v úzkosti stojíme před sebou samými, v závratí se ohlašuje "to jiné", závrať nás vytrhne a zbaví nás nás samotných. Závrať i úzkost nás přepadají náhle, ale v úzkosti setrváváme nehybní v tichu a klidu, naproti tomu závrať se nás buď zcela zmocní anebo se jí vymaníme - setrvat v ní nelze.

Absolutní "ne" v "Sein und Zeit" není dostatečně absolutní, jak plyne z východiska tohoto díla, a ani další analýzy úzkosti /"Was ist Metaphysik"/ neukazují NE tak přesvědčivě, neboť jsou to kroky bytostného myšlení, jež vedou k jeho odhalení. Fenomén závratě naproti tomu před nás staví NE absolutnější již v tom smyslu, že není potřeba eruujících kroků. Analýzy úzkosti nacházejí "ne", které je formální /podle Heideggera nám ani jedna věc nic neříká, ocitáme se tedy před absolutním "ne"/, závrať nás však staví před obsahové NE.

Diskuse k přednášce o animalitě

/zkrácený záznam/

Vodňanský : Proč mluvit o úniku před odpovědností u Lorenze. Není to přece sejmутí odpovědnosti.

Rezek : Když vyložíme agresivitu jako projev přírodního pudu, pak je to znásilnění mladých lidí, protože my jim vlastně nedovolujeme jejich možnosti převzít. Tedy nedovolujeme jim, aby se jejich agrese obrátila proti nám.

Vodňanský : Máte na mysli kupříkladu generační konflikt ?

Rezek : Ano

Němec : Agrese je prorážení bariéry, která stojí mezi člověkem a jeho možnostmi.

Patočka : Lorenzův princip odreagování znamená zároveň nevidění určitých možností, které v těch oblastech jsou, běží tedy o apriorní interpretování z nějakých předem připravených hledisek.

Bednář : Celá přednáška stojí na tvrzení, že temný základ není privací, ale absolutním fenoménem, že totiž nestojí na něčem jiném. Fenomén je ten jev, který nám umožňuje to temné vidět. Přednáška spočívá na karteziánské dualitě právě toho jasu a tmy. Přístup by měl být od Heideggerovy upadlosti a nevlastního bytí.

Patočka : Protiklad noci a dne - o tom soudí Bednář, že je čerpán z karteziánského dualismu a to tedy by musela být transpozice res cogitans a res extensa. Res extensa je ale klasickým příkladem dne. Tam se aplikuje vše, co patří do oblasti ideje jasné a zřetelné. Je to doména evidence. To tedy asi není správná cesta. K Strausovi : Strausův pojem ALLON, to je ale ALLON ve zvláštním smyslu, ke kterému zároveň patříme, z kterého se vydělujeme, ale v němž současně zůstáváme. Vzpomeňme na Husserlovy analýzy z pozdní doby, kde překonává pojem senzuačního data oproti klasickému senzualismu a nahraňuje ho "afekcí". Tento fenomén spočívá v tom, že bytost se vyčleňuje tak dalece, že se staví proti tak, že ještě nemá před sebou senzuační kvalitu, ale začíná zde ta vztyčenost,

protipostavení toho, na co je působeno. Takže zde se Straus, ačkoliv vypadá jako "naturalista", naprosto shoduje s "idealistou" Husserlem. Rezek ale myslel na fenomén, který dělá z člověka bytost celou, co člověka jako život charakterizuje fundamentálně jako individuum. Vztahovat se k sobě jako celku, to znamená vztahovat se k sobě jako ke konečné bytosti. Novinka po fenomenologické stránce je interpretace této dimenze předběhu a absolutního NE jakožto nikoliv pouhého nic, nýbrž jako temného základu atd. Zde se Rezek odvolává a jde do jisté míry s analýzou Strausovou, totiž pojetí vydělení z něčeho, vydělení se z něčeho společného. A pak interpretace temného základu nikoli jako že se dá zjasnit, nýbrž který je temnota sama v sobě, kam my, jako bytosti jasu normálně nedosahujeme, jen v takovém způsobu jako je ten předběh, jako třeba je smrt v našem životě. Té se buď vyhýbáme nebo se na ni můžeme podívat, nebo se jí postavíme tváří tvář. Za určitých okolností se stává tato serie fenoménů naléhavou. Sem patří ta závrať a podobná otřesení založení v tom jasném. Jak je to fenomenologicky? Od Heideggera v Sein und Zeit vycházejí ty myšlenky, že předběh nám ukazuje to nic. Nic je zde. Podobně také v Einführung in die Metaphysik. Zde se dotýkáme něčeho, co patří k principiálním otázkám fenomenologie. Fenomenologie chce zůstat ve fenoménech, u fenoménů, aby nám ukázaly samy, co je. To je poslední pramen všeho našeho vědění o věcech. Husserl interpretoval tento požadavek jako požadavek zachycení toho, co je dáno v našem životě, a to soustředěním, reflexí. V tomto bodě vidíme, že to nepostačí. Zde vidíme, že to nejde. Zde je potřeba překročení toho, co je dáno. Ale pak se ptáme, kam až touto cestou dospějeme, nebo kam s tím dojdeme. Zde je problém interpretace serie fenoménů z hlediska Sein und Zeit a z hlediska tohoto Nichtung, absolutního NE, které je v základě celého našeho života. Rezek s Finkem říkají, že je zde třeba jít dál. Elementární skutečnost a zkušenost, na kterou poukazují fenomenologové jako Becker - neexistuje jen existence, ale také něco, čím jsme nesení, co nemá jen způsob toho sebevztahu, ale přitom to není pouhý výskyt. Tam, kde opustíme půdu reflexivního zachycení, tam jsme na půdě výkladu a ten výklad nemusí být jen hypotézou, ale výklad sám je zase také fenomén, protože podstata života člověka je také sebevýklad. Bylo by možné dát otázku, zda jsme zde ještě stále na půdě fenoménu. Myslím, že jsou pro to presumce.

Blažek : Myslí se něco jako illusion dějá vu ? /Odkaz na Cassirera a Herdera./ Aby se k tomuhle dospělo, je třeba upsat se fenomenologii, vstoupit do její řehole ? Je to možná tak, že u jiných myslitelů, kteří se strefili, jde jenom o šťastně vyhmátnuté polopravdy ? Snad je třeba získat jakýsi jednotný úhel, jednotný základ pro fenomenologii.

Němec : Bylo by možno říci, že takových fenomenologických postřehů je nejvíce už u Aristotela.

Patočka : Fenomenologie, jako každý filosofický směr, se jinak jeví zevnitř a jinak zvenčí a je těžko říci, co je zde skutečností. Zvenku se fenomenologie jeví jako jeden směr vedle jiných. Zevnitř se však domnívají fenomenologové, že fenomenologie je něco, co je vlastní filosofií vůbec, že je to způsob, jak filosofie vždy postupovala, a že filosofie byla vždy odkázána nikoli pouze myslet, konstruovat z principů, nýbrž že je třeba něco vidět. A to je třeba dělat metodicky. To fenomenologie neobjevila, už Aristoteles mluvil o ideovém pohledu, bez něhož to nemá smysl. Že se Cassirer nenazývá fenomenologem, to nic neznamena. Filosofie symbolických ferem, to je jedinečný pokus o vysvětlení mýtu. Logická zkoumání jsou diskusí s moderní linií kritického empirismu a pozitivismu v psychologii atd. Fenomenologie je směr, který se snaží jistý styl a rys filosofie vůbec vyzdvihnout a metodicky zpracovat.

Sousedík : U Descarta je res cogitans a res extensa a obě jsou ve světle. Ale člověk je spojení obou. Díky tomuto spojení dochází k objevení konfučních idejí v našem duchu. Toto pásmo konfuze pochází přece z těla, z mozku. Proto poznámka Bednáře není bezcenná. Rezkovy myšlenky to připomínají. Jistěže to nepřipomíná Aristotela, kde takový dualismus je vyloučen. Ty fenomény je třeba ukázat. Já je nevidím.

Rezek : To je nejsmysluplnější přístup k fenomenologii. Je třeba ukázat. Všechny konfuze idejí jsou privace, nedostatek světla. Pokud se ukáže, že máme pravdu, tak by veškerá konfučnost byla odvozena z něčeho hlubšího. Tedy provedme analýzu závratí. O temnotě můžeme hovořit, ale můžeme ji také zakusit. Ze světla nevycházím tehdy, když před tou temnotou stojím.

Bednář : To je ale jen tvrzení.

Němec : Pokud mluvíme z hlediska světla o tmě, tak musíme sami vykonat určitou cestu, Zkušenost, kterou nám poskytne tento dotyk, můžeme vykonat jen my sami.

Rezek : Jinými slovy : Husserlova fenomenologie je taková, že se nezamýšlí nad fenomenalitou. Proto není dost spekulativní. Ten můj výklad je spekulativní. Na smrt a boj se nelze podívat, jen jimi procházet.

Patočka : Na to, co Rezek říká, by bylo možno se tázat : neznamená to potom, že takováhle spekulativní preambule má charakter hypotetické konstrukce ? Pak jsme mimo fenomenologii. A je otázka, zda to absolutní NE je fenomén. Kupříkladu smrt a v ní daná absolutní negativita se nemůže stát něčím přítomným, co mohu prožít. To je jasné. Ale znamená to, že neexistuje fenomén smrti a absolutní negativity ? Je jasné, že existuje a že smrt je určitým způsobem přítomna v našem životě. Existuje přítomnost nepřítomného. Zkušenost o naší časovosti a vůbec tyhle základní zkušenosti dělají náš život lidským životem, jsou zkušenostní hranicí reflexe na něco přítomného, daného.

Bednář : Nenamítám nic proti existenci těchto fenoménů, ale proti tvrzení, že to není privace světla. Ale jsou pojetí, která říkají, že tyto fenomény patří ke světlu, a když se k nim stavíme zády, jedná se o animalitu.

Pešková : Rezek podal výklad jako polemiku proti pojetí pobytu. Nebylo by třeba ukázat kontext : pobyt - animalita - smrt, temný prázeklad - bytí, hlavně vztah temný prázeklad - bytí ?

Bednář : Ano, tento vztah nebyl vykázan.

Rezek : Vezměme si bezesný spánek. Mám o něm ponětí až po probuzení, teprve pak o něm mohu mluvit, mít o něm "zkušenost" z hlediska světla. Spánek je v tomto smyslu absolutně temným. Když spím, tak nevím, že nevím.

Bednář : Ten bezesný spánek se nám může ukázat jen jako privace spánku se snem.

Patočka : Pochopitelně, že jako filosof budete klást problém z hlediska jasnosti a logu. Jenže to, co vy uvádíte, to se pohybuje v oblasti mínění, pouhých intencí a ne v oblasti toho, co je realizuje. Nikdo na vás nechce, abyste se proměnil v animal.

Polívka : Chceme-li vysvětlit to temné, nějak je pojmout, vidíme, že jsme to s to pouze privativně. Tma je tam, kde není světlo atd. Logos je to osvětlující, patří do oblasti světla. Jestliže však uvidíme, že

15

to není ono, že tento pohled na to temné není přiměřený, pak jsme právě zahlédli ono absolutní temno a to tímto způsobem. Ale co můžeme ještě dál, než to vidět, pokud jsme s to to vidět ?

Rezek : Asi tak to je. Viz Scheler - když říkáme, že soud není to, soud není to ... obkličujeme něco a to, co zbyde, to je ono.

Patočka : Tak pozor, privace, rovná se zbavenost. U toho Schelera to je cesta postupných negací, vylučují se určité možnosti, aby se podstatné ukázalo samo. K povaze filosofie patří od Platona vidět. Platon v metodice filosofie hovoří o tom, že filosofie se nedá sdělit nikomu, kdo nemá určitý pohled. Je třeba nechat vidět, nevystačí argumentovat. Tam, kde se spoléhá jen na argumentaci, tam je to vždy dvojsmyslné. A vždy vítězí sofista. Jde tedy o ukazování.

39

J. Němec - P. Rezek:

Daseinsanalytické pojetí symptomu

Úvodní slovo P. Rezka:

K dnešní přednášce zvolil jsem úryvek z Bossovy reflexe jeho vlastní životní pouti /in: Psychotherapie in Selbstdarstellungen/:

"... Ovšem před tím jsem se setkal namísto s bohy, s démony. Ale ani jejich působení nebylo nějak špatné, protože teprve od té doby, kdy zasáhli do mého života, vím, že existují. Tito démoni mi způsobili řadu úzkostných stavů, jež se stále navracely a dovedly mne ke strachu o mé bytí. Přepadaly mne vždycky, když po menších nebo větších "záležitostech" se se splachovala záchodu vyřítily do mísy spousty vody. V jediném obrovském víru se samy a všechno, co nalezly, stáhly do hrozné hloubky. Jenom rychlý útěk k matce mohl ukonejšit mou hrůzu z toho, že bych mohl být stržen do temného, neznámého zemského jícnu. Současně mi ale tyto úzkosti v rané, dramatické pronikavosti ukázaly, že jsem byl něčím sám pro sebe a že musím existovat oddělen od všeho, co bylo okolo mne. Naštěstí zaskočila se svou pomocí matka, když jsem se jí svěřil se svou tísní. Řekla mi tehdy: "Člověk je sice skutečně stvořen z prachu země, ale byl mu též přidělen anděl ochránce, který ho po celý život vede vzhůru do nebe. Proto se nemůže to, čím každý je, jen rozpadnout v zemi." Po tomto vysvětlení jsem byl osvobozen od úzkostí a ještě dnes se mi matčina psychotherapie zdá přiměřenější vůči mým obrovským úzkostem než interpretace mého evičného analytika, který v mých spatřil jen symptomy nevědomé obavy z kastrace."

Vážení přítomní,

máme dnes hovořit o daseinsanalytickém pojetí symptomu. Předem bych chtěl upozornit na obtíže, s nimiž jsme se setkali, když jsme připravovali tuto dnešní přednášku, a je to myslím obtíž, kterou budeme sdílet mnozí. Bylo

Daseinsanalýza vznikla na půdě psychoanalytické techniky. Bylo to naznačeno již v úvodním slově P. Fetzka. Ovšem nemnozí z nás mají praktické zkušenosti s psychoanalytickou terapií, resp. prodělali cvičnou analýzu. Přitom ovšem poznatky, které daseinsanalýza prezentuje, jsou poznatky získané právě jen touto původní analytickou technikou. Je tedy pro nás velmi obtížné, abychom se postavili na to místo, kde daseinsanalytik vidí ty fenomény, o kterých mluví. Víme, že daseinsanalýza má historicky dvě fáze, a obě dvě fáze vznikly v nejužším kontaktu s psychoanalýzou. L. Binswanger, nejvýznamnější postava fáze první, byl jeden z prvních Freudových žáků a pravidelně se účastnil kongresů Psychoanalytické společnosti, a taková osobní podrobnost: byl to snad jediný z Freudových přátel, jehož přátelství vytrvalo až do Freudovy smrti - přestože Binswanger šel později svou cestou a mnohé, velmi mnohé z psychoanalytických výkladů nesdílel. M. Boss sám začal přímo jako psychoanalytik. Vlastně do svých čtyřiceti let Boss přijímal, možno říci ortodoxně, psychoanalytickou teorii. Teprve později, po setkání s Binswangerem, a zejména pak, když navázal osobní přátelství s M. Heideggerem, stal se autorem daseinsanalýzy v té formě, o jaké dnes budeme mluvit. To, čeho jsem se hned na počátku dotkl, je tedy problém verifikace daseinsanalytických poznatků. Sám se necítím schopen ze své osobní praxe se právě o těch nejvýznamnějších daseinsanalytických přínosech vyjádřit. Mohu pouze referovat. Osobně mám zkušenosti pouze s krátkodobou psychoterapií aktuálních neurotických konfliktů. Jak víme, psychoanalýza se zaměřuje dlouhodobě na hlubší poruchy osobnosti. Ale pokusil bych se v průběhu celé přednášky, a zejména pak v závěru, o verifikaci daseinsanalytických tvrzení v nějakém jiném smyslu a jiným způsobem, než by to bylo možno provést na základě vlastní terapeutické zkušenosti. Myslím totiž, že verifikace je možná také tak, že pochopíme i takové hnutí, jako je

daseinsanalýza, z určité dějinné situace. A v případě, že bychom v ní našli nějaký silný dějinný motiv, pak bychom vstoupením do situací, kdy tento motiv v dějinách vznikl, mohli získat také jakousi verifikaci daseinsanalytických tvrzení.

Ale nyní přímo k problematice symptomu tak, jak ji máme v názvu přednášky. Víme, co se rozumí symptomem v somatické medicíně. Je to vlastně vnější znak chorobného procesu, na který se terapeut nezaměřuje v první řadě. Jemu jde o to, aby léčil chorobu, chorobný proces, nikoliv nějaký vnější symptom. Jak se chorobné procesy v současné medicíně definují, jak se modelují, na to existuje celá řada schemat. Populární a přímo do běžné mluvy vešlý je např. pojem stresu, který vychází vlastně z biologických představ o jakési biologické rovnováze a už tato představa o biologické rovnováze se na první pohled ukazuje jako ne docela adekvátní pro posuzování lidských nemocí, protože pojem rovnováhy je fyzikální; už pojem biologické rovnováhy je metafora, natož pak když s touto představou pracujeme u člověka. Vůči pojetí symptomu, který by byl vnějším znakem chorobného procesu, psychopatologie ovšem vždycky vykazovala, řekl bych, takovou spontánní rezistenci. V psychopatologii nebylo možno pojmut symptomy takto vnějšně. Je celá řada psychopatologických poruch, typických právě pro celou oblast psychopatologie, kdy samy symptomy jsou identické s poruchou. Proto také, když v psychopatologii a psychoterapii mluvíme o symptomech, snažíme se, aby se terapie dotýkala přímo symptomů samotných. Ne že by se i v psychopatologii nevyskytovaly představy o nějakém chorobném procesu, který stojí za symptomy. Moderní psychopatologie je takových představ plná, ale nikdy symptom v práci psychiatra nebo psychoterapeuta nemůže stát takto vnějšně. A jestliže Freud přišel s objevem smyslu symptomu, tak vlastně vyhověl požadavku, který s sebou psychopatologie nesla vždy. Revolučnost Freudova objevu je v tom, řečeno Freudovými slovy, že symptom,

psychopatologický symptom souvisí se zážitky nemocného. A jestliže se podaří, aby terapeut a postupně i pacient nahlédli souvislost mezi zážitky pacienta a mezi symptomy, tak je vykonáno to nejdůležitější pro uzdravení. Je ovšem pravda, že Freud nesetřval u tohoto, asi nejvýznamnějšího svého objevu na poli, na pojmové rovině srozumitelných souvislostí, na které jediné je možno mluvit o smyslu symptomu. Freudovy výklady jsou obemknuty tuhým naturalistickým rámcem. Srozumitelnost symptomu z hlediska osobní historie pacienta se postupně u Freuda převádí na představy, které jsou neméně fyzikalistické, než metodologické představy somatické medicíny. Hydraulické schéma libida, představa pudových kvant, psychických instancí a jejich vzájemného vyvažování, to všechno jsou obrazy, které jsou vzaty dokonce z oblasti neživé přírody. Od samého počátku byly tyto představy kritizovány celou řadou autorů nejrůznějšího zaměření, např. velmi záhy Jasperem a později ve dvacátých a třicátých letech vznikla celá škola, která se pokusila zbavit fyzikalistických představ v psychoanalýze a nahradit je představami personalistickými, nebo také /jak si potom tato škola začala říkat/ představami antropologickými. Významná jména tohoto směru: do jisté míry sem patří také Binswanger, ale jiné významné postavy jsou Gebstattel, Straus nebo Viktor von Weizsäcker. Přinesli velmi mnoho, v detailu a někdy i v celkových koncepcích, ale nepodařilo se jim korekturu psychoanalýzy provést na tom poli, kde by bylo třeba. Ačkoliv se jim podařilo pojmově zachytit osobnost pacienta a vztah pacienta a terapeuta v globálnějších pojmech, bližších lidské realitě, než je tomu u Freuda a jeho ortodoxních žáků, žádný z těchto autorů nedovedl filosoficky přesvědčivě vysvětlit, jak je možné, že osoba je odkázána na svět. Tím předjímáme daseinsanalytické postavení celé problematiky. Představa o osobě, a někdy dokonce přímo o subjektu, jak říká např. Viktor von Weizsäcker, trčí a

prozrazuje v podstatě karteziánský původ i této personalistické medicíny a psychoterapie. Naznačili jsme, že daseinsanalýza Bossova přistupuje k celé problematice mnohem radikálněji. Ukážeme si na příkladu tří poruch, jejichž výklad podal, v čem se liší psychoanalytický a daseinsanalytický přístup.

Freud tvrdí, že nejpřesvědčivější jsou výsledky psychoanalýzy u neurozy hysterické a obsedantní. V řadě Freudových textů se setkáme s tímto tvrzením. A skutečně, Freud se mohl vykázat pronikavými terapeutickými výsledky. Jenom velice stručně se tu zmíníme, jsou to většinou obecně známé věci, o psychoanalytickém výkladu vzniku symptomu u hysterické a obsedantní neurozy a později také tzv. orgánové neurozy. To by byly tři typy poruch, na kterých bychom chtěli výklad demonstrovat. Jenom telegraficky o východisku psychoanalytických interpretací. Neuroza vzniká, podle Freuda, vytěsněním původního psychického obsahu, který byl pro pacienta nesnesitelný, neúnosný, spojený s příliš velkou úzkostí a nyní, v hysterii, dochází k tvorbě symptomu jako ekvivalentu vytěsněného obsahu. Mezi symptomem /u hysterie je to symptom, který se týká oblasti lidské motoriky nebo senzitivní inervace - běží o hysterické poruchy hybnosti nebo hysterické poruchy citlivosti/ a původním obsahem, situací, ve které se pacient nacházel a kterou nemohl nijak zvládnout, existuje určitý zákonitý vztah. Psychoanalýza se pokusila tento vztah pochopit jako vztah symbolizace. To nám trochu připomíná psychologické výklady výrazu emocí. Nelze se tu pouštět příliš daleko v této psychologické problematice. Zhruba jde o to, že podobně jako tam, kde nemůžeme najít srozumitelnou souvislost mezi výrazem emoce a emocí samou, a jsme nuceni postulovat jakési k sobě vnější, k sobě se příkládající veličiny, podobně i v psychoanalytickém výkladu stejně vnějším způsobem je chápána symbolizace původního prožitku ve vnějším symptomu. Jak můžeme zdůvodnit toto svoje tvrzení? V psychologii

emocí to lze vyložit asi takto: Proč je tu vztah mezi výrazem emocí a emocí vnější? poněvadž máme-li ji pochopit z hlediska teorie výrazu, musíme postulovat jakési médium, něco neutrálního jednak vůči emoci, jednak vůči výrazu emoce. Prostřednictvím tohoto média se výraz emoce manifestuje. Teoretický výklad je asi tento: niterný fakt emoce - neutrální médium - výraz. Pojem média je právě vadou celého konceptu. Výraz a emoce si musí být vnější. V psychoanalýze je tomu podobně. Zase te tu na jedné straně pracuje s psychologickými obsahy, na druhé straně s objektivními somatickými projevy. To je k sobě přiloženo opět vnějším způsobem. Daseinsanalýza k celé věci přistupuje úplně jinak. Už k problematice emocí a výrazu emoce se staví docela jiným způsobem. Pro daseinsanalýzu nejde na jedné straně o emoci, na druhé straně o výraz, který by byl nějak zprostředkován, nýbrž to všechno je zároveň. I výraz i pocit, pokud chceme používat těchto termínů, které jsou velmi nešťastné, to vše patří dohromady. Když si vzpomeneme třeba na spory kolem James-Langeovy teorie emocí, jestli je prius pocit anebo prožitek somatických změn, tak z tohoto hlediska se to ukazuje jako naprosto špatně postavená otázka. To, že pláču a mám smutek, patří nerozlučně dohromady. City mám, a tělesním se, jak říká daseinsanalýza, úplně jednotně. Není zde žádného média, ve kterém by se city obrazy, nýbrž to všechno je jediným aktem, který je vždycky zaměřen k něčemu, s čím se člověk setkává ve světě. Pokud jde o obsedantní neurózu, tam přišel Freud s tím, že podivné rituály a úporné myšlenky, které tolik zaměstnávají obsedantní pacienty, se dají pochopit tak, že to všechno vyplývá z nějaké původní situace, v níž se pacient ocitl, kdy prožil třeba nějakou hlubokou úzkost, a pak vytěsnil emocionální stránku zážitku a připojil ji k něčemu jinému. Tím ji jaksi oddělil, aby ji zvládl - ovšem neúspěšně, protože vytvořil neurotický symptom. Počítá se tedy např. s oddělením afektu od

vjemu motorické aktivity; opět tedy s něčím, co, jak jsme si řekli, pro *daseinsanalýzu*, která chce být právě fenoménům tak, jak se skutečně ukazují, je z jejího hlediska teoretickou konstrukcí, která nemá oporu ve skutečnosti. Obsedantní neurotik ovšem rituály, obrany dělá až sekundárně, původní je nutkavá myšlenka, zatížená třeba nějakou fobií. Je to tedy především v oblasti myšlení. Na rozdíl od hysterie, kde se symptomy realizují především v tom, jak se tělo ukazuje, v obsedantní neuróze je to skrytější, tam vidíme vlastně pouze rituály a o obsedantních myšlenkách nás informuje pacient sám.

A konečně třetí typ poruch, který rozebral ne tolik Freud, ale hlavně jeho žáci, jsou tzv. orgánové neurózy, kterými se zabývá obor, běžně nazývaný psychosomatika. Orgánové neurózy jsou poruchy, jak se říká bez organického patologického nálezu, poruchy funkční, které se mohou dotýkat celé řady orgánů, buď vnitřních, nebo třeba hlasových, řečových atd. Psychoanalytici se opět pokusili u orgánových neuróz najít nějakou zákonitou souvislost mezi určitými zkušenostmi a emocemi pacienta a mezi tím, že se konflikt manifestuje právě v tom určitém orgánu. Některé tyto výklady se silně přibližují fantastice. V souvislosti se základním Freudovým vodítkem, kterým je sexualita, se tady hledaly někdy dost krkolomné výklady, proč určitý orgán musel v konfliktní situaci onemocnět, přičemž se předpokládala transformace představ, které se nějak vztahují k lidské sexualitě. *Daseinsanalýza* se zaše takto dívat nemůže a snad právě u psychosomatických poruch či tzv. orgánových neuróz nám vysvětlí novum *daseinsanalýzy* nejjasněji.

Co především *daseinsanalýza* kritizuje? Především - což odpovídá naší původní zkušenosti před tím, než se seznámíme se všemi těmi vědeckými výklady - nemůže chápat orgán jako něco odděleného. Jestliže člověk je skutečně vztahem ke světu, vztahem k bytostem a věcem, a naniž

se ve světě setkává, pak hovořit o nějakém odděleném orgánu neoprávněně. Všechno v člověku je vztahem, vše je vztaženo ke světu. Tedy orgán v běžném medicínském pojetí, to je abstrakce, to je něco vytrženého ze souvislostí. Orgán není nic bez své funkce a ta se nějak vztahuje ke světu. Zažívání, tedy přijímání potravy, její rozkousání, nstrávení v ústech, její polknutí, všechny jednotlivé fáze procesu a zpracování živin a vyvržení zbytku /nebo třeba také jeho podržení při poruše, obstipaci/, to vše musíme chápat jako způsob, jak je člověk na světě. Orgán svou funkcí ukazuje, že je na světě a na nějakou jeho stránku specificky zaměřen. A z tohoto hlediska nemůže caseinsanalýza interpretovat vztah mezi osobními zkušenostmi pacientů, který všichni uznáváme, a mezi tvorbou orgánového příznaku jako něco, co by probíhalo v rámci organismu samotného /řekli jsme si, že to by byla abstrakce/. Ve skutečnosti vznik takového symptomu možno pochopit jedině z vazby na svět, jak se pacient specificky staví k určitým možnostem, které jsou mu otevřeny tím, že je tělesně tak, že může takový vztah ke světu zaujmout. Jak se staví k tomu, že musí ze světa přijímat potravu, nebo že dýchá /což je problém astmatu, k němuž má Boss velmi důležité poznámky; proč je pro určitého pacienta právě dýchání tak obtížné?/ A samozřejmě k tomu nejzákladnějšímu, k schopnosti pohybu, abych se ještě vrátil k hysterické neuroze, k schopnosti dávat něco najevo, třeba mimikou nebo gestikulací. I to je důležité, že se obsedantní pacient vždycky k něčemu vztahuje, ne ke svým představám, ale k tomu, co ze světa vidí; pacient trpící nutkavou neurózou např. se ustavičně musí vracet na své pracoviště a přesvědčovat se, jestli tam zavřel kohoutky. To má své důvody, proč je tak výlučně otevřen právě tomuto výseku skutečnosti. A z tohoto vztahu a z pochopení, jak k tomuto výlučnému vztahu došlo, můžeme jedině

porozumět smyslu symptomu. Toto by tedy byla velice stručně daseinsanalytická korektura psychoanalytických interpretací neurotických symptomů.

Mohli bychom si ji ovšem ukázat i na velmi obtížné otázce psychoterapie psychóz. Omlouvám se odborníkům, protože budu tuto problematiku referovat jistě nedostatečně. Psychoanalýza naznačila i cestu k psychoterapii psychóz. Freud byl zpočátku velmi skeptický, ale potom to byli myslím někteří jeho žáci, kteří ho přesvědčili o tom, že tato cesta by mohla být sňadná. Původní psychoanalytický výklad schizofrenie vychází z toho, že běží o tzv. narcistickou neurózu. Ta vzniká v důsledku určitého vývojového konfliktu a zabrudění, které předchází oidipskou fází, je to tedy jedna z nejranějších zkušeností, kdy dítě ještě ani není schopno vytvořit vztahy k dospělým rodičovským osobám. A poněvadž podle Freuda tato první fáze citového vývoje je charakteristická intenzivním prožíváním svého vlastního těla, tak autistický schizofrenik má později jakoby reprodukovat tuto vývojovou fázi z nejranějšího dětství. Není schopen meziosobních vztahů, není schopen skutečného vztahu ke světu, prožívá svět v autistickém oddělení - a protože se nevyvinulo podle psychoanalýzy jeho ego, nebo je tak slabé, nevyvinulo se dost - mísí představy a sny, skutečnost a fantazii, halucinuje. Zase vidíme, že psychoanalytický výklad vychází, řekl bych imanentně, z abstraktní představy vývoje člověka s nedostatečným uvědoměním toho, jak se ustavičně vztahuje k světu. Daseinsanalytický výklad je jiný. Neodporuje psychoanalýze v tom, že se např. u schizofrenika nevytvoří tzv. přenos /bylo by ovšem třeba říci, jak daseinsanalýza vykládá přenos/. Ale dodává toto: Jestliže schizofrenik halucinuje, jestliže je autistický, pak je to obrana před přílišným zaujetím světem, před tím, že vztahy, ve kterých schizofrenik je, jsou pro něj tak naléhavé, tak

intenzivní, že v nich nedovede obstát, propadá potkávaným věcem, a proto zužuje a odděluje možnosti setkávání se se skutečností, aby se v tomto obrovském náporu úplně nerozpadl. Druhá stránka věci je v tom, že je vnitřně nezralý a nedovede stát vůči potkávaným věcem ve svobodném, zvoleném vztahu. Tyto výklady mají samozřejmě závažné důsledky pro psychoterapeutickou techniku. O tom se ještě zmíním. Zatím bych chtěl něco doplnit o daseinsanalytickém výkladu rozdílu např. mezi hysterickou a psychosomatickou poruchou. Daseinsanalýza zkoumá jednotlivé neurozy /a nemoci vůbec/ z toho hlediska, jaký vztah ke světu je v určité nemoci ohrožen, případně vůbec nepřítomen. Druhé důležité hledisko je, nakolik se narušený vztah ukazuje přímo v tom, jak pacient tělesně na světě je. Narušení se ukazuje třeba velice zjevně - to je právě u hysterických poruch, nebo také skrytě - tak tomu je u poruch psychosomatických. A to souvisí také se způsobem, jak pacient sám sebe vidí. Kde povaha poruchy je pro pacienta zjevnější, tam se i neurotický symptom ukazuje jako bližší, přístupnější. A tam, kde pacient sám je v úplné nejasnosti o tom, jak v tom kterém vztahu na tom se světem je, tam se i tělesná realizace tohoto vztahu projevuje skrytým, nejasným způsobem - tím, že je postižena nějaká ne tak na první pohled zřetelná funkce. To je výklad, který podává Boss ve své knize Psychosomatická medicína a dokumentuje to na celé řadě psychosomatických poruch, které jsou tam rozebrány velmi podrobně včetně pomocných somatických vyšetření.

Daseinsanalýza nezůstala u neuroz a psychóz. Boss se ve své předposlední *Mañnestädorys medicíny* pokusil podat nástin obecné psychologie a možností vytvořit na jejím základě i speciální daseinsanalytickou patologii. Naprosto přitom odmítá lišení na psyché a sóma v moderním medicínském smyslu, tedy na psychiku a organismus. Proto je pro daseinsanalytický přístup naprosto

nerozhodující, jestli třeba u nějaké poruchy toho, jak jsme ve světě prostorově, tzn. máme třeba újmu možnosti pohybu, je zároveň také možno zjistit např. přítomnost infekce v organismu, nebo je-li to porucha, která vznikla dědičně, v důsledku jak se říká genetické chyby.

Naznačili jsme to, když jsme mluvili o výrazu. Daseinsanalýza bere i toto celé najednou. A proto nemá daseinsanalytik žádné problémy, je-li třeba nemoc léčit tak, že budeme likvidovat mikroby, anebo především tak, že necháme v dlouhodobém analytickém vztahu pacienta vyžrávat k uchopování příslušných životních možností ze situací, ve kterých se ocitne. Opojí je pro daseinsanalýzu možné /v psychosomatické medicíně jsou podivuhodné doklady, jak někdy dlouhodobá analýza znamená řešení i takových tzv. somatických potíží, jako je třeba kloubní revmatismus/. Boss na to nemá teoretický, do podrobností jdoucí výklad, ale ze své analytické zkušenosti takové případy uvádí.

Ukazuje se, že je v daleko větším počtu případů potřebné poskytnout pacientovi dlouhodobou možnost, aby v lidském vztahu s terapeutem dozrával, než se to běžně medicína domnívá. Toto dlouhodobé vyžrávání je podle Bosse možné jen při důsledném dodržování zásad psychoanalytické techniky, jak je formuloval Freud. Boss se nepřiklání k různým reformám provádění psychoanalýzy. Je pro to, aby pacient ležel na gauči, analytik seděl za ním, nechával asociovat, vykládal sny - jako řádně vyškolený psychoanalytik. A i když nesdílí s Freudem výklad přenosu jako opakování /ve vztahu k analytikovi/ toho, co pacient prožil ve svých dřívějších vztazích, hlavně taných s rodiči, jeho hodnocení psychoanalytické techniky je naprosto pozitivní. Dovedeme si ovšem představit, že když se indikace psychoterapie v Bossově pojetí podstatně rozšiřuje, jaké by to mělo důsledky po stránce organizační. Analytiků by muselo být velmi mnoho - a materiální náklady na celou medicínu by musely být v roz-

dělení společenského důchodu pojaty úplně jinak. Nyní je ale třeba přejít k věci, která má základnější povahu, než byly příklady z konkrétní medicínské praxe v *daseinsanalýze*. Jaké je vlastně *daseinsanalytické* pojetí nemoci? Boss tuto otázku nikde nepoložil, ale snad to není neoprávněné domýšlení jeho náběhů. Zdá se nám, že je potřeba rozlišovat ontický a ontologický fenomén nemoci. Ať už běží o tzv. objektivně vykazatelnou poruchu organismu vzniklou třeba v důsledku vnějšího zásahu /infekce/, nebo o poruchu endogenní, vyloužitelnou dědičností, v každém případě konstatujeme určitou újmu v možnostech, které normálně člověku přísluší. S takovým pojetím nemoci se vlastně běžně pracuje. Ale jsme právi fenoménu nemoci a terapie až do hloubky, když se na to díváme takto, když takto onticky konstatujeme poměr zdravého /ve smyslu integrovaného/ a nezdravého /ve smyslu dezintegrovaného/? Určité terapeutické zkušenosti ukazují, že je třeba nemoc pojmout hlouběji, že hledisko újmy nestačí. Kdo trpí např. vrozenou vadou a je vlastně spoután a vystaven něčemu, co ho zbavuje možností, může svou závislost až propadlost přijmout. Přímou jako podmínku svého života. Je takový člověk nezdravý? Zkušenosti ukazují, že je skutečně zdravý v pravém slova smyslu. V určitých okrajových případech se dokonce ukazuje, že ten, kdo se nezalekl a nezhroutil, když u něho byla zjištěna nějaká objektivně konstatovatelná újma, nejenom že se přijetím života s touto zabráněnou možností uzdravil jaksi vnitřně, ale že dokonce i objektivní nálezy po nějaké době ukázaly, že porucha už není přítomna. Svého času vyšla ve svorníku *Conditio humana* Erwinu Strausovi k pětasedmdesátinám studie Tři olympijští šampioni. Tam se ukazuje, že někteří pozdější špičkoví sportovci začali trénovat, když měli organické nálezy. Nebo případ, který mi byl vyprávěn: Osoba, kterou znám, měla v mládí jistě ne příliš těžký nález na srdci /šlo o šelesty a extrasystoly/. Jak ale ^{víme},

někdy znamená objevení něčeho takového veliký předěl v životě. U zmíněného člověka došlo však k přijetí tohoto stavu, rozhodl se přesto se s ním vystavit zátěži a po několika letech další vyšetření ukázalo, že organický nálezní zmizel. Snad i vy byste mohli uvést řadu případů, které se tomuto podobají. Proto se nám zdá, že pojetí nemoci, a tedy i pojetí terapie, je nutno prohloubit. V terapii a zejména psychoterapii musí být prvním krokem převzetí symptomu pacientem, převzetí života v situaci, kterou mu symptom ztěžuje. A pak při vystavení se náporu světa ve specificky ohrožených vztazích, které se v nemoci tělesně nebo třeba jen v myšlení nebo ve fantazii projevují, dosáhnout nové otevřenosti. Toto bychom chtěli nazvat ontologickým pojetím nemoci a terapie.

Dalo by se mluvit i o daseinsanalytickém přístupu k některým dnes velmi populárním terapeutickým technikám, např. k tzv. behaviorální či cvičné, discentní psychoterapii. Rozhodně nemůžeme popřít úspěchy, kterých tato terapie dosahuje, přinejmenším jako součást hlubšího, ať už analytického nebo podobného psychoterapeutického postupu. Ale zdá se, že právě daseinsanalýza nám může ukázat, jaké jsou nutné předpoklady takové cvičné léčby. To souvisí s dosud skoro nedotčenou otázkou existenciálního pojmu učení. Učení je možné jen tehdy, jestliže člověk žije v takové struktuře vztahů na světě a ke světu, kdy může k sobě přičítat jak přítomnost, tak i minulost a budoucnost. Dokud třeba v propadnutí nějakému symptomu, v němž se tělesní jeho zabráněný vztah ke světu, je zcela oddán pouhému okamžitému prožívání své poruchy, nemá ani předpoklady, aby se u něho psychoterapie spojila a tělesnými cvičeními. Tato otázka je velmi důležitá např. ve foniatrii. Tam se velice často pokoušíme kombinovat psychoterapii s různými cvičnými metodami, např. redukcí hlasu. Zdá se, že hlasové techniky /založené na principu přeučování/ mají úspěch teprve tehdy, když

psychoterapie došla tak daleko, že pacient je schopen nějak obejmut svou minulost a předjímat svou budoucnost. A na tomto místě jsem se ještě chtěl zastavit u toho, co nám bylo sděleno mottem k našemu dnešnímu výkladu a co také tuto přednášku spojuje s předcházející, totiž u Bossova pojetí animality. Jde o to, zda Boss nepotřebuje v tomto bodě korekturu.

Proběhlo o tom mnoho debat. Jako základní v minulé přednášce vidím to, že člověka nelze vyložit v jeho pobytu na světě pouze z hlediska světla dne, pravdy a porozumění, nýbrž že je nutno ho vyložit právě tak i z ontického dotyku s něčím, co jakékoliv srozumitelností vzdoruje, co je temné, zakryté, ale právě jako zakryté je zdrojem větší jasnosti. P. Rezek to ukázal na symptomu závratí - soudím že přesvědčivě. Závratí není sice zkušenost každého člověka, ale je to zkušenost poměrně častá. V té neodolatelné moci v závratí, v propadání bez nejmenší opory, dokonce s nemožností se nějak alespoň pohledem zachytit, /alespoň v takové meniérské závratí/, vnějšího světa, je myslím fenomén toho, co poutá, co je neodbytné, ukázan velmi dobře. Ale teď běží o to, jaké to má důsledky pro celý problém člověka a medicíny. Mně se zdá, že v Bossově mottu ještě spoluzaznívájí tradiční motivy ducha a těla; na jedné straně se tam hovoří o temném a o tom, co souvisí s defekací, a na druhé straně je tam anděl, který byl člověku dán, aby ho vedl výš a ukázal mu něco jiného. Najdeme u Bossa místa, kde se takto o animalitě hovoří, kde se lidsky animální vidí v tom, že člověk je schopen něčemu propadnout tak, jak vlastně zvíře žije stále /ve svém osvětí, Umwelt/. A protože člověk někdy také takto propadá, je v tom smyslu animální, jako by ve svobodě animální nebyl. Provedme tedy dva kroky. Je to analogická situace, jako když jsme hovořili o újmě. Člověk propadá, chová se pudově, nedokáže se z toho vlastními silami dostat. Co pak znamená svo-

boda? Znamená svoboda, že půjde opačným směrem než vedla cesta, na níž propadl té moci, která ho poutá a strhává? Anebo i tady je třeba vzít zkušenost strhávání jako pozitivní a postavit otázku animality zcela jinak? Vždyť stejně tak může být člověk stržen i myšlenkovou závratí. A pak tedy skutečná svoboda, vzata hlouběji, není nepřítomnost poutání, nepřítomnost oné moci, nýbrž naopak úplné přijetí těch sil, které nás přesahují, a toho, že jsme odkázáni. V minulé přednášce jsme se pokusili ukázat i mimo oblast medicíny některé takové podstatné zkušenosti, které tímto směrem míří. Zmínili jsme se o zkušenosti sexu nebo o oběti jako zvláštním vztahu ke smrti. A na závěr zbývá provést to, co bylo slibováno hned na počátku, totiž pokus o dějinnou verifikaci *daseinsanalýzy* tím, že bychom ji sblížili s určitou tradicí – ne v její pokleslé podobě, nýbrž v jejím původním náhledu. Zasazování do historického kontextu bylo v tomto cyklu prováděno od samého počátku. Pan profesor Patočka mluvil o kritice kartezianismu a o tom, nakolik se Boss skutečně strefuje do kartezianismu, protože to, co Boss jako kartezianismus kritizuje, je spíše jakési ideální schéma než přínos samotného Descarta. To už bylo takové negativní zasazení do tradice, ale zkusme provést něco podobného pozitivně. Lze totiž dosti pozoruhodně sblížit výklad *daseinsanalýzy* s Platónovým náhledem na podstatu terapie v dialogu *Charmidés*. Když tam Platón Sókratovými ústy hovoří o terapii, tak v tom možná není těžiště dialogu. Příležitost, kdy Sókrates chce léčit Charmida, se zdá být jakousi záminkou k tomu, aby se s ním seznámil. Ale přes tento "dvojsmyslný" přístup k problému je tam vystiženo něco, co je pro dějiny medicíny neobyčejně důležité. Přečtete si tu partii, která podává Sókratův náhled. Mluví Krítiás, kromě Charmida druhý Sókratův besedník:

Hochu, zavolej Charmida a řekni mu, že ho chci dovést k lékaři stran té churavosti, na kterou si mi nedávno stěžoval. Ke mně pak pravil: Před krátkým časem mi říkal, že ho jaksi tíží hlava, když ráno vstává. Nuže, co ti brání, abys před ním nedělal, jako bys znal nějaký lék proti bolení hlavy? Nic, odpověděl jsem. Jen ať přijde.

Sokratés pak pokračuje:

...Přece však, když se otázal, zdali znám lék proti bolení hlavy, odpověděl jsem, /.../ že znám.

Co je to, pravil? A já jsem řekl, že je to jisté lupení, ale k tomu léku že patří jakési zařikání; jestliže někdo to zařikání pronáší a zároveň užívá toho léku, že ten lék nadobro uzdravuje, ale bez toho zařikání že to lupení není nic platné. A on řekl: Tedy mi pověz ono zařikání a já si je napíšu, Zdalipak, děl jsem já, když si získáš mou ochotu či když ne? Tu se on zasmál a pravil: Když si ji získám, Sókrate. Dobrá, pravil jsem já. Ty znáš mé jméno? To by bylo zlé, abych je neznal /.../. To je od tebe hezké, děl jsem já, proto budu s tebou tím upřímněji mluvit o tom zařikání, jaké jest. Jest totiž, Charmide, takové, že dovede uzdravovat netoliko hlavu. Snad jsi i ty již slyšel o dobrých lékařích, že kdykoli k nim někdo přišel s nemocí očí, nýbrž že je nutné ošetřovat i hlavu, má-li to být dobré i s očima; a zase že je velká nerozumnost domnívat se, že by někdy bylo možno léčit hlavu samu o sobě bez celého těla. Podle této zásady se pak obrací s předpisy o životosprávě k celému tělu a spolu s celkem podnikají léčení a ošetřování částí. Či jsi nezpozoroval, že to tak říkají a že tomu tak jest? Ovšemže. Nuže nezdá se ti, že je to správná řeč a přijímáš tu zásadu? Zcela jistě. /.../ I řekl jsem: Právě tak tomu je, Charmide, i s tím zařikáním. Já jsem se mu naučil tam na vojně od jednoho

z thráckých lékařů, žáků Zalmoxidových, kteří prý pomáhají i k nesmrtelnosti. Pravil pak tento Thrák, že Řekové mají pravdu, když vyslovují zásadu, kterou jsem já právě uvedl; ale Zalmoxis, řekl náš král, jenž jest bůh, praví, že jako se nemá podnikat léčení očí bez léčení hlavy ani léčení hlavy bez léčení těla, tak že se ani tělo nemá léčit bez duše, nýbrž to prý je také příčina, proč mnohé nemoci unikají řeckým lékařům, že se totiž nestarají o celek, o který je třeba pečovat, neboť když ten není v dobrém stavu, není možno, aby byla v dobrém stavu část. Nebož z duše, pravil, vycházejí všechny věci i dobré i zlé pro tělo a pro celého člověka a odtamtud přitékají, jako přitékají z hlavy k očím. Proto tedy že je třeba onen zdroj nejprve a nejvíce ošetřovati, má-li být i hlava i ostatní tělo v dobrém stavu. Řekl pak, že se duše ošetřuje jakýmsi zařikáním a ta zařikání že jsou krásné řeči; a z takovýchto řečí že vzniká v duši rozumnost a když ta vznikne a je tam, že již je snadné opatřiti zdraví i hlavě i ostatnímu tělu. Když pak mne učil tomu léku i těm zařikáním, pravil: Jen ať tě nikdo nepřemluví, abys tímto lékem léčil jeho hlavu, jestliže nejprve neodvedzá svou duši, aby byla od tebe ošetřena tím zařikáním. Nyní totiž, pravil, je u lidí ta chyba, že měkteří se pokoušejí být lékaři oddělující jedno od druhého, rozumnost od zdraví. /.../ Dám ti tedy lék proti bolení hlavy jen tehdy, jestliže budeš chtít podle příkazu toho cizince svěřiti nejprve svou duši, abych nad ní pronesl zařikání onoho Thráka; pak-li ne, nemohli bychom s tebou nic dělat, milý Charmide. Tu Kritiás, uslyšev tato má slova, pravil: Šťastným nálezem, Sókrate, by bylo tomuto mladíčkovi jeho bolení hlavy, bude-li přinucen, aby se pro svou hlavu stal lepším i ve své mysli. Avšak pravím

ti, že Charmidés zjevně vyniká nad své vrstevníky netoliko svou krásnou podobou, nýbrž i právě tím, nač ty, jak pravíš, znáš zařikání; to myslíš rozumnost, že ano? Ovšemže, děl jsem já.

Komentujeme tento text zpočátku z hlediska medicínských tradic. Můžeme vyjít z výkladu španělského psychosomatika a filosofa Pedro Laína Entralga, který tvrdí, že je v evropské medicíně možno vysledovat jakousi dvojí linku, přičemž jedna silně převládá. Jednak je to původní tradice vyspělejších primitivních společností a zejména pak orientálních civilizací typu Assýrie, kde je nemoc chápána, jak říká Entralgo, personalisticky, tzn. je vykládána z osobního prohřešku vůči božstvu. Nemoc je přímo tím prohřeškem. Jestliže si pacient nevzpomíná, že se prohřešil, tak mu musí být pomoheno, aby tu "nevědomou vinu" vybavil. Proto tato tradice postupovala zejména v Assýrii takto: Prováděla se podrobná explorace pacienta, aby se zjistilo, v čem udělal tu podstatnou chybu. Když byla chyba nalezena, nastoupila rituální praktika, jíž bylo božstvo smířeno a tím pacientu navraceno zdraví. Pak je tu linie, kterou Laín Entralgo vidí především v řecké a římské medicíně, v tradici hippokratovské a galénovské, kde je nemoc brána jako záležitost znalosti přirozeného chodu těla. Nemoc je jeho porušením - přirozený chod musí být zase obnoven. Spoluzaznává tu pojem přirozenosti, ovšem ne v tom nejpůvodnějším antickém náhledu, ale až ten naturalizovaný pojem přirozenosti /jak ho pak známe zejména z římské tradice/. Ne že by řecká medicína neznala také praktiky podobné orientálním. Např. chrámový sen v Epidauru je založen na úplně jiných principech, než je poznávání přirozených chodů v případě onemocnění. Zde je to pomoc božstva. Ale v podstatě tato personalistická linka zůstává v evropské medicíně úplně na okraji. Nejpozoruhodnější přitom podle Laína Entralga je, že Freud je vlastně velký obnovitel semitské personalistické praxe, která vychází z explorace. U něho se znovu ob-

jevuje motiv, který byl staletími zasut.

Pro filosofické sblížení daseinsanalýzy a Sókratova výkladu je třeba poukázat na výklady, které přednesl před několika lety prof. Patočka, a v nichž ukázal, že pojem duše u Platóna bychom neměli vidět jenom jako problém jakési elementární klasifikace psychických fenoménů, jak se s tím stále setkáváme v různých učebnicích a dějinách psychologie, ale že duše je vztahem ke světu vůbec. V tom je to nové u Platóna, přičemž je pro duši konstitutivní, že vztah ke světu je určován vztahem k pravdě. Kdybychom nyní filosofičtější cestou znovu prošli výklad daseinsanalýzy, ukázalo by se, že se stýkáme s výkladem Platóna u pana profesora.

V tomto bodě sbůj výklad zakončíme. Nedomníváme se, že když sblížíme filosofické úvahy s medicínskými a psychologickými, tak děláme něco nelegitimního, protože filosofie, ať už v podobě původního náhledu anebo v podobě jenom operativního převzetí až upadnutí pojmů, byla v medicíně přítomna vždy. Nejde tedy o to, něco do medicíny vnášet, ale najít v ní původní vidění, na kterém vlastně vždy stála. Jakým způsobem to pojmout v souvislosti s otázkou normy, bude úkolem další přednášky tohoto cyklu.

/Stylisticky upravený magnetofonový
záznam/

Během přednášky se již hlásil o slovo prof. Patočka: Jenom trochu k tomu textu. Tady je na tom místě: "... nemá se tělo léčit bez duše, nýbrž to prý je také příčina, že některé nemoci unikají řeckým lékařům." V originále je " .. ". To je řečeno ještě mnohem ostřeji, znamená to, že řeční lékaři většinu nemocí nemohou zvládnout, že většina nemocí uniká zásahu řeckých lékařů. Vidíte, že je to u Platóna vyjádřeno mnohem ostřeji, než jak to Novotný v takovém trošku uhlazeném překladu dokázal vypointovat. To je tedy jedna věc. Ve skutečnosti je u Platóna obsažena mnohem radikálnější pozice, než se zdá: kritika řecké medicíny. Charmidés je dialog, který se zabývá . SÓFROSYNÉ se překládá v Novotného textu jako rozumnost. Důležité je, že z hlediska raného Platóna všechny lidské výtečnosti, ARETAI, tvoří jedno, jsou v podstatě jedno. SÓFROSYNÉ je jedna stránka lidské ARETÉ vůbec a dialog, který se zabývá otázkou, co to je, je jako všechny rané dialogy takovým dialogem bez konce, bez vyřešení. Je ponecháno na práci každého čtenáře a každého účastníka sókratovského dialogu, aby si s těmi problémy sám počal, co dovede. To znamená: Co to vlastně je? Tady je řečeno, že Sokratés zná určitý lék, ten lék, to je nějaká bylina s jistým zařikáváním, s jistou EPODÉ. Ale co je to ve skutečnosti to zařikávání? A co je ten postup, kterým se dochází ke zdraví? Kterým se člověk něčeho zbavuje? Charmidés měl ráno jakousi těžkou hlavu, jak říkáme, byl "nesvůj". A o to běží, o toto "nesvé", toho se zbavit. A cesta k tomu, to zařikávání? To je ten dialog. To je ta práce spolu, to, čím se účastníci dialogu dovídají, co to znamená být rozumný. Ale ve skutečnosti nejdůležitější je, že rozumnost, ARETÉ, ta je tady přítomná v dialogu, ta se děje jím. Uzdravení - to je ten dialog.

Kolega Němec upozornil na to, že duše je pojata u Platóna

na jako substance /to je důležitý aspekt, ale povzdech/. Duše je pojata na prvním místě jako tento pohyb. Duše je to, co samo sebou pohybuje. A spontánní pohyb duše je pohyb směrem od toho "nesvůj" ke zdraví, k tomu, čím člověk ve skutečnosti je. Jenom tolik na vysvětlení k dialogu. Na první pohled to vypadá, že je to jenom takový ironický důvod. Ve skutečnosti tato paralela, jednota mezi PSÝCHÉ a životem - PSÝCHÉ není nic jiného než život - mezi životem od zaujatosti ke zmocnění se sebe, nebo řekněme k uvolnění k sobě, to je veliké téma Platónovy filosofie. V čem se to liší od pojetí existence, o tom se teď není třeba šířit, ale vidíte, že je to také společné pojetí.

Když bych teď měl ještě několik drobných poznámek k výkladu, tak bych se vrátil k výrazu symptom. Titul přednášky je Pojetí symptomu v analýze pobytu. Bylo zde mnoho poučných věcí, lituji jenom toho, že se kolega Němec v přednášce nakonec nějak nevrátil, aby pojetí symptomu vypointoval. My víme: Symptom, to je jako mnohá taková slova něco velice mnohoznačného, znamená to vnější příznak nějakého děje přítomného anebo skrytého. Může to znamenat také součást tohoto děje; bylo tady řečeno: symptom jako nemoc sama anebo jako její určitý moment. Já bych jenom rád připomněl, že už dávno Kurt Goldstein pověděl, že pojem symptomu závisí vždycky na našem pojetí celkového fungování toho kterého oboru, v němž symptom sledujeme, že kupříkladu docela jinak pojmem něco takového jako poruchy vidění z hlediska teorie, která sleduje jednotlivé a částečné funkce nervové soustavy a docela jinak z hlediska celkového. A poněvadž nám tady běží přirozeně - to byla přece jedna z hlavních tezí celé přednášky - o celkovou revizi pohledu na vztah mezi PSÝCHÉ a SÓMA, pochopitelně bude symptom potřebí z tohoto stanoviska nějak formulovat a já bych byl velice vděčen, kdyby k tomu bylo přihlédnuto.

Ještě bych rád upozornil na jednu věc, která se týče základního principu analýzy pobytu, totiž že ve všem, čím člověk žije, se uplatňuje jakožto Weltverständnis. Ale jak to přeložit do češtiny? Jeyto neklamné a nezavádějící překládat to jako "vztah ke světu", "vztahování ke světu"? Na tuto otázku, myslím, je potřeba dát si trochu pozor. Weltverständnis - to je potřeba mít pořád na zřeteli pojem světa, který analýza pobytu předpokládá. To není svět ve smyslu totality jsoucna. Ale když to tak není a když je svět ve skutečnosti totalita možností, s kterými člověk je zde, pak ovšem Weltverständnis znamená rozumění věcem skrze svět.

Ještě taková maličkost. Kolega Němec mluvil o Láinu Entralgovi, ale nedal by se tam ten protiklad personálního k řeckému snad formulovat tak, že řecké lékařství spočívá na sledování FYSIS? Ovšem vy jste říkal, že ne v tomto významu původním, nýbrž v takovém již odvozenějším, a tady by bylo docela jistě důležitě říci, jak snad i v tom původním je založen druhý.

Ontologické pojetí nemoci - neměli bychom to nazvat existenciálním? Protože tak, jak vy jste to vylíčil, tak přece běží o to, že v tom přijetí konečnosti, v obrácení čelém k něčemu, s čím se člověk setkává tak, že se tomu vydává, protože před tím jinak utíká - je přece typicky existenciální princip. Ontologie stojí za jedním i druhým - ovšem jaká.

Němec: Velice rád přijímám jak další rozvinutí toho, co jsem se snažil opravdu jen elementárně naznačit, tak i rektifikace toho, co jsem řekl. K pojetí symptomu: u Goldsteina je snad také ještě ten moment, že on přeci jenom pracuje s pojetím organismu jako něčeho celkového a není tam výslovně zdůrazněn světský charakter života - otevřenost.

Bylo by ještě potřeba pregnantně reformulovat symptom z hlediska existenciálního pojetí, z hlediska daseinsanalýzy. V několika bodech bych naznačil, jak asi by se to

mohlo udělat v souvislosti s druhou připomínkou. Skutečně jsem tadyhovořil o vztahu ke světu, což může být savádějící, protože když mluvíme o vztahu, tak už vlastně pracujeme s představou dvou členů - něčeho, co se vztahuje k druhému. Tak tomu jistě není v tom pojetí, pro které každé lidské chování - spíše by se mělo mluvit o vztahování - je neseno jistým porozuměním bytí, jsoucná v celku, a ne jenom potkávanému jednotlivému jsoucnu. Odtud by bylo možno korektně v několika krocích provést nový výklad symptomu. Jestliže je pobyt v možnostech, kterým rozumí skrze svět, pak újma v možnostech je vyložitelná pomocí privativního výkladu toho, co je to porozumění. Neporozumění je pak vyložitelné pouze z porozumění. Odtud tedy primát porozumění v analytice pobytu. Neporozumění je modus porozumění. Ovšem o co nám ještě šlo, a to bylo také předmětem minulé přednášky, je TO v nemoci, co se dotýká oblasti, pro kterou už porozumění nemáme. Tam je nám porozumění odepřeno a minulé debata se celá točila kolem toho, jaká je cesta porozumění k tomu místu, kde porozumění končí. V nové formulaci symptomu by bylo potřeba vyjádřit i tento rys symptomu jako projevu nemoci.

Patočka: Zmiňovali jste výchovu a její možnost a uváděli jste to ve vztah k přijetí a vyrovnání s vlastní konečností a s vlastním nedostatkem. Uváděli jste také některé případy, kdy člověk se vyrovnal s organickou vadou a našel zdraví, přesto že se vystavál, nebo právě tím, že se vystavil určité zátěži. To je jistě něco podstatného pro vaše pojetí. Ale já bych položil ještě tuto otázku: Je to míněno jako terapeutická zásada, nebo je to míněno jenom jako určitá možnost? V Platónovi se často uvažuje o takových velice ožehavých medicínských situacích. Například v Ústavě se hovoří o tom, že nemá v podstatě smysl něco jako chození kolem nemoci po celý život. Že nemá smysl celý život se tak říkajíc šetřit.

a pro tento případ má Platón následující recept: nejlepší je vzít to od truhláře. Když léčit, tak katar, nebo si dát víno. Ale takovéhle žít - to jdu do svého "Veršatu" a buďto vydržím nebo ne. Je to mírně tak? Myslí to tak: Znamená to přijmout také určité riziko, ale to riziko musí přijmout ten který sám, ne aby lékař ho do toho posílal.

Ještě ke svobodě v základním slova smyslu. Domnívám se, že v tom, jak Boss užívá pojmu svoboda, je určitá dvojsmyslnost. Ontologický pojem svobody: dilem svobody je zrovna tak moje propadlost, jako moje sebenalezení. Ale sebenalezení je ovšem svoboda v jiném smyslu slova. To je svoboda ke svým základním pozitivním možnostem. Ale i ztráta těchto možností je něco jiného než způsob života, kterým žije zvíře, které nemá tuto možnost propadnout. Ale to neznamena, že zvíře je propadlé právě proto, že tuto možnost nemá. I v lidské propadlosti existuje něco jako svoboda. Právě proto není možno pochopit člověka jako animalitu plus něco. Proto jsme kritizovali pojem animality.

Kolega Rezek zdůrazňuje, že závrať jako fenomén obsahuje v době hlubší temnotu nežli to, co v Sein und Zeit /a v pojednání Co je metafyzika/ je podáno v analýze úzkosti. Ale myslím, jestli by nebylo dobře zamyslet se nad tím, zda neuvažujeme trochu příliš legálnělogicky. O co běží v analýze úzkosti v Co je metafyzika je vztah k základnímu velikému NE. O tom říká autor analýz, že toto vynacházení nás přepadá vzácně a neočekávaně, ale přece jenom vždycky tak, že toho nikdy nejsem pán, nýbrž tedy se ukazuje něco, co nad námi je pánem. Má to tedy ten význam, že úzkosti se možno postavit s jistou vyvážeností, kdežto ve zkušenosti závraťi jsme prostě vydáni a naprosto pasívně. Sám říká, že v úzkosti je jakási příbuznost s tou, která je v tvůrčí touze. Jistě jsou to fenomény po určité stránce poukazující stejným směrem, ale ontologický poukaz, totiž poukaz na to temné,

z něhož vytryskuje poukaz na fenomén ALÉTHEIA, na to, že z LÉTHÉ, z původního temna tryská ten paprsek, je po principiální otázce v analýze úzkosti to podstatné. Auto těchto analýz sám ukazuje, že tyto analýzy chtějí určitý pořádek, že chtějí určitý postup, určité prohlubování. Kniha, ve které je toto obsaženo, nese charakteristický název Milníky. Kde se to bere? To je paralela k tomu, co je v Parmenidově básni, která obsahuje první výklad toho, co je to bytí. Tam je řečeno, že na cestě muže, který ví, jsou četné milníky. A teď je vyloženo, co tyto milníky jsou: jedno, pevné, „neukončené, celé, souvislé atd.; žádný z těchto milníků na cestě se nedá postrádat. A žádný s tím druhým není identický ve smyslu stejného. Ale totéž říkají.

Bašný: Poznámka kasymptomu: mělo by se to chápat trochu jinak. Bylo řečeno, že přijetí symptomu, nemoci znamená nedbat jí, dělat, jako by nebyla. A za jistých okolností by to mohlo vést k tomu, že by symptom vymizel. Domnívám se, že by to nebylo správné chápání – přijmeme-li symptom, musíme ho přijmout i s jeho důsledky, musíme tedy změnit svůj život v důsledku symptomu a přijmout tuto změněnou formu života, která nás v určitém směru omezuje a která nám ještě dává spoustu jiných možností. Potom symptom, - není-li ireverzibilní - může také vymizet.

Nuska: Nepředjímá Platónova úvaha o tom, že krásné řeči, dialog léčí, moderní psychodrama?

Tendenci integrovat somatické a psychické, sjednocovat orgány, integrující vývoj, toto vše nacházíme v bráhmnovém učení, kde je to velmi vyvinuto. Nemohlo se to odtud dostat až do řeckého světa /v Platónově době byla velmi silná kolonie Indů v řecké Sýrii/? V indické medicíně je toto běžné až do dnešní doby: léčit celé tělo jako celek, jako totalitu.

Kalina: Dr. Němec hovořil o Bossově analýze, kdy se mu psychoterapií podařilo zmírnit nebo dokonce odstranit kloubový revmatismus; dodal, že nezná vysvětlení. Pokusil bych se takové vysvětlení nabídnout: pravděpodobně mohlo jít o revmatoidní arthritidu, na niž je jedna z teorií, že se jedná o autoimunitní nemoc, tzn. na nemoc, kdy si tělo vytváří protilátky proti celé určité části, a protože kloub je to, co je nástrojem pohybu, pak vytvářet protilátky proti tomu, abychom se pohybovali, to by dost jednoznačně zapadalo do diseaseanalytického výkladu.

Němec: Děkuje dr. Kalinovi za vysvětlení; u Bosse není tento případ formulován takto pregnantně medicínským způsobem.

K otázkám dr. Husky: Nechtěl jsem jít do detailních psychoterapeutických technik, těmto technikám může být podložena ta či ona celková koncepce psychoterapie.

K integraci funkcí u Indiů: to by bylo ještě málo, i v Platónově textu máme, že i řeční lékaři chtějí léčit celek organismu, ale to nestačí. Pokud jde o souvislosti s Východem, tak na ty poukazuje Boss sám ve své knize Indická cesta jednoho psychiatra, kde /tím se právě liší od většiny nás/ se seznámil s Indií a s koncepty indických mudrců přímo na místě. Strávil určitou dobu v jednom ašrámu a kritické srovnání se západoevropskou psychologií přímo v této knize rozvádí.

Přijetí symptomu: Hovořil jsem o mezních případech. Jistěže by se v každém jednotlivém případě muselo dobře vyloužit, co se tím vlastně míní. Nemínil jsem ovšem jenom to, že je potřeba změnit svůj život s ohledem na výpadek něčeho, a pak že ta nová životospráva může také vést k tomu, že se somatické charakteristiky pozitivně mění. Šlo o to, že léčba samozřejmě míří na překonání újmy, tzn. k získání nové možnosti navíc. Ale i tehdy, když je tu terapeutická vůle k překonání, je potřeba vyjít z prav-

divého přijetí stavu újmy, tzn. právě před ní nezavírat oči. To je východisko - absolutní upřímnost vevvztahu k výchozí situaci.

Sadil: Psychoterapie sleduje adaptaci, adaptaci ke světu takovému, jaký je. Zřejmě je to právě to, co pacient nedokáže. V dráze adaptace jsou ale dvě možnosti: pacient má dostat porozumění /Weltverständnis/, ovšem je otázka, zda při tom pacient zůstává netečný nebo se jeho volnost zužuje, anebo zda je to uchování jeho moci zasahovat do světa. Psychoterapie většinou vychází z určité křesťanské koncepce, pokory člověka, který se přizpůsobuje světu. Marxistická koncepce vychází z možnosti člověka změnit svět, ale ne voluntaristicky, nýbrž podle určitých možností. Jaké stanovisko zaujímá koncepce existencialistická?

Rezek: Smyslem psychoterapie může být změnit svět, ale až v druhé fázi. Boss ve svém závěrečném referátu na milánském kongresu o psychoterapii říká na adresu mladých kolegů, kteří poradí těchto otázek zaměňují, asi toto: lékař by měl být tím, kdo, i když bude politicky radikálem, by měl být schopen přijmout svého pacienta, který bude zaměřen konzervativně. A naopak. Musí dbát o jediné: zda pacientův radikalismus nebo konzervatismus je věcí, kterou dělá sám za sebe, nebo zda je řešením nějakých jiných problémů, zda je náhradou za vyřešení určitých konfliktů; zda je tedy prováděn ze svobody /ontologické/, nebo zda je to pouze kulisa, za kterou se skrývá nesvobodné jednání /ontické/. Původní intence Freudova je osvobodit člověka pro potíže světa, od choroby ho osvobodit k potížím života.

Chvatík: Chtěl bych se ještě vrátit k předchozí otázce, protože se v ní může skrývat nejen otázka těch vztahů, o kterých dr. Rezek teď mluvil, ale dalo by se to též využít pro diskusi o normalitě, protože otázka možná míří na případ rozlišení zdraví a nemoci co se týče omezení

nebo neomezení ontických svobod. Když pak předem přijme nějaký průměrný model normality a zdraví, může se opravdu začít zdát, že přijetím některých újem se stáváme netečnými, je nám vnucováno, abychom se ke světu chovali netečně a nevměšovali se do něj. Myslím si, že právě toto rozlišení je v celém *daseinsanalytickém* konceptu nemístné a vyvolává potom takovou opozici, která by neměla vůbec nastat.

Rezek: Je to již anticipace příštího, v další přednášce se na to pokusíme reagovat.

Němec: /odpovídá na otázku rizika vznesenou prof. Patočkou/ První bod je tento: *daseinsanalytická* léčba skutečně vyrostla na půdě psychoanalýzy. Tam je to tak, že už v původním Freudově pojetí nemůže být pacient k něčemu nucen, on se sám ujímá těch možností, které se mu /řečeno již novým jazykem/ ukazují. A jak se mu ukazují? Možnosti se neobjevují tak, že najednou je tady před námi možnost. Možnost nemá tuto předmětnou povahu, alespoň možnost existenciální, o které tady mluvíme; to není nějaké jsoucno, něco hotového, co by před námi bylo. Rozhodně se to nedá modelovat příklady na svobodnou vůli /viz Buridanův osel/. Možnost, o kterou tady běží, ta se ukazuje obvykle v nemožnosti, ale v nemožnosti čeho? V nemožnostižít dosavadním životem /bude to náplní příští přednášky/. Právě tato zvláštní negativita je tím naším pokusem nějak se tady v našem mluvení dotknout nepředmětné povahy možnosti. Prakticko-psychoterapeuticky: to, co se děje s pacientem v psychoterapii, ve všech typech analytické terapie, není jenom získávání náhledů, ale je to také získávání samostatnosti, získávání sebe - jsem svůj nebo ne-svůj. Abto je zrání, k němuž může docházet jenom tehdy, když jsou splněny základní podmínky, a taková základní podmínka je, aby nebyla újma v tom ry-
su pobytu, který označuje jako spolubytí. Lidský vztah,

o němž má právě Freud takovou definitivní formulaci, je podmínkou dozrávání pacienta. Je jasná - a platí to všeobecně - že se psychoterapeut nemůže konfrontovat s problémy, kterými sám neprošel a které také sám nezvládl. Freudova formulace je ta, že psychoterapeut nemá nějaký výlučně osobní vztah k pacientovi, nýbrž postoj naprosté otevřenosti.

Bašný: Nezdá se mi dost jasně zodpovězeno toto: tady je symptom, který může znamenat vážnou somatickou chorobu, dejme tomu stenokardie. Ten člověk se může rozhodnout, že s touto stenokardií bude žít způsobem, jakým chce žít. Znáám takové lidi prakticky. Neakceptovali nemoc, žili jako zděraví lidé, nad stenokardií mávli rukou a žili dál, až potom náhle zemřeli. Je to řešení? Bylo takto myšleno ono riskování? Anebo to bylo míněno jinak: akceptovat symptom jako příznak nemoci, akceptovat celou nemoc a zařídit se podle ní a plně žít i s tou nemocí?

Němec: Symptom z hlediska daseinsanalýzy je vždycky, jak říká Boss, "Austrag", vynesení něčeho, určitá realizace v některém základním rysu lidského pobytu ve světě. To znamená např. v případě šelestů na srdci: to je něco zneklidňujícího, vše, co souvisí se srdcem, se dotýká nejen toho, jak se můžeme pohybovat, ale je to zároveň také "vynesením" v tom základním rysu pobytu, kterým je naladění. Všechno srdeční má velice blízko k možnostem našeho naladění. Je naladěním, které zužuje /úzkost/, je naladěním, které rozšiřuje a v němž se nám věci snadno daří. V případě srdečního symptomu uvažuji alespoň o zmíněných základních rysech. A nyní: co chce Boss říci a jak bychom to dovedli dál v jeho duchu? Přijetí se týká celku onoho základního rysu. Nějakým způsobem je nutno přijmout tu možnost, jejíž jedno zúžení je srdeční symptom. Jinými slovy: pohybové vztahování ke světu, nebo pozornost vůči naladění, schopnost porozumět naladění

musí být pacientovi zprostředkovány. Nejde tedy tolik o to, jak si on životosprávu konkrétně zařídí, ale o to, aby v důsledku toho, že se v té či oné dimenzi lidského pobytu na světě, v tom či onom základním rysu /existenciálu/ objevil symptom, tento rys nevytloučil a aby se nějakým způsobem nechal i v této dimenzi oslovovat věcmi, se kterými se setkává. To je na tom to podstatné.

Bašný: Zeptal bych se na dvojí alternativu: kdy tento člověk je z hlediska psychoterapie zdravý. Zda když zatlouče a řekne: já jsem zdrav a vzdor symptomu, vzdor stenokardii jde a dělá, až zemře. Za rok, místo za deset let. Anebo člověk, který uzná, že je nemocen a bere tu svou nemoc na sebe, podrobí se všem ze subjektivního hlediska nepříjemným omezením a žije dál. Který z nich je z hlediska psychického zdravější?

Němec: Nikde tedy nebylo řečeno, že má dělat, že symptom nemá. Naopak. To on právě musí přijmout. V tom je shoda. Ale teď jde o to, jestli symptomepro něho znamená úplné zamezení, takže se chová k té dimenzi, v níž se symptom objeví, jako ke zcela zabráněné, nebo zdali má také nějak žít skrze ten rys, kde se symptom objevil. A pokud jde o šelest: zda se ještě nějakým způsobem pokusí aktivně přistoupit ke své možnosti pohybu a aktivního sebeporozumění v nalaďení. V daném případě by se psychoterapie soustředila na tyto dva body.

Rezek: Riziko lze pojmut vnitřním a vnějším způsobem. Vnější riziko je to, že zavřu oči před nemocí a dělám, jako bych ji neměl. A vnitřní riziko - tomu se pak říká v pravém smyslu slova intuice. Intuitivně jedná ten, kdo takto jedná, aniž ví, co z toho bude. A pak, když se někammdojde, tak se vidí, že to byla správná cesta. To je vnitřní pohled: správnost se ukáže až zpětně. To znamená: někdo se z hlediska vnitřního rizika může rozhodnout, že začne trénovat a v některých případech se ukáže, že

intuice šla správnou cestou. Ale před tou cestou to nelze říci. My nemůžeme dát odpověď za někoho předem. Smyslem terapie je přivést člověka k němu samotnému, aby on se takto vnitřně rozhodl, zda riziko podnikne, přičemž se nemůže odvolat na nás, abychom za něho převzali odpovědnost, nebo mu nějak z vnějšku pomohli. Z hlediska psychoterapeutického, ovšem. To souvisí s tím, že "krásné řeši dávají zdraví". Je otázka, zda získané zdraví bude pochopeno jako obdržené z vnějšku, anebo jestli se bude postupovat tak, jako Platón, který každého postaví na vlastní nohy a on sám v době nalazne odpověď na otázku, kterou původně kladl svému učiteli.

Polívka: Nevidím, jak by se dala položit jednoznačná odpověď. Např. dala by se položit na základě hodnocení, tzn. porozumění, že život je ta nejvyšší hodnota a že život je něco měřitelného délkou, a tedy čím více života, tím je vyšší hodnota. /Dr. Polívka dále uvedl příklad s vědomým prováděním jogínské praxe až ke smrti./
Nuska: Je otázka, zda je smyslem existence život tvůrčí, shořet a spálit se, nebo jestli žít tak, že se člověk šetří.

Rezek: Odpověď bude v tomto případě podobná jako ta na otázku po marxistickém pojetí. Zda se člověk za něčím honí, aby něčemu unikl, nebo aby svou pomalostí protestoval.

Bašný: /Uvádí na pravou míru příklad jogínské praxe uvedený dr. Polívkou; jde o nesprávně prováděnou jógu./

Němec: Jsem rád, že zde byl podroben kritice pojem zdraví v běžném neurčitěm slova smyslu. Souvisí to totiž s tím, že ke zdraví ještě patří i umět umřít.

Rezek: Nemocný si zvolí rok života před deseti v tom smyslu, že se např. obětuje pro své děti nebo něco takového. Potom už byste připustili /z hlediska své otázky/,

že je to zdravé, nebo nikoli? Pak ovšem stojíme před otázkou, zda je oběť zdravá. K těm otázkám se vrátíme v příští přednášce.

XX: /Vyžaduje ještě přesnější pojednání problému rizika./

Patočka: Poněvadě existence je vždycky ve vztahu k sobě a ten vztah spočívá v tom, že sám si člověk /jeho způsob, jak je/ nemůže být lhostejný, tak už tento základní rys je spojen s tím, že sebe může postihnout anebo minout. Tohle je přece základní rys, to je sám základní rys lidského pobytu.

Rezek: ... a z toho se pak odvozují všechna rizika další, ontická.

Úvodní slovo k přednášce Co je to normalita
J. Patočka

Norma je latinské slovo, které znamená úhelník, měřítko pravého úhlu, krokvice. Běží o problém měřítka, ale měřítko čeho? Kde se vyskytuje v myšlenkové tradici velkorysým způsobem problém měřítka? Kdo se takto ptá, pochopitelně narazí na určitá fakta z dějin filosofie, každý si vzpomene na Protagorovo *homo mensura*, PANTÓN METRON ANTHRÓPOS, ale co víme o Protagorovi, v podstatě víme z Platóna a Platón je ten velký muž, který problém měřítka položil v nejširším smyslu slova. Bez měřítka toho, co je a co není, se neobejdeme, kdykoliv se snažíme cokoliv přesně určitě poznat. Existuje slavná problematika Platónova CHORISMOS, přechodu, základního oddělení mezi věcmi tak, jak se nám na první pohled ukazují, a mezi tím, co nám říká, co ty věci ve skutečnosti jsou. Základní příklad této oddělenosti je to, že, abychom cokoliv mohli změřit, cokoliv mohli přesně určit kvantitativně, musíme přejít od toho, co se naivně a bezprostředně našim očím jeví, k něčemu, co naprosto není možno takto zjistit a čemu není možno takto se otevřít, nýbrž co předpokládá přechod na docela jinou půdu. Není možno např. změřit tuto věc, kterou očima vidíme a rukama hmatáme, aniž bychom nepřešli do světa, který není přístupný očím a není přístupný smyslům. Tato velká problematika je zároveň součástí platónské myšlenky přechodu od jsoucen pochybného rázu jako jsou ta, která nás obklopují, k bytí ve vlastním smyslu slova a tohoto pohybu, který podle Platóna konstituuje podstatu lidského života. Že zároveň otázka pravého bytí je otázkou normy, to souvisí s tím, že pohyb našeho života směřuje k nejvyššímu bodu, k nejvyššímu bytí, jež Platón označuje jako AGATHON, jako to dobré. Když tento problém je u Platóna zároveň problémem ideje, to je zase klíč k tomu, že problematika toho, co je měřítkem a co je normou, je zároveň spjata s problematikou obecného. A poněvadž pohyb směrem k dobrému a k posledním měřítku je u Platóna pohybem našeho chápání a chápání je u Platóna cestou světla a cestou naší ratio, obráží

se v této problematice tradičně všechnybytyto motivy, problém dobrého, obecného a ratio. A tak tomu je až do moderní doby. Nebudu celou tuto historii probírat, podotknu jenom, že v moderní době se tato otázka vykrystalizovala asi v následující podobu: norma jako to, co má být, proti tomu, co pouze jest. A to, co pouze jest, je pojato ve způsobu toho, co se prostě vyskytuje a co se prostě konstatuje. Je známý problém, který tvoří crux mnoha moderních filosofických směrů, zejména pozitivismu, zdali je možno nějakým způsobem z konstatovaného vyvést to, co pro život potřebujeme, bez čeho život ve své praktické formě není možný, tzn. nějakou závaznost, nějakou normu. Stále opakovaný pokus a vždycky znovu následující krach tohoto pokusu.

Možno teď upozornit na to, že v problematice existence máme jeden z takových velkorysých pokusů překonat tuto problematiku skutečně filosofickým způsobem. Existence, tak jak byla koncipována v souvislosti Kierkegaard - Jaspers - Heidegger, je způsob bytí, který sám v sobě překonává něco jakového jako bytí, které pouze konstatujeme a cosi jako normu, která stojí mimo existenci nebo nad reálným způsobem existence jako určitý požadavek. Existence je právě to, co je určeno ve svém bytí tím, že se vztahuje k mému bytí, a to takovým způsobem, že přejímá zodpovědnost za toto bytí. Pojem zodpovědnosti ne jako morálního a etického pouze pojmu, což předpokládá právě rozdíl mezi tím, co je a co má být, jako nepřekonatelný a propastný, nýbrž takový způsob bytí, který něco takového jako odpovědnost, jako volbu možností a vztahovat život v možnostech, vztahování se k sobě samotnému, pojímá do samotné struktury tohoto bytí, do ontologické struktury pobytu. Otázka je, zdali tato celá problematika není osvětlitelná, zdali ji není možno filosoficky rozvinout právě na základě pochopení jejích počátků a překonání těchto počátků. Když jsme mluvili o Platónovi jako východisku otázky vztahu mezi normou a skutečností, otázky měřítka, zároveň jsme mluvili o mysliteli, který zahájil metafyzickou tradici, zahájil myšlení z hlediska čistého světla vryzího dne a je otázka,

zdali tento problém, jak se jeví dnes a jak se jeví převzetím existenciální problematiky do určitých věd právě takových, jako je psychoterapie, zdali zde nemáme co činit s překonáním metafyzické tradice a s prohloubením ve smyslu, který je sice v dosavadním existenciálním myšlení naznačen, ale který není dokonale konkretizován a ne vytěžen pro konkrétní problematiku.

Co je to normalita?

P. Rezek, J. Němec

1. Úvod

Říci, že je něco "normální", znamená současně říci, co je to norma, avšak každá norma předpokládá prostor, ve kterém může být teprve vytyčena. Kdykoliv hovoříme o "normálním", vztahujeme se nejen k normě, ale i k prostoru, v němž se norma nachází. Tímto prostorem, půdou, kterou nazveme normalitou, se zabýváme v této přednášce.

2. Norma vnucovaná

V r. 1950 přednesl Medard Boss (na symposiu věnovanému da-seinsanalýze) kazuistiku transsexuála. Referoval o ní v časopise Psyche (1950) A. Mitscherlich. Jeho referát obsahoval řadu výtek a Boss na ně reagoval ve své odpovědi. Volíme tyto dva texty jako východisko pro naše zkoumání z toho důvodu, že problém normalnosti dovolují uchopit v maximální problematičnosti, totiž v oblasti, kde "normálnost" bývá pochopena "jednoznačně".

Boss referuje o případě "přírodně-konstitučně /naturhaft-konstitutionell/ fixované perverse, o případě jednoho transsexuála, kterého 50 hodin analyzoval a nezjistil u něj během této doby, ani v jeho snech, ani v Rorschachově zkoušce žádné stopy po utrpení, které by dovolilo usuzovat na neuroticky omezené zrání osobnosti - mohl tedy vyloučit psychoneurotický chybný vývoj. Pacient trpěl výlučně nemožností dát ženskosti, která v něm tkvěla, dostatečnou podobu ve vnějším světě. Mitscherlich kritizoval Bossa za to, že u pacienta nechal provést ablatio testium et penis a plastiku labií. Boss prý překročil psychoterapeutickou kompetenci tím, že pacientovu přání pouze vyhověl a "vyléčil" ho zmrzačením. Místo toho by Mitscherlich přivedl pacienta k asi nevyhnutelné tragice jeho života. Boss odpovídá tím, že Mitscherlich z vlastní mocenské dokonalosti nemocnému předpisuje, jak má být sám sebou. Nehledí vůbec na to, že suicidální pacient by na základě diskrepan-

ce mezi svými faktickými možnostmi být s Mitscherlichovou vlastní ideou lidské "normality" zahynul. Boss se snažil vystríhat takové zaujatosti, nevyhověl ale také jednoduše pacientovu přání, nýbrž společně s pacientem naslouchal jeho možnostem, které mohly být případně hluboce skryté. Společně naslouchali jedinečným možnostem nemocného, které měl teprve uskutečnit, jen naslouchali, jak se samy ze sebe objevovaly. Znamenalo to nenaléhat na ně, nechat je být, aby se samy ukázaly. Jen tak lze uvolnit pacienta k tomu, aby mohl být sám sebou.

Všichni podle Bossa zůstáváme něco dlužní našim možnostem: jedni na základě konstitučního omezení, druhí na základě neurotických pokřivení, třetí na základě rozhodnutí, která činíme s vědomím provinění. Pacient patřil mezi ty, jejichž bytí je omezeno "přírodně-konstitučně", mezi ty, kteří jsou s to existovat jen v podobě "zmrzačené". To neznámá, jak uvádí Mitscherlich, že anomalita je prohlášena za normalitu (ve smyslu předpisu všeobecně platícího). - "Zevrubné zkoumání struktury pobytu mého transvestity mne poučilo, že jeho nejkrajnější možnost být není s to nikdy dospět za nuznou formu života, který je v sobě samotném rozložen ve dvě pohlaví, protože mu nebyla dána dispozice k vytvoření plně lidské podoby lásky ze dvou samostatných individuí, z já a ty". Proto také pacient netoužil po uzdravení ve smyslu stát se "normálním" mužem a o to více toužil po stavu, který byl možný pro něho: také tělesně odpovídat struktuře duševně-duchovní obojetnosti. Boss se proto na základě úcty k zvláštním možnostem analysanda a z respektu ke svérázu bližního rozhodl provést zmíněnou operaci. Dva roky po ní mu pacient napsal: "Teprve teď jsem sám sebou a mohu se uplatnit v životě své rodiny (měl dvě děti před operací), v povolání a ve společnosti svých přátel." Před operací prý jednou zoufale zvolal: "Chtěl bych také žít a být člověkem. Nechci už dál vegetovat jako kreatura."

Čím vlastně trpěl tento transsexuál? Nejvhodnější přirovnání nalezneme v situaci, kdy malému chlapci koupíme nové šatičky a on je odmítne nosit, protože jsou "holčičí". V tu chvíli se mu celý jeho život promění v boj o nošení a nenošení šatiček - a tento boj obvykle končí vítězstvím dítěte. A právě tak pociťoval tento obobák pacient svůj genitál jako něco, co k němu nepřísluší, co je třeba odložit.

Podle Bossa bylo možné pacienta buď ponechat duševním a duchovním útrapám (pasivní zmrzačení) anebo ho internovat pro jeho suicidní pokusy (tj. zmrzačit ho aktivně). Obě tyto cesty by vedly k totální duchovní kastraci, a proto provedení kastrace tělesné neznamenal podstoupit "menší zlo", nýbrž bylo činem nesrovnatelně smysluplnějším a "pro člověka důstojnějším". Po operaci se mohla pacientova mužskost rozvinout pregnantněji než dříve.

Mužskost a ženskost totiž není totéž co muž a žena, ale určitý způsob života na světě. Již v tělesném zjevu se muž a žena liší, tělesní se odlišným způsobem: odstředivostí mužově, jehož končetiny poukazují ven, odpovídá tendence pronikat do světa, tělesné dostředivosti ženy odpovídá vztažení periferie do středu. Právě tak je pohyb muže a ženy odlišný, expanze oproti adaptaci. Žena a muž jsou odlišným způsobem na světě, věcné vztahy nalézáme u muže, citové u ženy. Když se muž zamiluje, znamená to pro něj otevření celého světa, včetně světa práce; v ten okamžik může milovat všechny ženy. Pro ženu se však celý svět shromáždí v milované osobě. Mužskost, kterou pacient mohl rozvinout až po operaci, musíme pochopit právě v tomto uvedeném smyslu. Nebyla to tedy mužskost pochopená jako příslušející k pohlavním orgánům. Na druhé straně je ovšem jasné, že jeho život právě proto nebyl plný; byl zmrzačený, protože nevyhraněný v tělesném smyslu. Pacient byl ochuzen tím, že nemohl dospět k sexuálnímu splynutí s druhým pohlavím, nemohl a ani nepotřeboval. Když byl poženštěn čistě v biologickém smyslu, rozvinula se jeho mužskost bez rozporů a bez zábran na základě ženskosti, která dosud přicházela zkrátka.

U sexuálních perverzí podle Bossa shledáváme dva rysy, které se vyskytují i u tohoto transsexuála: 1. z "konstitučních" nebo psychomotorických důvodů zjišťujeme u nich silné psychické nebo fyzické meze v uskutečnění duálního života v lásce. 2. Láska se ale snaží u nich za každou cenu prolomit tuto mez a přiblížit se tak co nejvíce mužsko-ženské plnosti všech lidských vztahů.

Pokusy tohoto transsexuála o duální bytí lásky se neomezovaly na transvestické perverzity (nošení dámského prádla), ale směřovaly k rozervání jeho příliš úzké tělesnosti. Pokud by nebyla provedena operace, skončil by pacient sebevraždou anebo sebezmrzačením. Nezbyla by mu jiná cesta, jak smířit tělo s obojetnou "osobností."

Máme se na základě této zprávy, kterou zde reprodukuje, domnívat, že Boss namísto biologické mužskosti našel biologickou obojetnost a pacienta této obojetnosti "přizpůsobil"? Domníváme se z následujících důvodů, že nikoliv:

1. Boss nenalezl tuto obojetnost tělesným vyšetřením, ale v psycho-terapeutickém naslouchání pacientovi. V tomto naslouchání zjistil, že běží o zralého člověka, negativně řečeno, člověka neuroticky ne-deformovaného, člověka, jehož pohlavní rozdvoulenost nebyla řešením skrytého konfliktu, ale jeho původní možností.
2. Boss pochopil ohlašující se možnost jako DANOU, jako zde jsou-cí. Pacient je určitými možnostmi a vztahuje se k nim. Boss s oním "přírodně-konstitučním" nezachází jako s biologicky způsobeným, ale jako s něčím, co se samo hlásí a jestliže mu nasloucháme, jestliže mu dopřejeme, aby se ukázalo, ukáže se samo. Biologický a fyziologický pohled je v tomto případě psychoterapeutovi málo platný. Skutečnost, že jsem mužem nebo ženou, si mohu sice odvozovat z pravděpodobnostního setkání určitých dvou buněk, ale celá tato úvaha mi málo pomůže pro to, jak se k tomu, že je mi dáno být mužem nebo ženou, zachovám. Právě tak mi nepomůže znalost etiopatogeneze mé choroby vyrovnat se s ní jako se zde jsoucí.

Shrnujeme: aniž se tážeme po "konstitučním" typu ve smyslu biologicko-hereditárním (i když tuto otázku jako smysluplnou pro určitý typ vědecké úvahy nevylučujeme), chápeme otázku "konstituce" ve smyslu ENDON, jak jsme naznačili v přednášce o animalitě. Faktické doléhání možností na nás jako "zděděných", "tělesných" chápeme jako odkázanost na temný prazáklad; tuto odkázanost, jak ji zakoušíme, neoddiskutujeme kauzálním dokladem jejího "vzniku". Ony možnosti jsou pro nás zde v jiném smyslu než jako výsledek přírodně-objektivní geneze. V doléhání možností se ohlašuje to, nač se nelze tázat, "oč se tříští každá otázka "k čemu"".

Boss přizpůsobil tělo transsexuála jeho struktuře možností. Možnost v sobě vůbec nutně nezahrnuje vázanost k "tělu", spíše "tělo" definované biologicky jako organismus je pochopitelné teprve ze vztaženosti, zaměření ke světu, tedy z možností. Proto nepojímáme případ transsexuála jako jen "tělesný" problém (a ani dědičnost nemá v existenciálním smyslu význam výlučně tělesný), ale jako problém možností daných tomu kterému člověku.

Zabývejme se však daností možností blíže. Vyjděme z té možné okolnosti, že by pacient nevyzrál v dospělého člověka. Známe přece

pacienty, kteří jsou dospělí jenom podle kalendáře, ve skutečnosti zůstávají ve svém vývoji na nejrozličnějších úrovních dětského nebo předdospělého věku. Pro člověka, který by zůstal duševně dítětem, by podobný problém s pohlavností nevznikl, protože by nevyzrál v muže ani ženu, ale vlastně by zůstal bytostí bezpohlavní - našel by si nejspíše bytost, která by se o jeho dětské bytosti starala, ochraňovala ho. I když jsme odmítli otázku po příčině danosti toho, že někdo je muž a někdo žena, domníváme se, že lze blíže prozkoumat strukturu DÁNO z hlediska mužskosti a ženskosti. Domníváme se, že v duchu zvoleného vodítka je potřeba obrátit se tam, kde se něco děje ve smyslu vyzrání (anebo ustrnutí) mužskosti a ženskosti - do období lidského života, jemuž se říká puberta. Při tom znovu upozorňujeme, že mužskost a ženskost neznamena muž a ženu, právě jako animalita nemíní zvíře.

3. Norma odkrývaná a přebíraná

A přece se znovu a znovu (skrytě) tážeme, odkud se možnosti bereu - nemůže tomu být snad ani jinak ve světě, který se na otázce "proč" (pojaté různým způsobem) konstitueval. Odpověď biologizující není však odpovědí na otázku, kterou si klademe, když stojíme před rozhodnutím. Druhá odpověď zní: JE MI DÁNO, abyh nesl určité možnosti, je mi dáno převzít, mohu sice před nimi uhybat (i do nemoci), ale pak nejsem tím, kým mi jest dáno být. Uvidíme ještě, jak se možnosti takto nepřevzaté ohlašují. Položme si však otázku, jak dochází k tomu, že se např. ženství ohlašuje. Máme pochopit možnost být ženou (ve smyslu ženskosti) jako jsoucí zde od narození, tedy jako něco, co je vlastně předem určeno? Domníváme se, jak jsme již částečně naznačili, že ženství nelze pojmut jako ohlašující se činnost žláz s vnitřní sekrecí; vždyť i jejich činnost je překonatelná, pokud je ženství odmítáno; u mentálních anorektiček vynechávají i menses; odmítnutí tělesných, pro ženu tolik důležitých aspektů existování (početí, těhotenství, porod, kojení) vede u těchto pacientek nejednou ke smrti.

Jen z hlediska života na světě pochopíme ženství. Jak známo, ohlašuje se ženství v pubertě. O dívkách v období předpubertálním Zulliger říká: "Vědomě se dívka snaží popřít rozdíl mezi pohlavími. Nevědomě se ale vypořádává se svým osudem být ženou". Jed-

nou takovou odpovědí je mentální anorexie.

Tím, že se dotýkáme puberty, dotýkáme se problému geneze. Boss sám odmítá genetická vysvětlení, pokud se jimi míní kauzální odvození; uznává jako smysluplnou jen motivační patogenezi. Pokusme se o takový nástin puberty.

Děti se sice chovají jako maminka nebo tatínek, ale vlastně jen jako holčička anebo chlapeček. V pubertě a v adolescenci se však počínají chovat sami za sebe jako muž a žena, již jenom ne-napodobují. V tomto "sami za sebe a ještě ne sami" je klíč k pubertě. Objevuje se tu něco jiného než je napodobování dospělých dětmi. V pubertě se z uzavřeného a se sebou spokojeného dítěte stává člověk otevřený, potřebný doplnění, objevuje se já, které touží po ty. Proto Bühlerová pubertu definuje jako duševní potřebu doplnění. K této potřebě dochází ještě před tím, než tělo toto doplnění vyžaduje ve smyslu sexuálním. Dosavadní život, který měl svůj řád, se bortí, pubescent je lákán scestným, negativním, tajemným, připadá si osamělý, nepochopený a nepřijímaný ve světě, který najednou odkrývá jako hotový. Je to neradostný život být na přechodu. Životní pocit, jak shrnuje Bühlerová, je u pubescenta negativní. Nic, co by dovolilo být sám sebou, tu zatím jasně vidět není a přitom je jasné, že dosavadním způsobem žít nelze - již si nelze hrát, být bezstarostným a se sebou spokojeným dítětem. Čím je tento pocit silnější, tím spíše se objeví něco nového.

Tento fenomén lze pozorovat v nejrozličnějších oblastech. Když se nám např. při přípravě přednášky nedaří udržet jednotnou linii, můžeme retušovat slabá místa, takže povrch bude hladký. Ale bližší pohled ukáže, že jenom povrch. Anebo se na ta slabá místa můžeme zaměřit a jít tak daleko, až se nám celá přednáška zhroutí, protože ona slabá místa se ukážou být ne pouze místy, ale zjistíme, že se v nich projevuje celkové pochybné pojetí tématu. Teprve když naše původní pojetí necháme padnout, může se nám ukázat pojetí jiné, pojetí, o kterém jsme neměli tušení.

Podobně se neurotikovi může otevřít nový svět, svět svobody a vzájemnosti až poté, když si připustí pravdu o sobě samotném, když např. spatří, že jeho pokus být silný a nezávislý je pouze snahou, kterou zakrývá vlastní slabost.

Strukturálně vzato nastává v pubertě rovněž takové prolomení. Když řekneme, že se tělo v pubertě mění, nemíníme jenom jeho

proporce, které lze fyzikálně změřit, ale spíše se proměňuje tělesnění. Pubescent naráží svými údy, které ho neposlouchají a tím na sebe upozorňují. Je konec souměrnosti andělíčka. Podobné další změny naznačují, že tak, jako dosud, dále žít nelze. V pubertě se, jak známo, izolovaně objevují chování, která budou později součástí zralého sexuálního života: schopnost citu, namlouvání, schopnost vázat se, ovládání sexuálních orgánů.

Pochopit ohlašující se sexualitu jako součást lásky je pokus přiblížit se k ní z hlediska dne; ale sex, který se nás zmocňuje, nás spíše přivádí k temnému základu všeho, co jest. O tomto temném se nelze od nikoho nic dovědět. Rozpornost pokusů o sexuální poučení to ukazuje. Buď rodiče, jsou-li se sexem vyrovnání, věcně poučí pubescenta o nebezpečích a funkcích pohlavního života - v tomto případě si mladý člověk řekne (asi zklamaně a překvapeně): "Tak to je to tajemství, tahle úplně hloupá věc mne trápila a byla tím zakázaným?" A nebo v druhém případě je z chování rodičů při poučení jasné, že neříkají to pravé, že něco skrývají. Uvedená nemožnost skutečně poučit o sexu naznačuje, že v sexu se vztahujeme k temnému, o kterém nelze vypovídat.

Obava ze sexu není obavou ze souložce, ale z temného prázdkladu, se kterým se setkáváme v sexuálním opojení. Ten, kdo není opojení schopen, je právě tak málo zdravý, jako ten, kdo mu propadl. Obava, že bychom se třeba nevrátili z výletu do temna, je podkladem strachu ze sexu. Opojení totiž překonává všechny hranice pevného - jednotlivého a my se obvykle zdržujeme v oblasti mezi pevnými věcmi, které nám dopřávají opory, záchytné body. Když ale nejsme schopni tyto opěrné body opustit, nejsme schopni být sami sebou, protože se potřebujeme opírat o něco dalšího. Neschopnost orgasmu v přítomnosti druhé osoby, kterou sledujeme u funkčních sexuálních poruch, ukazuje, že člověk, o kterého běží, není sám sebou, že dovede existovat jen v bezpečí pevných věcí. K převzetí ženství tedy nestačí převzít sociální roli, např. vařit a starat se o děti.

Ohlašuje se oblast sexu jenom na základě vyžrání funkcí těla? Takové procesy, jako je vyvinutí pohlavních žláz, sekundárních pohlavních znaků, menarchae však nejsou dostatečnou zárukou, že se někdo stane mužem nebo ženou - v tom smyslu, že převezme své mužství nebo ženství. Mužství a ženství z těchto procesů nepochopíme, i když jsou to procesy pro vyžrání patrně nezbytné.

Ohlašuje se mužství tak, že tu náhle je? - a my řekneme své ano nebo ne? Anebo se tato oblast objeví spíše v prolomení, na základě přijetí toho, že tak, jako dosud, žít nelze? Někteří to, co se ohlašuje, nepřevzmou, bojují s ním, jiní ale mužství a ženství ani neobjeví. Je možné přestat pubertu a vyhnout se nárokům ženství nebo mužství. Je možné propást období, kdy jsme upozorňováni, že nelze pokračovat dosavadním způsobem. Je to nespatriční negativnosti, absolutní nemožnosti, z které se rodí nová možnost. Ve zkušenosti takového průlomu, kdy z nemožnosti vstává možnost, jsme svědky vstávání něčeho z ničeho. Být ženou a mužem je sice připravováno výchovou od malička, ale kdo se zastaví před pubertou, stane se jimi právě tak málo jako ten, kdo v pubertě přehlédne výzvu absolutní nemožnosti. Někteří jakoby do puberty nevstoupili, jiní jakoby v ní zůstali.

4. Být-sám-sebou a CHVÍLE

Dosavadní zkoumání struktury JE NÁM DÁNO ukázalo, že možnosti nenalézáme jako hotové, nečekají na své převzetí, nýbrž pro to, aby se vůbec ukázaly, je potřeba, abychom něco učinili - ještě před tím, než vůbec možnost převzít můžeme. Odkrytí možnosti ještě neznamena její převzetí. Možnost, jak jsme viděli, se objeví v konfrontaci s absolutní nemožností, přijmeme-li ji, odkryje se nám něco nového. Ale když absolutní nemožnost akceptujeme, nevíme, do čeho jdeme, nevíme, co z toho bude: k takovému kroku je potřeba odvahy. Chybí-li odvaha, zalekneme se toho, co jsme svým počínáním takřkajíc bezděky přivedli k odkrytosti. Jakmile se však nová možnost jednou objeví, můžeme před ní couvnout nebo ji převzít, ale již není možné se jí zbavit: jsme jednou pro vždy uvedeni do vztahu k ní.

Jestliže tedy nové možnosti objevujeme na základě chování, které neví, do čeho jde, musí nám naše seberozvrhování neustále unikat, pokud jenom neustále pokračujeme dopředu. Být-sám-sebou však znamená přisvojit si právě to, čím v takovém rozvrhu na základě konfrontace s nemožností již jsem. Necouvnout před tím neztušeným, protože absolutně novým, znamená získat se. Děje se to tím způsobem, že se rozvrhují jako beroucí to, čím již jsem, že se rozvrhují jako návrat. To je ale možné provést jenom jako vytržení z rozptýlení v modu "atakdále", návratem k sobě.

Jak ale mám být sám sebou, když se měním, jak mám být tím, kterým již nejsem, totiž vitálním mladým mužem, plným nápadů? Jak to souvisí např. se stárnutím? Kdo má obavu ze stárání, nebyl nikdy dospělý a zralý - jako by věděl, že něco propásl a že to již nikdy nepříjde znovu. Pro takového člověka je stárnutí výmluvou. Nebyl nikdy sám sebou a není ani nyní. Ke stárání patří zralost; stárání má něco, co nemá mládí, co není negativitou, nedostatkem mládí.

Moudrost a zralost jsou pozitivitou, která není jinde možná. Bollnow referuje o starém Corinthovi, že ve stárání, kdy jeho ruce nebyly pevné, nabyl jeho malířský rukopis zvláštního zralého uvolnění, které před tím by ~~zbylo~~ možné jenom napodobovat - v tomto uvolnění rukopisu byl sám sebou, protože i před tím byl sám sebou, byl vždy tím, kým již byl, osvojoval si v návratu své hranice, své meze.

Dalším prvkem v naší analýze struktury JE NÁM DÁNO je tedy toto: možnosti zde nejsou hotové a my se podílíme na jejich objevení v konfrontaci s něčím, co nejsme my, totiž s absolutní nemožností. V tomto procesu je možné sebe samotného získat návratem k tomu, čím jako takto sebe rozvrhující již jsem.

Hovořili jsme o vlastních možnostech - míní se jimi jen to, co je moje jako mé soukromé? Víme již, že nikoliv, ale je zde třeba přesnějších analýz. Již charakteristika puberty jako duševní potřeby doplnění naznačuje, že běží v možnostech o souvislost, o to, jak jsem s druhými - mé možnosti jsou mé v tom smyslu, že je druhý za mne převzít nemůže, ale jsem tu vždy s druhým a tak i to, jak se chovám ke svým možnostem, je vlastně chováním se k druhému. "Soukromé" věci ztrácejí svůj soukromý ráz, útek do samoty je "věřejnou" záležitostí, je útekem od druhého, nepřestává být vztažeností k němu.

Je tady ale něco výzvového, co nás vůbec vede k tomu, abychom pohyb odkrývání možností zahájili. Nejsem to ani já ani ty, co mne vyzývá být, je to něco, bez čeho bychom žádné možnosti neodkryli ani nenaplnili, ani nepřevzali. Na toto třetí, na výzovost jako takovou jsme odkázáni. V této souvislosti se druzí a svět jeví jako mé možnosti, jsem ve svých možnostech na ně odkázán.

Boss v souvislosti s jednou pacientkou říká, že oblast láskyplného vztahování nás oslovuje, nárokuje si, aby byla spatřena, aby se mohla objevit, být. Takováto a nebo jiná oblast může být sice např. výchovou natolik potlačena, že se objeví jen ve zkre-slené podobě: jako halucinované hlasy špiónů, jako nadávky. Ha-

lucinace je maximální propadlostí potkávanému: oblast lásky, která překračuje všechny hranice se objevuje v oblasti ohraničenosti, v oblasti smyslové. Tím jsou smysly "přetíženy" a láskyplná oblast se ohlašuje ve zvrácené podobě. To, co se zde ohlašuje, ač je původně něčím, co k nám patří, je najednou něčím vnějším, cizím naproti nám. Domníváme se, že k tomu případu mohlo dojít jen tam, kdy již byla možnost ženství nebo mužství odkryta výše uvedeným způsobem - možnost ženství, láskyplného vztahování pak pacientku uvedla do vztahu k sobě, pacientka patří k té možnosti a právě tak ta možnost patří k ní. Proto ji tato možnost může přepadnout.

Ne každá rodiči potlačená (a již zahlédnutá) nebo z jiných důvodů popíraná možnost musí vést k halucinaci. Záleží přece na vitalitě, temperamentnosti, které jsou osobě dány. To ale podle našeho pojetí struktury JE NÁM DÁNO znamená, že domněle fyziologicky určená chování jsou právě tak objevena jako způsob, kterým to "jde" žít. Vitalita a temperament jsou také možnostmi, které k nám patří. U osoby "chladnější" je psychoterapeut s to uvidět, zda chladnost je psychogenní frigiditou, nebo zda se za chladností vlastně neskrývá touha být jinak, zda chladnost není jen obranou, neschopností být tím, čím již jsem. Právě tak může psychoterapeut spatřit, že temperamentnost, sexuální narušivost je jenom útekem před úzkostí a před vlastním proviněním vůči svému životu, vůči neosvojeným možnostem.

V nejtěžším stupni propadnutí, o němž jsme se zmínili, v halucinaci, je podle Bossa nemožné vystávat /ausstehen/ otevřenost lidského existování - chybí tu základní možnost lidí zdravých: schopnost usebrat možnosti, které konstituují lidský pobyt, do samostatného, svobodného života, kdy jsme sami sebou, kdy naše otevřenost může odolat, čelit všemu potkávanému, dopřát mu plně se rozvinout. Naproti tomu halucinující propadá modům existování jiných bytostí (jeho myšlenky jsou ovládány na dálku, jsou mu vkládány někým jiným) nebo dokonce výskytu neživých věcí.

. Možnost setkat se s ženstvím v propadlosti, např. v ohrožování cizími hlasy, halucinacemi, nás upozorňuje na další moment struktury JE NÁM DÁNO. V rámci této struktury můžeme sice sebe získat, ale můžeme se také ztratit. Je možné ztratit půdu pod nohama tak, že nám nezůstane jakási torzo života, jakýsi způsob, kdy lze ještě jakž takž žít, nýbrž je možné ztratit veškerou svou samostatnost.

Chtěli bychom se dále podrobněji věnovat aspektu vyzývání, nárokování, dopřání věcem být. Podle našeho názoru se ze vztahu k nejkrajnější možnosti, smrti sice objasní, že každá chvílka života může být přijata odpovědně, ale neobjasní se tím výzvodový charakter potkávaného jako takový. Proto chceme rozvinout problematiku výzvodovosti bez nauky o konečnosti, jak ji podává existenciální filosofie.

Vyjděme ze všedního fenoménu: ve skupince lidí je jeden člověk, který byl doposud vždy vtipný, když se však dnes opět o to pokusil, je všem jasné, že se to nehodilo. Nezáleží na tom, zda se všichni v tomto ohledu shodnou, důležité je, že existuje něco třetího, co nejsem ani já ani ty, totiž ta chvíle, kdy byl vtip pronesen, situace, která sama říká, že se hodilo dnes udělat něco jiného. Všichni se vztahují ke chvíli, vtipálek však vidí jen svou vtipnost. Tento fenomén, který nazveme CHVÍLE, se liší od chvílky tím, že není protikladem vůči dlouhodobému vztahu nebo procesu, ale teprve ho umožňuje. Ve CHVÍLI se např. ukazuje, že dva lidé, kteří dlouho okolo sebe chodili, se hledali. Je k tomu potřeba toho třetího, které je pro sebe navzájem otevře. Známe takové případy, kdy se setkávají muž a žena a celé okolí ví, že se stanou milenci. Celé okolí to ví, jen oni dva ne - protože CHVÍLE ještě nenastala. Právě díky tomu, že nevědí to, co vědí všichni ostatní, se mohou milenci stát. Když k tomu dojde, mají všichni "pravdu", dávno to "věděli", ale co se tedy vlastně stalo, to je pro ně nepřístupné.

CHVÍLE se liší od okamžiku manického propadnutí tím, že v něm není vztahu ani k budoucnosti ani k minulosti, potkávané vyzývá jen k uchopení a pozření. Ve CHVÍLI se naproti tomu získáváme tak, že se rozvrhujeme jako ti, kterými již jsme, že odpovídáme tomu, co k nám patří, co nás vyzývá k odpovědi.

K diskusi po přednášce o symptomu bychom dodali: ten, kdo se přizpůsobí symptomu, může propást svou CHVÍLI, nespatří, co ho volá, co si CHVÍLE žádá, bude však mít dlouhý život. Právě tak lze ale v zaslepeném pokusu dokazovat, že riziko je pro mne hračka, a tak nesvobodně, totiž v závislosti na tom, komu se to má dokázat, svůj život "obětovat".

Že v naznačeném pojetí může být i sebevražda smysluplným činem, dokazuje jedna kazuistika Binswangerova, v níž je popsána

pacientka, která první autentický čin provádí v okamžiku, kdy si sahá na svůj vlastní život.

Situace, CHVÍLE není žádnou věcí, je tím, skrze co se teprve k věci dostáváme. Ten, kdo vidí svou CHVÍLI, ten je autenticky. Vzpomeňme na lékaře, který navzdory všemu příbuzenstvu nařizuje provést zákrok. Je sám a vidí - pak se ukáže, že jednal správně, že ještě okamžik a bylo by pozdě. Právě tak je hysterka, která ve vánici odmítá jít dále, svým průvodcem, jemným mladým mužem, probuzena fackou - jeho čin je veden spatřením toho, co si žádá situace, ona vidí jen svůj strach. Jsou chvíle, kdy jeden nevidí, a ostatní jsou slepí, často jsou to chvíle historicky osudové, jejich propásnutí je nenapravitelné pro celé generace.

5. Norma dne a norma noci

Norma byla odedávna pochopena jako něco jasného, jako nejvyšší hodnota. Platonovo TO AGATHON bylo přirovnáno ke slunci, protože dávalo všemu jsoucím bytí, podobně jako slunce dává všemu život. To, co jest, i to, co býti má, bylo pochopeno ze světla. Norma jako měřítko je pak pochopena také jako světlá, vyzývá nás jako jasná. Zdá se, že temné nevyzývá - snad proto, že to jaksi nepotřebuje, vše jasné se totiž odehrává na jeho pozadí. Jak je řečeno ve "Vom Wesen der Wahrheit", můžeme se v rámci jasného zaříditi tak, že na temné zapomeneme, např. se zařídíme pomocí hodnot, které nás pak vyzývají. Jsme potom zabeďněni vůči temnému, které nás samo nikdy neosloví. Aby k oslovení došlo, je potřeba se od běžné normy odvrátit, učinit něco diametrálně odlišného, než je život mezi hodnotami dne.

Před časem jsme zde slyšeli přednášku, ve které se hovořilo mj. o oběti. Přednáška fundovaná prakticky však přišla s takovým pojetím oběti, o kterém si netroufáme říci, že může být podkladem pro smysluplnou odpověď terapeuta pacientovi. Oběť byla pochopena jako vzdání se něčeho osobního ve prospěch ostatních. Takové pojetí patří ke dni, protože jednu hodnotu nahraňuje jinou, osobní kolektivní; je potřeba se něčeho vzdát, protože není možná úplná slučitelnost individuálních vůlí. Ale pojmut takto skutečnou oběť znamená nepochopit ji.

Jaké je hledisko obětujícího se? Z jeho pohledu je oběť výzvou, je jednáním, které vychází ze zahlédnutí něčeho diametrálně jiného, než je střídání jedné hodnoty jinou. Ten, kdo oběť

poskytuje, neprovádí ji kvůli tomu, aby se něčeho vzdal a tím např. druhého zachránil. O druhého zde vlastně nejde, běží o to třetí: o spatření pravdy CHVÍLE, situace. Obětující se spatřil pravdu v absolutním smyslu, ví, že teď musí odpovědět za všechny, kteří obětování chápou jako vzdávání se něčeho. Ten, kdo přináší oběť, musí odhlédnout od všech hodnot - tj. běžných hodnot ve smyslu dne, kde jsou jen hodnoty nižší a vyšší a tedy relativní; čin oběti je naproti tomu absolutní, obětující se nevztahuje ke dni, ale k temnému prazákladu, říká NE vůči dni. Jeho čin je výzvou a odpovědí pravdě CHVÍLE. Obětující sám sebe získává, protože odpovídá CHVÍLI, kterou spatřil jako svou.

Proč zde hovoříme o oběti? Protože obětující se výslovně vztahuje k tomu, co za okamžik nazveme normalitou. Obětující se nemíní dávat něco těm, pro které se údajně obětuje, protože on spíše vyzývá k následování někam jinam, než kde se ostatní a on sám dosud zdržovali. Pokud ho ostatní nenásledují, tak mu nemohou rozumět, nemohou se s ním domluvit. V oběti existuje něco jako vykročení do samoty, obdoba toho, co známe u rozvášněného člověka, který se zdržuje jinde než my - buď ho následujeme nebo s ním již nejsme. Obětující riskuje, že zůstane sám, přesněji: již sám je. Obětující se vztahuje k temnému základu, k němuž se vztahuje člověk epojený, rozvášněný. Jakoby existovaly dva způsoby oběti - v jednom případě se obětující vrhá s podobnou zaujatostí jako člověk rozvášněný do místa, kde splní svou úlohu, v druhém případě jakoby oběť byla aktem střízlivosti. Ale tato střízlivost je druhem zaujatosti, která jakožto přísnost druhému člověku nedovolí přistoupit, pokud on sám v této přísnosti neprodlévá, jako neumožní přistoupit k druhému jeho rozvášněnost, když zůstávám chladným

Že obětující získává sebe, plyne z rozpracování struktury JE NÁM DÁNO. Teorie CHVÍLE dovoluje spatřit momenty této struktury naráz: zachycuje možnost získat se a ztratit, vyzdvihuje naši odkázanost na to, co nás oslovuje, umožňuje spatřit naše poslání: sloužit věcem. Neplyne z ní však žádná pasivita, protože možnosti odkrýváme my sami; co sami odkrýváme, to k nám patří a vyzývá nás k uchopení - tím ale běží o možnost získat sebe samotné. Nejsme však autory svých možností, objevují se samy, nejsme pány jsoucího.

6. Otázka

Bytí se ukazuje v dějinných epochách různým způsobem. Jednou jako ERGON, podruhé jako REPRESENTATIO. Enes se mimo jiné ukazuje tím způsobem, že volá po kladení otázky po normě. V situaci, kdy všechno běžné je jinak, vzniká otázka po normě. Zda je konec hodnot koncem lidství anebo zda naopak může znamenat otevření nových dimenzí lidského života, začátek svobodného sebestrukturování, je otázkou, kterou bude teprve třeba vypracovat. Zatím jsme jenom hledali otázku po normalitě, vedení strukturou JE NÁM DÁNO.

Závěr: normalita, norma, normální.

Normalita je vztaženost k tomu, co nejsme my a co k nám přece patří. Díky takové vztaženosti se teprve otevírá dimenze, ve které můžeme říci, že se někdo od svých možností, které k němu přísluší, odklání, prchá před nimi a tak se provinuje (odtud pak jeho úzkost) a nebo že si je v odpovědném přijetí přejímá.

V rámci normality jakožto dimenze lze u každého člověka nalézt "zvnitřku" to, co k němu patří, odkrýt jeho míru neboli normu. Není při tom potřebí odvolání k vnějškově stanovené normě statistické. Konec normality je uzavření této dimenze, kde jsou normy možné - je koncem člověka, odklonit se lze jen od normy, ale nikoliv od normality.

Norma je to, s čím se jako k sobě patřícím člověk konfrontuje - je to, co ho volá k převzetí a naplnění.

Dimenzi normality jsme rozpracovali v teorii CHVÍLE. Běží o to být věrný CHVÍLI, odpovědět tomu, co se ukazuje, splnit svůj úkol, své poslání: umožnit tomu, co se dostavuje do přítomnosti, aby se rozvinulo v té plnosti, kterou jsme podle svých možností s to vystát (ek-sistere).

Je zvláštní, že rozdíl, který vidíme mezi normou a normalitou, je rozdíl, který spatřil Descartes mezi extenzí a extenzivitou, když objevil mathesis universalis. Tento objev zůstal dlouho zapomenut, Descartes ho sám nerozvíjel. Tento pohled byl znovu objeven nedávno a ukazuje, jak také lze jinak než obvykle žít z génia 17. století.

prof. Patočka: Udělal bych několik spíše jenom formálních poznámek. Bylo tady uvedeno a analyzováno několik základních pojmů, které se mi zdají důležité. Tak především pojem "co je dáno", pak pojem "výzovosti" a potom pojem "chvíle". To jsou pojmy, které pro pojetí, s kterým jsme se tady setkali, mají základní význam, poněvadž, rozumím-li autorům dobře, normalnost v podstatě spočívá v souvislosti mezi těmito základními strukturálními momenty. Je to to místo, kde se objevuje něco takového jako "osobní, individuální norma". Ovšem je otázka, je-li pro to vhodný pojem normalnosti, poněvadž normalnost, jak ji běžně pojímáme a jak ji pojímá tradice, je míněna poněkud jinak. A jedna z takových možných námitek by snad byla, že se nemáme příliš uchylovat od přijatého úzu slov. Jistěže by zase bylo možno argumentovat proti, ale to nechávám autorům přednášky.

Pojmy, které jsem tady uvedl, "je dáno", pojem "chvíle", "výzovosti", to všechno ukazuje, že se autoři skutečně snažili analyzovat fenomény z nich samých, z toho, co se ukazuje, a že jejich terminologie je čerpána z čistého nahlédání. Upozornil bych jenom na to, že je docela dobře možné položit si otázku, jak se tyto termíny mají k termínům, běžným v našich autorech /faktičnost, okamžik/. To, co je dáno, to, z čeho vycházíme, to, co máme převzít, čemu jsme předáni a co přebíráme, to snad je naším způsobem vyjádřeno jak jsme to teď slyšeli: "co je dáno". To naznamená danost ve smyslu pouhé danosti, tedy to, co konstatujeme a co nám nezbyvá než konstatovat, nýbrž právě naopak je to to, co nemůžeme nikdy pouze konstatovat, co je nám dáno k převzetí. A "chvíle", myslím, má svůj původ ve známém existenciálním pojmu okamžiku. Poněvadž okamžik není okamžik ve smyslu aristotelského $\epsilon\kappa\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$, to není bodový okamžik, z nichž se skládá časové kontinuum, nýbrž okamžik je mžik oka, kterým spatřujeme možnost, která nebyla dosud spatřena, ale která vyzývá a která patří k nám. Myslím, že to, co tu autoři podali,

je svědectvím pro autentičnost jejich pohledu. Oni nejenom-
že analyzovali fenomény originálně, nýbrž vytvořili jakési
pojmosloví, které je takto originálně čerpáno a to znamená,
že se vyjadřuje naším jazykem.

Ještě jednu poznámku k tomu, co zde bylo řečeno o vzta-
hu k Bytí a Času. Bytí a Čas se zabývá analýzou lidské exis-
tence, lidského pobytu, pokud je v krizi svých dvou základ-
ních možností být sebou nebo nebýt, a to ve vztahu ke svědo-
ní a k poslední a nepředstížitelné možnosti existence. Pak
se tady ukazuje, že je možná hlubší a adekvátnější a pro
konkretní lidského života, pro její zachycení výstižnější
formulovat tuto problematiku krize lidského života jako ne-
vztážené k této poslední možnosti, nepředstížitelné, ve kte-
ré se objevuje temný základ v podobě nic, nýbrž že tento
vztah k temnému základu může být zároveň něčím jako hlubším
a výstižnějším postižením rozmanitých a vždy originálních
krizí, kterými lidský život prochází ve svém pohybu svého
spění od meze k mezi. Negativita zde byla rovněž zdůrazně-
na např. v pubertální krizi: nemoci pokračovat v témže smě-
ru, nemožnost, v které se ohlašuje nová možnost. Zde, možná,
pozdější filosofie Heideggerova, která poukázala na temný
základ jako na filosofickou možnost, která od počátku fi-
losofie filosofii nějak obléhá, ale byla ve filosofii zasuta,
snad je s to ukázat po určité stránce také svůj klíčový vý-
znam vzhledem k analýze ne už pouze té zvláštní heroické
krize, ze které něco takového jako povaha existence ve smys-
lu "historičnosti" lidské existence bylo objeveno, nýbrž ve
smyslu té konkretizace lidského sebezachycení, o níž všich-
ni, kdo se tak dlouho snaží o výklad, o hermeneutiku lidské
existence, usilují.

Němec: Pan profesor tady sám upozornil na kontinuitu a dis-
kontinuitu toho, co bylo předneseno, se Sein und Zeit. Lze
to celé pojmut ve smyslu kontinuity. Akcenty, které zde
byly kladeny, najdeme také v centru i na okraji toho, co
známe z existenciální analytiky pobytu. Chtěli jsme ovšem,
s toho jsme se dotkli už v první přednášce, zvláště zdů-
raznit právě to, o čem z hlediska dne mluvit nelze. To zna-

mená i přednášku postavit tak, aby byla příležitostí k pohledu - ovšem ve smyslu tezí, které jsme zde minule rozděvali,*/ je komunikace viděného největším problémem. Normalita, jak jsme tady teď o ní mluvili, je něco, čemu se nelze vymknout, v čem existence vždycky je, a přitom je to právě to, co lze spatřit jenom zevnitřku, lze spatřit jen pro toho, kdo je osloven, kdo stojí v situaci této výzvy. To jsme chtěli takovou obkružující metodou nějak naznačit. Nemůžeme to zde předložit jako hotové nahlédnutelné kritérium, které je vždy k dispozici.

Rezek: Podali jsme spíše návod.

Sousedík: Jaký je vztah normality, tak jak jste ji charakterizovali, k existenciálnímu pojmu svět - mám totiž dojem, že oba dva tyto pojmy splývají. Jestliže charakterizujete normalitu jako určitý vztah pobytu k jeho možnostem, které pobyt má, oak se mi zdá, že tento pojem naprosto splývá s tím, čemu Heidegger říká "Welt". Připouštíte toto ztotožnění?

Patočka: Svět je u Heideggera to, pomocí čeho rozumíme jsoucnu. Je to v podstatě struktura bytí. To, co zde bylo předvedeno pod titulem normalita jakožto ta oblast, v níž nás oslovuje naše nejvlastnější možnost, v níž se nám může objevit našenvlastní néřma, to je součást, jistá struktura uvnitř, v rámci světa, ale nikoliv svět sám, /jako chvíle není totožná s časovostí vůbec/.

Němec: Kdybychom měli zůstat na rovině formální systematiky, tak myslím, že odpověď na tuto otázku z pozice dnešní přednášky by trochu připomněla ten směr, kterým se ubíralo Heideggerovo myšlení z míst, kde bylo v době Sein und Zeit, k pozdnímu období, kde se již tolik nehovoří o světě, resp. kde se hovoří více o bytí. Pokoušíme se zde tuto věc postavit asi takto: svět tak, jak je v Sein und Zeit vyložen,

*/

H. Rombych: Triviální zkušenostní věty o fenomenologii
/překlad/.

je vzat z ohledu k tomu, jak si pobyt rozumí ve světě. Světскост světa patří k pobytu v tomto smyslu jako souvislost tohoto porozumění v několika hermeneutických krocích. Toto hledisko jsme v celé souvislosti nazvali hlediskem světla. Nám jde ještě o něco dalšího. Ne již o to jasné a konstituované, ale o to temné. O tu problematiku, která je naznačena třeba v přechodných Heideggerových spisech jako je "O bytostném určení pravdy", kde se vlastně klade otázka vůbec po možnosti spatřit něco jako svět, jako světlo, ve kterém vidíme. Nám šlo o tento zdroj a o kontakt s ním. Zdá se nám, že nám není pouze dán v poslední a nepřekonatelné možnosti, ve vztahování se k vlastní, osobní možnosti, ke smrti, ale v celé řadě dalších fenoménů v průběhu jednotlivých fází existování. A kontakt s tímto zdrojem by tedy byla tato vztaženost. A v tomto smyslu je to normalita, o níž se právě nedá tolik říci, kterou je možno pouze vidět. Toto viděné se nedá tak snadno sdělit a toto sdělené se zejména nedá použít k aplikaci na jednotlivé případy. Ale lze se dostat do takové pozice, kdy vidíme. Vztaženost ke zdroji není svět, takže docházím k závěru, že obě pojmy neztotožňujeme.

Cesta vede nepochybně přes svět, otázka po světě je naprosto na cestě, ale ta tam nekončí, jde dál.

Patočka: Vaše odpověď vlastně tu mojí škrtá. Já jsem řekl něco takového jako že normalita je cosi jako součást světa, vy tvrdíte, že jde naopak za svět do nějaké oblasti, která ve světě není obsažena. Ovšem to je ve světě ve smyslu ontologickém, ve smyslu svět-bytí jakožto porozumění jsoucnu; nesmíme ale zapomínat na jednu věc, že totiž bytí i svět jsou formulovány u pozdního Heideggera zase tak, že temný základ k nim patří. V pojednání "Das Ding" např. temný základ v podobě země je něco takového, co stojí na jednom z míst, která dříve zaujímal pojem světa. Jak se tyto věci k sobě ovšem mají, jsou otázky filosofické v obecném smyslu slova. Upozornil bych jenom na to, že to, co zde bylo analyzováno, jsou struktury, které k sobě nepochybně ukazují a k sobě náleží nehledě na tuto základní ontologickou otázku.

Rubeš: Zlobí mne pocit nějaké veliké apodiktičnosti ve vztahu k tomu, kdo v tom okamžiku vidí nebo kdo vstupuje do kontaktu a nějak se neuvažuje o jeho omylnosti. Velice mi tady nahrává ona Bossova kazuistika, která podle mého dojmu nebyla pro tuto tematiku šťastně vybrána. Už tam je kus apodiktičnosti - je v tom fascinace medicínou. Boss říká: kdyby se nepovedla tato operace, spáchal by pacient sebevraždu. Také se zdá, že operace transsexuality není nic šťastného. Zkušenosti, které se v Československu zatím ukazují, jsou někdy až tragické.

Vy říkáte, že terapeut má být vidoucí - je tady pojem okamžiku - já bych ale řekl, že psychoterapeut nemá být oslněný. Mám pocit, že i tady je spíše oslnění a ne vidění. Je zajímavé, jak se tu potkávají extrémy: klasičtí sexuologové orientovaní organicky jsou přesvědčeni, že je tam nějaká "biologische Mythologie", která tuto transsexualitu dělá. Také tohle mi na Bossovi dává: jak apodikticky říká, že po té poměrně krátké analýze byl velice zaujat autenticitou jevu. Spíše by zde stálo za to analyzovat osobu toho, kdo to indikuje, kdo se hrne do těchto operací, zajímavé by bylo spíše jeho Dasein.

Ještě mne zaráželo, jak byl Boss přesvědčen jednoznačnou autenticitou pacienta - takovou autenticitu vidí člověk opravdu jenom u paranoika.

Němec: Celou diskusí kolem tohoto případu bych si netroufal rekapitulovat, probíhala už vzápětí po Bossově přednášce. Mitscherlich o tom sám podal referát, na který reagoval Boss. * / Takovýto extrémní případ může ovšem něco podstatného objasnit - přes nebezpečí oslnění. V daném případě výsledek Bossovy analýzy říká, že se tento transsexual cítil jenom žensky. Boss vychází z toho, že v každém člověku jsou ve větší či menší míře obsaženy oba z těchto pólů. Převažuje třeba mužský nebo ženský, což je ve shodě

* / Viz bibliografie vzadu.

s tím, jak se pacient "tělesní". Ale to neznamená, že by u určitého procenta lidí nebyl přítomen velmi výrazně i druhý pól. A tady vlastně mluví Boss pouze o tom, že tomu druhému pólu dal také nějakou možnost i ve vnějším tělesnění. A že tomu tak skutečně v tomto případě bylo, opírá o katamnestické sledování pacienta, který nebyl z těch, kteří si žádali další zákroky, který se dokonce vrátil do svého původního zaměstnání, vrátil se o do role rodinné, otcovské a nyní byl v každém ohledu schopen, to co ho z této situace oslovovalo a co bylo také jeho odpovědným závazkem, přejmout a vykonávat dál. V případě této kazuistiky mi to připadalo přesvědčivé. Netroufám si říci, nakolik je to typické, ale nám nešlo o typičnost, o statistickou významnost nebo nevýznamnost, nám šlo o zhlédnutí takovéto možnosti.

Rezek: Boss pacienta 50 hodin analyzoval a to není málo. Jak je tu toto katamnestické zjištění. Příklad byl použit právě proto, že je extrémní, jak totiž šlo, co běžně považujeme za nenormální je tady sice také považováno za nenormální, ale Boss říká navíc: zjistil jsem, že tomuto člověku je dáno žít v dvojznačné podobě a v rámci této dvojznačnosti ještě může žít plně, anebo se soužít, popř. zabít.

Rubeš: Jsou národy, které ve zmrzačené podobě dokáží žít relativně plně.

Rezek: Protože nemají své "lékaře". Je nutno připomenout, že Boss pacienta nenechal operovat na základě jeho přání. A jestliže se vyskytnou žádosti o operaci do původního stavu, tak je to možná jen proto, že se pouze vyhovuje přání a že v pozadí jsou jiné důvody, které nejsou nalezeny. Bossův případ je z metodického hlediska příkladný v tom smyslu, že Boss na rozdíl od Mitscherlicha v tomto člověku hledá, co mu je dáno. Mitscherlich už to má jako fakta předem rozhodnuté.

Patočka: Bossovo hledisko není tak ryze dogmatické. Možná že je vyjádřeno formou apodiktickou, ale je to ve skutečnosti více hledání a tázání, určitá skepse vůči běžnému pojetí toho, co je normální.

Rezek: Z hlediska rozlišení nemocí, které jsme tu posledně uvedli, běží u Bessovampaciensta o přijetí života ve zmrzačené danosti. Jsou lidé, kteří oslepli a nechtějí to vidět, připustit. Jsou v tomto smyslu zmrzačení, dvakrát, nevidí, že v rámci "ztráty zraku" mohou žít.

Rubeš: Oidipus král si řekl o své oslepení a potom v něm spokojeně žil.

Rezek: Ale toto je jiná slepota. O oslepení si řekl na základě toho, že byl slepý vůči tomu, co k němu patří. Když se oslepil, tak již viděl v hlubším smyslu.

Tento případ byl vodítkem, které třeba můžeme vyvrátit, ale nám šlo o něco jiného, tohle byl pouhý příklad. Sly by na tom ovšem ilustrovat ještě další věci. Říkal jste třeba, jak je důležité nevěnovat se jenom vnějším znakům, že tělo ženy je už celkově něco jiného, že se nejedná jenom o genitálie. V našem případě je to zase jinak, poněvadž Boss přece došel k závěru, že v pacientovi je mužskost i ženskost rovnoměrně a že tu ženskost brání v rozvíjení mužskosti. Mužskost není dána genitáliemi, nýbrž tím, jak je tento člověk na světě. Ta se mohla rozvinout, až když mu nevadilo to, co vadí malému chlapečkovi, když mu dáme holčičí šaty. Takže stejně jako to vnější, vnější pro chlapečka, když dostane botičky, které jsou holčičí a nechce si je za žádnou cenu vzít, mu v tomto smyslu vadil genitál. Což je úplně jiný případ než nějaké běžné ostatní případy. Myslím, že je to čistý případ.

Rubeš: Frankl by mu řekl: jsi žena a tvým údělem je žít zmrzačen penisem.

Rezek: Tak by to udělal i Mitscherlich. Jenže Boss říká: on by dlouho nežil, protože se už několikrát pokoušel o sebevraždu. Co za tím bylo, to se tázal Mitscherlich. Táže se např. zda měl pacient dostatečné možnosti identifikace a Boss říká: přednášel jsem v rámci sympozia o daseinsanalýze, šlo mně o něco jiného.

Jircusová: Nemohlo by se sem také zařadit hledisko lidské bytosti, protože snad nejde jen o seberealizaci v mužském nebo ženském? Potřeba a otevřenost, která se objevuje

v pubertě, hovoří o tom, že způsob ženskosti a mužskosti je vlastně způsob spění k lidské bytosti a v tomto smyslu by snad byl tento případ udržitelný, protože tu jde o lidskou bytost.

Němec: Odpověď na tuto otázku je už vlastně obsažena v citované zde partii z pacientova dopisu, kdy totiž právě před tím tvrdil, že není lidskou bytostí. A k lidské bytosti opravdu nutně nepatří to, aby mužskost a ženskost byla přijímána jenom v já - ty. U něho tomu tak nebylo. V jeho tělesnosti byly oba dva póly, nikdy se nemohly rozvinout do skutečné vstřícnosti já a ty. Ale aby byly vůbec realizovány, bylo nutné k tomu, aby byl lidskou bytostí, protože on se před tím jako lidská bytost nebral, on se bral jako kreatura, jako něco podlidského.

Rubeš: Pramení náš odpor, když shledáváme něco nenormálním, z našeho vědomí normy nebo z tušení normality?

Němec: Odpověď je možná dvojí: třeba již z hlediska situace nevhodného vtipu. Tam je myslím možno velmi šťastně ukázat, že nevystačíme s hlediskem pouhé normy, protože neexistuje norma pro to, co je v nějaké situaci vtipné a co ne. Ono to může být vtipné, ale je to rozhodně nevhodné. Tady cítíme, že z hlediska normy, tzn. něčeho, co nahlížíme a uplatňujeme na podobné případy, se asi nedostaneme daleko. Tady v tomto pocitu nenormálnosti, tam byl dotyk ne už s normou, ale s normalitou, s něčím hlubším, s něčím, co není tak snadno sdělitelné.

Rezek: Když něco přestává fungovat, tak to nějak ukazuje, že tady není něco v pořádku. A v tomto "není v pořádku" se nějak ozývá něco jiného než jsou věci, totiž něco, co je v pozadí, pokud bychom slovo "normální" brali jako to, co je běžné a co se hodí. Fenomén přerušení běžného postupu, ten myslím je prazákladní každodenní zkušeností, když říkáme, že něco není normální /viz jízdní řády/.

Pešková: Není otázka, která byla položena, vlastně výrazem toho, že pojmu normalita a norma užíváme ve dvojím smyslu? Fascinace nenormálním se pak týká normality v užším smyslu - lidé, kteří jsou fascinováni nenormálním v tom smyslu, že je to nevhodné jsou spíše fascinováni povrchovou vrstvou,

ve které pojmu norma užíváme. Tato povrchová vrstva se týká toho, co za určitých okolností - konvenčně - pokládáme za vhodné nebo nevhodné. Když je nám odporné něco, co je konvenčně nevhodné, jsme fascinováni normou. Když naopak zahlédáme za nevhodným něco, co je hlubší a podstatnější, jsme fascinováni nenormalitou v tom případě, že je to něco, co sice odpovídá určité normě, ale v čem zahlédáme něco, co je bytostně odporné. Musíme si tedy uvědomit, v které vrstvě nomenklatury se pohybujeme.

/Týká se poznámky prim. Rubeše - z průběhu diskuse - že byl vždy fascinován nenormálním a jak tuto fascinaci vysvětlit/ Rezek: Takže pana primáře nefascinovalo to, že je to nenormální, ale že se přednáška jmenuje "Co je normalita".

Miler: Když se tu hovoří o odporu, který pociťujeme u nenormality, tak se tím jednoznačně myslí, že to plyne z jasnosti normy. V tušení normality však odpor nevzniká. Když člověk zahlíží něco, co je nenormální, tak se spíše objeví soucit než odpor.

Pešková: Myslíla jsem to tak: je třeba normální, když se užívá určité konvence a říká se někomu: vy krásně vypadáte a třeba to takto nemíníme. Když se někomu řekne:, že vypadá špatně, tak to pociťujeme jako něco, co odporuje společenské normě, co ho může zraňovat. Ale může zde být také určitá podlézavost. To jsou ty dvě vrstvy.

Němec: Snadno bychom se zde mohli dostat do terminologických až spekulativních úvah. Dá-li se mluvit o tom, co odpovídá nebo neodpovídá normě, pak u normality tomu takto není. Normalitě nelze v tomto smyslu odpovídat nebo neodpovídat. To není oblast, která by byla takto příložitelná na situaci.

Rezek: Normalitě jako vztáženost k tomu, co k nám patří, co nás činí tím, čím jsme, pokud jsme. A samozřejmě že normalitou lze být fascinován.

Patočka: Toto je pojem normality, který není běžný. Pojem normality je celá řada, ale vy taďy přece jako normalitu neuvádíte pojem normy, nýbrž pojemontologický. To je docela zvláštní užití výrazu, které není běžné. Běžné užití je v jistém smyslu hodnotící. Kupř. za normální se považuje zdraví vůči nemoci, nebo právě to, co je pozitivní vůči nějakému nedostatku. A bylo by myslím dobře tento rozdíl zdůraznit a zejména také, zdali je vaše určení míněno jako vlastním po .

chopení toho, co se vlastně normalitou míní, nebo zdali prostě zavádíte nový pojem.

Rubeš: Když si řeknu, že normální je nepřítomnost nemoci: vždyť v dějinách lidstva máme situace, kde jsou určitá náboženství, která člověku říkají, že všechno je vůle boží, že se musí všechno přijímat jak to je, čili normalita je potom smířit se s tím, že jsem nemocný, nebo toto vše umět akceptovat a vycházet z danosti. Teď je otázka, jestli za tímto není nakonec schovaná taková nějaká "metafyzická" danost, kterou zdánlivě objevujeme a ona nás ve skutečnosti zbavuje akčnosti.

Patočka: V počátečním výkladu jsem se snažil na něco takového mírně narazit. Normativní pojem normality tkví v určité metafyzické tradici a to by byla další otázka, kterou by bylo zvláště potřebí rozebrat, aby bylo vidět, zdali tento pojem normality, který jste tu rozvinuli, není také odpovědí právě na toto.

Sadil: Seminář je věnován otázkám psychopatologie, přičemž se má hledět jak k hlediskům filosofickým, tak i medicínským. Myslím bych, že by se mělo vyjít z pojmu, jak je prakticky užíván. Přitom tento pojem, jak je užíván, blíží se konvenčnímu. To, co je neobvyklé, je nenormální. Člověk, který se nechová slušně, prohřešuje se proti normě. Tam se to potom ztotožňuje i s nenormalitou, ačkoliv to znamená jen porušení norem. Když se právník obrací na lékaře, jak to vlastně s tím pacientem je, tak mu lékař odpoví, že je to psychopat - ale on mu vůbec neodpovídá, říká jenom to, co právník ví. Zdá se mi sympatické, jak se autoři zabývali hlubším pojetím, že to je ve skutečnosti vztah ke světu, že porušení tohoto vztahu má pak jako důsledek a spíše jako symptom porušení skutečných norem. Ale řada věcí se mi nelíbí, nenaazuje to na běžné používání slov, klade se důraz na intuici; myslím, že by se to mělo nějak oddělit.

Polívka: Normy v běžném pojetí jsou jisté hodnoty nebo je za nimi jisté hodnocení, ovšem AXIO je vždy na základě jistého rozvrhu. A to, co autoři chtějí, je sestoupit do těch míst, kde se teprve rozvrh rozvrhuje, a proto nemohou hovořitme normách. Musí mluvit o něčem, co nazývají normalitou.

Němec: Hlubší motiv celého výkladu je skutečně tento: jak žít i tehdy, když normy padají, musí padat. Tím nepadá normalita. Tak bychom se dostali k úvaze o dimenzi a o tom, co díky dimenzi je

možno zhlédnout. To by pak vyžadovalo systematický filosofický výklad, který byl pouze naznačen, což se nám zdálo, že je pro naše zdravotnické účely postačující. Nevylučuje to možnost pokračování, prohlubování na rovině ontologické. Rezek: Normy padají, tedy se ptáme: Jak jsou vůbec možné, když se ukazují nemožnými?

Návěrečná diskuse k cyklu

Úvodní slovo

J. Němec: Mám několik stručných poznámek, které jednak mají rekapitulovat dosavadní přednášky a diskuse, jednak ukázat na některé obtíže, které tady dnes pravděpodobně nevyřešíme, ale které jsou důležité z hlediska dalšího pokračování v naznačeném směru. Tématem celého cyklu byly vybrané filosofické problémy normality a psychoterapie s cílem, aby se nám ukázaly nové aspekty a možnosti psychoterapie. To bylo v pozadí celého cyklu. A snad by bylo dobré, kdybychom výslovně zmínili některá vodítka, která nám při přípravě přednášek sloužila. Téma bylo vymezeno jako filosofické a když jsme je takto formulovali, tak jsme si nemysleli, že bychom tím přistupovali k vědě nějak zvnějšku. Jsme přesvědčeni, že filosofie je ve vědě vždy a ve své úvodní přednášce ukázal prof. Patočka, jak je moderní věda opřena o kartezianismus, o karteziánskou metodologii, která tedy má vysloveně filosofický původ; ženosud moderní vědy, naopak ho vidíme jako stálé obnovování a transformaci motivů kartezianismu, nakonec vyvolává také závažné problémy, na které navazuje kritika - uvedl kritiku Husserlovu, Heideggerovu a Bossovu. Kritiku, která nechtěla být pouze vnější, negativní, ale která měla vyústit v program revize vědy, resp. reformy vědy, tedy ve vědu, která by zůstala vědou, ale byla by prováděna jinak, v níž by filosofie žila jinak, než tomu bylo dosud. Výhled na tuto vědu, která by byla pojata filosoficky jinak, byl výhled na vědu neredukcionistickou, na vědu nezúženou, ale stejně přísnou a vykazatelnou, jako chtěla být moderní věda modelovaná především na problematice přírodních věd. Tím jsme se ovšem hned dotkli problému vykazatelnosti. Jednu svou přednášku ukončil Heidegger citátem Aristotela, který tady přečtu. Heidegger o tomto citátu říká, že zaslouží dlouhého zamyšlení, a sám se nedomnívá, že by toto zamyšlení byl schopen hned formulovat.

"Je totiž nevychovanost nemít pohled pro to, s ohledem na co je nutné hledat důkazy a s ohledem na co to nutné není." /Překládám z Heideggerova překladu řeckého originálu./ Tady se hned ukazuje, jak ne docela jasně to vůbec stojí s problémem vykazatelnosti a důkazu. My víme, že důkaz pochopí jen ten, kdo není schopen sledovat poze jeho jednotlivé kroky, ale kdo je také schopen nahlédnout to, co je vlastně dokazováno.

V této obtížné situaci jsme se pokusili o cestu konkretizace. Vybrali jsme si některé psychopatologické fenomény a na nich jsme chtěli ukázat platnost zvolených vodítek. Takové obecné vodítko, totiž že filosofie je ve vědě vždy /ale nyní jaká?/, nechám teď stranou a všiml bych si tří konkrétních vodítek, ze kterých jsme vyšli. Jedním vodítkem byla nejasnost problematiky, psychopatologické nebo psychoterapeutické, či obecně medicínské v té podobě, jak tuto nejasnost pociťuje věda sama. Tak jsme třeba ukázali příklad komplikovaného postavení problému v pojetí animality u E. Strause. Ten vychází z konkrétní psychopatologické problematiky a klade si otázky, na nichž pozoruje, že dosavadní uznávaná vědecká schémata nestačí. To bylo jedno konkrétní východisko: vyjít z toho, co sama věda pociťuje ve svých konkrétních představitelích, kteří ji dělají, jako problém, nejasnost, kde je potřeba najít orientaci. Druhým vodítkem byla filosofické témata, zprostředkovaná nám především prof. Patočkou, který v celé své činnosti nám ukazoval cestu fenomenologie, jak se artikulovala od Husserla přes Heideggera až k dalším výhledům u Heideggerových žáků, jako např. u Eugena Finka. Pomůckou nám byla také vlastní práce prof. Patočky, především máme na mysli doslov k Přirozenému světu a pak některé jeho novější texty. Tam se ukazuje, jak z určitých náběhů, které známe třeba z Heideggerovy studie O bytostném určení pravdy, ale i odjinud, problematika negativity míří do oblastí velmi obtížné pro porozumění, která je ale snad schopna celý problém lidského života ukázat ještě z jiné stránky, než je stránka jasného porozumění, kterou lze nazvat stránkou dne. Z tohoto hlediska jsme se také znovu obraceli k tématům Bossovy daseinsanalýzy.

A třetí vodítko pak byly některé myšlenky filosofického konceptu strukturní ontologie, která si oproti dnes tak populárnímu strukturalismu nevšímá struktur již hotových, fixovaných, ale sleduje, jak struktura sama sebe strukturuje. Běží tu o zdroj, o svobodu. Tyto myšlenky se uplatnily zejména v přednášce o normě. Celé pojetí normy a normality je úvodem do pochopení právě tohoto nového pohledu z hlediska strukturní ontologie.

Fenomenologie je vidění, porozumění fenoménům. Ovšem abychom mohli diskutovat o viděných a porozuměných fenoménech, abychom tedy mohli vést smysluplnou výměnu názorů, musejí před námi fenomény vyvstat. Jaké jsou tedy záruky, cesty? Když nabídneme cestu, která má vést k porozumění fenoménům a fenomény samy nám nebudou předem otevřeny, jak chceme vykázat, že tato cesta nevede do prázdna? Myslím proto, že celou otázku je třeba obrátit. Od porozumění fenoménům je třeba vyjít a k cestě se teprve dostat. A proto si také myslím, že smysl dnešní diskuse není ani tolik v tom, abychom se tady snažili znovu evokovat fenomény, o kterých jsme mluvili - jistě to není nijak vyloučeno, je to docela svobodné setkání - ale pro vědecké účely, od kterých si v naznačeném směru tolik slibujeme, je nejdůležitější hledání cesty. Porozumění, consensus, spolupráce, bez níž věda není možná, a v nichž by měl být snad nějaký plodný výtěžek celého cyklu, to je právě hledání cesty a chůze po ní. Ostatně toto je pravděpodobně původním smyslem vědy, která je definována metodou a metoda, jak řecký kořen ukazuje, je od HODOS, cesta. Že si od zvolené cesty mnoho slibujeme - my, kteří jsme tyto přednášky připravovali - to nechci nijak zakrývat. Osobně jsem přesvědčen, že spousta problémů, které nás zejména v psychopatologii a psychoterapii tíží, jsou nešťastně položené otázky. Problematika psychogenního a somatogenního, problematika funkčního a organického, vůbec poměr psychoterapie k ostatní medicíně, to nejsou otázky položené na té cestě, po které chceme jít. Snad bylo možno vyrozumět z toho, co zde bylo řečeno, že tato rozlišení pro nás nemají žádnou platnost a že snad máme určité důvody, proč tato rozlišení nečiníme. Jestliže

se ovšem budeme chtít bez nich obejít, tak před námi vyvstává cesta nová, mj. cesta nové terminologie. Do jisté míry by to muselo vést i k jakémusi novému organizačnímu a institucionálnímu pojetí medicíny a psychoterapie. Např. z takového úhlá pohledu nemůže být psychoterapie chápána jako izolovaná disciplína. Je-li cílem úzdtavy převzetí možností, které jsou otevřeny jakoukoliv terapií, pak je psychoterapie aspektem jakéhokoliv terapeutického zákroku. A jediný rozdíl je v tom, že v běžném terapeutickém zákroku není vztah dílčích možností, které se otevírají, k celkovému životnímu úkolu výslovně pojmenován, výslovně artikulován, kdežto v psychoterapii ano. Ale cílem je, aby toto výslovné zabudování odhalených možností do celku lidského života bylo prováděno v celé medicíně a ne aby bylo ponecháno pouze psychoterapeutovi, který nějak zvnějšku přistoupí k tomu, co dělají jednotliví specialisté. To je jen malý náznak toho, jaké nové perspektivy se tu před námi otevírají. Myslím, že v tomto bodě - velice otevřeném - snad mohu skončit a předat slovo dalším diskutujícím, kteří si připravili své příspěvky.

Rezek: Pokud jde o ona vodítka, která tady byla zmíněna jakožto explicitní, tak bych doplnil ještě jedno v souvislosti s prvním připraveným diskusním příspěvkem. Stává se totiž často, že jsme sami uchváčeni úspěchy v porozumění, ke kterému se dopracováváme, a teprve setkání s tvrdou otázkou na tělo nás přesvědčí o tom, že naše odpovědi jsou postaveny na písku. V takovém dlouhodobém rozhovoru jsem setrval s kolegou dr. Kobylkou, který některé námitky, které mne mnohokrát nyní inspirovaly k vybroušení konceptů, které jsme tady předvedli, nyní přednese.

Kobylka: Kolega Němec se tady zmínil o "výtěžku celého cyklu", což je slovo, které by téměř stálo za zaznamenání, a já se nad ním zamýšlel takéž. V první řadě bych k celkové koncepci chtěl říci toto: trochu mi to někdy připadalo paradoxní, protože jsem byl v situaci, jako bych byl hozen do vody a neuměl plavat. Probíraly se tady totiž méně

známé věci z oblasti fenomenologie a základní věci, mně základní, se tedy neřešily. Samozřejmě je to asi tím, že cyklus byl orientován na psychoterapii, na problematiku psychiatrie apod. Domnívám se, že by bylo daleko cennější ho koncipovat obecněji a že v první řadě by se měly důkladně rozpracovat základní problémy, jako jsou vztah člověka a světa, protože pak by třeba problematika halucinace, snů byla pro nás laiky snáze uchopitelná /laik ve smyslu fenomenologického vzdělání/. To je jedna věc.

Pokud bych se zastavil u tohoto základního vztahu "člověk a jeho svět", tak bych tedy vyzdvihl některé pozitivní věci: je výborné, že fenomenologie nezdůrazňuje ani jednu ze zúčastněných stran, ani objekt, ani subjekt, ale, pokud jsem to dobře pochopil, velice se zdůrazňuje vztah, což znamená nový přístup, protože vztah zakládá obé, jak subjekt /pod objektem myslím vnější svět/. Takže se tu neklade důraz na já nebo jenom na vnější svět, ale mluví se tedy o otevřenosti, o úsilí, kterou tato otevřenost stojí atd. To je vlastně druhý kladný bod, že se jednoznačně uvažuje o tom, že jedinec, vnímající jedinec je aktivní, což třeba behaviorismus naprosto vymazal. Tedy je najednou jedinec aktivní, i když v některých Bessových formulacích najednou jakoby zase paradoxně přesouval aktivitu zase zpátky do objektů /objekty se samy jeví, samy vstupují do našeho vědomí apod./ Domnívám se, že tam je aktivita jednoznačně na straně subjektu, ale pozitivní je to, že se o aktivitě vůbec nemluví. Jde to trochu proti Descartovi, předpokládá se úsilí, aktivita a celkově se chápe jedinec jinak - v souladu s nálezy moderní biologie, protože tam hlásají v podstatě stejné stanovisko /ani nejnižší živočichové nejsou něco pasivního, co jenom reaguje na stimuly vnějšího prostředí, nýbrž je to vždy aktivní systém/. Je to vlastnost imanentní živým systémům. Potom se tedy mluvilo o základních pojmech, o kterých nemohu mluvit adekvátně, ale chtěl bych tím stimulovat příští seriál přednášek, který by se měl na tyto věci zaměřit.

Problematika lidské svobody - o té se mluví velice často a souvisí s pojmem "otevřenost", protože jakmile je systém otevřený, lze mluvit o jisté svobodě, ovšem svoboda by se měla vyznávat nějak přesněji. Lze svobodu chápat jako aktivitu obecně, tzn. osvobození od danosti, ale potom musíme samozřejmě přijmout to, že díky aktivitě se dostáváme k danostem vyššího řádu, tzn. jakoby z jedné svobody se uchylujeme do svobody "dynamičtější" - to je jedna možnost svobody. Druhá možnost svobody: volba mezi dvěma alternativami - to jenom hledám, nevím. Je to samotná tvorba alternativ? Nevím, jestli člověk tvoří i samotné alternativy. Může to být svoboda jako prožitek momentu, kdy jsme od volby úplně osvobozeni, tzn. moment, kdy volit vůbec nemusíme? Pak nevím, je-li to svoboda. To vše předkládám spíše k posouzení. Asi by to korespondovalo s jistými estetickými stavy, nebo se stavy porozumění, se stavem rozšířeného vědomí, se stavem uchopení světa vcelku, kdy vlastně nevolíme /psychologická zkušenost říká, že jsem out nebo in/. To je také jedna možnost svobody. Další možnost svobody je zpětný zážitek toho, že jsme zvolili a už z nás tato tíha spadla.

Spíše jsem chtěl ukázat na to, že tyto základní pojmy by měly být lépe osvětleny. Vycházím z vlastního zážitku, kdy se nějak díky diskusi dospělo k základním bodům a všichni tři přednášející měli jiné názory. A pak mně bylo sděleno, že existují různé fenomenologie. Bylo by možná dobré tyto základní pojmy poněkud více a do hloubky vyjasnit. To by byla jedna velká oblast - vztah člověka ke světu.

Druhá velká oblast, o které bych chtěl pohovořit, je vztah fenomenologie k jiným vědám. S kolegou Rezkem jsme vícekrát na toto téma hovořili. Všichni pociťujeme, že pozitivismus nestačí. Přišel jsem na toto sezení s tím, že se mi dostane náznaku, který mne z toho vyvede. Bohužel jsem v tomto směru nebyl ukojen, protože fenomenologie sice používá pojmu otevřenosti aj., nicméně do

jisté mýty zůstává některým věcem uzavřená, ačkoliv od předřečníka jsem zachytil dobrou zprávu, že se přejímají některé oblasti strukturalismu, zkoumá se, jak by se s nimi dalo spolupracovat apod. Základní problém je vztah fenomenologie k jiným vědám, zvláště mne zajímá, jak fenomenologie, jak lidské vnímání a vztahování se ke světu, bytí ve světě, jak tento způsob existence ostatní vědy zakládá? Druhá věc: fenomenologie musí vyřešit vztah k vývojovým teoriím, protože tam se vědy vychází z toho, že se cosi předpokládá /předpokládá se otevřenost, to, že se dospělý člověk nějak vztahuje ke světu/. to jsou vědy předpoklady, ale fenomenologie se nikdy nezmiňuje o tom, jak se k tomu dospívá. Rodíme se už s tím, že je to v nás potencionálně dáno, nebo k tomu dospíváme prostřednictvím učení, nebo jak? Musíme se zamyslet nad tím, jak je otevřenost zvíře ke světu. Obecně potom, lze-li mluvit o otevřenosti u živých systémů vůbec. Jaké je specifikum těchto vlastností u člověka apod. Musíme zkoumat entogenezi.

Vztah fenomenologie k lingvistice: fenomenologie mně trochu připomíná lingvistiku, protože o lidském jazyce se nikdy neuvažovalo, vždy se bral jako samozřejmost. A když se jazyk začal zkoumat, tak se ukázalo, jak je neobyčejně složitý a že nikdo neví, jak funguje. Generativní gramatiky nejsou dodneška rozřešené. Fenomenologie původně poukázala na to, že to vlastně není tak jednoduché, že člověk ve světě nějak "bytuje", existuje, nějak se světem zachází, vztahuje se k němu apod. Obávám se, že další cesta nebude příliš lehká, protože všechno se zdá na první pohled velice uchopitelné, všichni tomu jakoby rozumíme, ale když se máme dostat dál za pouhý popis, tak je to všechno složité. Tyto otázky by tedy měly být probrány nejdříve a potom klást otázky speciální.

Už v úvodu jsem chtěl říci, že si velice cením toho, že se vůbec něco takového dělá, protože mám intenzivní pocit nedostatku filosofie ve vědách.

Další návrhy: dělat přestávky během přednášek, před-

náška by měla mít zpětnou vazbu /co lidem říká/, aby ne-
padala do prázdna, jednoznačně rozlišovat to, co říká Boss,
co říká Heidegger a co říkám já, zdůrazňovat, kdy jde o
vlastní názory, aby bylo lze rozlišit příspěvek přednáše-
jícího od toho, co je známo.

Patočka: K jednomu bodu toho, co přednesl kolega Kobylka
bych chtěl říci velice souhlasnou poznámku a zároveň i
jistou apologii způsobu, jak tady bylo postupováno. To,
co kolega vytkl cyklu po stránce "pedagogické", to se mi
zdá naprosto správné. To byl velice výstižný postřeh.
Pedagogicky, možná, by bylo rozhodně výhodnější podat pře-
hled, výhled na jisté základní pojmy, problémy, se kte-
rými fenomenologie stojí a padá, na kterých se její roz-
manité směry tříští. Na druhé straně má tato metoda v so-
bě nebezpečí. Pochopitelně by byla s to předávat určité
základní pojmy a podat z nich výběr, který by se mohl stát
základem pro jakousi výuku. Ale dobře chápu naše přednáše-
jící. To jsou lidé, kteří nejsou učiteli elementárních věcí,
nýbrž učiteli v jiném slyšlu. Oni jsou věci uchváteni a
podávají svůj pohled právě in statu nascendi a to má, mys-
lím, svoji závažnost docela mimořádnou. Oni vidí něco, co
je nese a strhuje, a snaží se, abychom na tom nějak par-
ticipovali. Samozřejmě, že to má potom stránky nebezpečné,
které tady kolega tak dobře zdůraznil. Ale nějak je potřebí
k věci vůbec přistoupit a to, co na nás žádá kolega, toho
se dá dosáhnout jenom dobře disponovanou a přitom dlouho-
dobou seminární prací. To nejde jinak.

Velice dobře jste zdůraznil některé základní problé-
my, o které běží. Otázka "člověk - svět", otázky subjektiv-
ního a objektivního a pokusu překonat tento dualismus. Ta-
dy skutečně bylo možno i metodicky pro elementární expozi-
ci začít a navázat.

x Co se týče vašeho druhého problému, otázky vyrovnání
a genezí, to je věc dvojznačná nebo dokonce mnohoznačná.
Na jedné straně si musíme uvědomit, kam patří v systému na-
šich pojmů pojem geneze a evoluce, v kterém kontextu se

něco takového objevuje a jak dalece vůbec fenomenologie -
- která přece je zkoumáním nikoliv objektivního dění ve
smyslu přírodovědy, nýbrž je zkoumáním způsobu, jak k ob-
jektivním pojmům vůbec dochází - je zkoumáním smyslu jaké-
koliv myšlenkové konstelace z jaké strany může k tako-
vému problému přistoupit. Je jisté, že fenomenologie není
pouze statická nauka; už v Husserlově verzi se fenomenolo-
gie proměnila v genetickou nauku ve zvláštním smyslu slova.
Chci říci jenom tolik, aby bylo patrné, že všechny tyto
problémy je potřeba ne traktovat per apices, nýbrž skutečně
s určitou důkladností a sází v textech těchto autorů.
Domnívám se, že jestli něco může vzbudit na prvním místě
zájem o do jisté míry /fenomenologii/ je sedmdesát roků a
více / novou filosofií a nový přístup, v našich poměrech
určitě nový, pak je to, když vidíme, že k dosavadní pro-
blematice přičiňuje své. A o to se v těchto přednáškách
našich dvou přednášečů stal velice vážný pokus. Proto se
pokusím v rezumé na konci říci, o co se mně zdá, že běží.
Nesnídalová: Kolega Kobylka asi neví, že v našich seminá-
řích se tato problematika objevovala už pět let a že jsme
předpokládali, že sem dochází zájemci, kteří jsou už trochu
obeznameni s literaturou. Původně jsme uvažovali o pri-
mitivních tézích, ale pak jsme od toho upustili, protože
máme velice málo času. Myslím, že naše semináře je třeba
využít spíše k podnětům než k soustavné výuce. Ze stej-
ných důvodů bych se přimlouvala o to, aby nebyly přečetáv-
ky, protože si myslím, že času je třeba využít a že by
se to potom rozpadlo ve skupinovou diskusi v kuloárech.
Soudedík: Z příspěvku kolegy Kobylky mne zaujela nejvíce
pasáž, která se týkala tématu, které stálo v pozadí, kte-
ré nebylo tak akcentováno, totiž otázky založení přírod-
ní vědy. Úvodní přednáška profesora Patočky měla asi ta-
kovýmto myšlenkový postup: nejdříve charakterizovala pří-
rodní vědy /faktografický charakter, používají matematické
metody/, pak prof. Patočka doložil, že přírodní vědy ob-
sahují vždy celou řadu filosofických předpokladů, které ale

svými vlastními prostředky nejsou a to objasnit. A za třetí nám v historickém exposé ukázal, že v průběhu novověkých dějin se vývoj přírodních věd odloučil od vývoje filosofie a to mělo některé negativní následky, které všichni prožíváme /manipulovatelnost vědy/. Moderní přírodní vědy, které nejsou usměrňovány filosofií, podobají se trupu bez hlavy, řítícímu se rychlovlaku, ze kterého vyskočí strojvůdce a který se tak stává neovladatelným. Prof. Patočka také upozornil na to, že vidí dva jasné body pro překonání této situace: jednak strukturalismus a jednak v oboru medicíny podnět dr. Bosse a myšlenkový směr, který propaguje.

Jaký má být přesně způsob založení vědy filosofií, to prof. Patočka ve své přednášce nevysvětlil; to je pochopitelné, ale v dalších přednáškách, zejména v přednášce kolegy Němce, tam se ozvaly jakési tóny, které naznačovaly, jak si to dr. Němec představuje. Problematika založení vědy je velice aktuální věc, pokud jde o konkretizaci cítím ale určité pochybnosti. Z přednášek i z toho, co říkal kolega Němec dneska, vyplývá, že si založení přírodní vědy představuje tak, že filosofie a vědy splynou v jakési mixtum compositum, v jakousi mozaiku a v tom že bude založení spočívat. A nejen to. Kolega Němec naznačil, že takovéto založení vědy, splynutí dvou vědních oborů, by mohlo konkrétně v medicíně vést k určitým technickým úspěchům, že by mohlo mít určité úspěchy v terapii. To je dost ožehavý bod, na který bychom si tady měli důkladně posvítit. Sám se kloním k názoru, že tato konceptuace není správná, a že je dokonce nebezpečná. Pokusil bych se upozornit na to, v čem bych viděl ono nebezpečí.

Jestliže mají přírodní vědy určité předpoklady, které svými vlastními prostředky /mikroskopicky atd./ nemohou objasnit, tak toto objasnění nelze provést v oblasti přírodních věd, nýbrž v oblasti filosofie. Filosofie je věda, která objasňuje určité zamčené předpoklady přírodních věd a v tom pozůstává založení a ne v tom, že by tyto dvě vědy splynuly v nějakou slitinu. Pokud jde o praktickou aplikaci

vědy, tak myslím, že může dobře fungovat bez filosofie, a dokonce může fungovat i se špatným filosofickým založením. Triviální příklad: nějaký lékař hledá mikroorganismus, který způsobuje infekční onemocnění a najde ho. Takový lékař se může zajímat o filosofii a je přesvědčený realista, může to být i idealista, nebo to může být pozitivista - bude jeho filosofické stanovisko mít vliv na mikroskopickou techniku, kterou bude postupovat, ovlivní nějak způsob, jak barví preparát? Asi těžko. Myslím, že přírodní vědy jsou schopny fungovat a dosahovat technických úspěchů bez založení přírodních věd - v tom je do jisté míry tragédie - a že jsou tyto úspěchy schopny dosahovat i s chybným založením. A pak se jejich úspěchy stávají pro lidskou společnost velice přesvědčivými a hlas filosofa, který volá po založení, ten je neúčinný, protože lidé poukazují na úspěchy věd. Myslím, že koncepce, která tady byla přednesena, je chybná. Je-li to tak, jak se domnívám, tak přírodovědec nás může poslechnout v našich pokusech o založení vědy, zaujme ho to, ale časem se přesvědčí, že v technické aplikaci to nepomáhá, a pak se dostavuje deziluze. A pozitivismus je po psychologické stránce vždy výsledkem deziluze, zklamání.

Němec: Nechtěl bych odpovědět pouze na formulované otázky kolegy Sousedíka, ale zároveň si všimnout i jejich předpokladů. Především bych chtěl říci, že to, z čeho vychází kolega Sousedík, jako z jakéhosi samozřejmého a nahlédnutelného předpokladu, takovým samozřejmým a nahlédnutelným předpokladem není. Vyjdu z prostřední otázky. Slyšeli jsme tu dokonce na příkladu, že je něco jiného teorie a něco jiného praxe. K úspěšné praxi může vést chybná teorie a vice versa můžeme předpokládat, že dobrá teorie nemusí zase v praxi vykazovat nějaké produktivní, faktické úspěchy. To ovšem už samo o sobě je určitým teoretickým předpokladem. Je tomu skutečně tak, že lze ve vědě a vůbec ve všem lidském počínání takto čistotně teorii a praxi rozdělit? Domnívám se, že nikoliv, že běží právě už o předpoklad abstraktní,

tedy teoretický v nedobrému slova smyslu. My tady ve skutečnosti vycházíme z toho, že takto tento problém právě členit nelze. Věda není mimo to, co dělá. Věda je činností tak, jako je myšlení činností, porozumění a činnost nelze od sebe odtrhnout. Můžeme ale, a to je právě pro naši úzkou problematiku velice důležité, provést analogii třeba mezi společenskou produkcí, mezi produktivitou techniky a výsledky terapie? Kdyby se taková analogie dala vést, kdyby skutečně výsledek terapie, uzdravení, byl srovnatelný s tím, jak je schopna nová technologie obohatit trh novými výrobky, pak by měl kolega Soušedík pravdu. Ve skutečnosti ovšem taková skutečnost jako zdraví a i sama praxe medicíny tak, jak sama sobě rozumí v předfilosofické, nereflektované podobě, takovouto analogii nedovoluje a dovolit nemůže. Tato analogie by snad mohla platit jenom v nějakých detailech - hovořilo se tu o mikroskopování a barvení preparátu - i když i tam by se dalo ukázat, že to tak docela nesedí. S otázkou příkrého rozlišení teorie a praxe samozřejmě souvisí otázka první. A to je otázka založení, zda v tom není něco nebezpečného a škodlivého, jestliže jsem tady mluvil o filosofii ve vědě. Sám se domnívám, že budeme muset určité vžitě předpoklady a jejich vžitě a neprojasněné používání opustit. Jestliže mluvíme o porozumění a o fenoménech, tak to platí pro každou oblast lidského života. A nebude už na tom tolik záležet, jestli tomu budeme říkat věda nebo filosofie. Otázka je, co budeme skutečně dělat. Ukázalo se tady přímo v nitru medicínské a psychopatologické problematiky, že náleží na porozumění. Jestli budeme toto porozumění fenoménům a jejich souvislostem vyhrazovat filosofii nebo jestli je ponecháme vědě samotné, je opravdu vnější otázka. Důležité je, že se v medicíně nehneveme z místa, jestliže toto porozumění nebude výslovné. Tolik zatím k otázce založení.

Ani historicky to neplatí, že by nejasná místa v oblasti přírodních věd byla řešena ve filosofii. Nikoli. Chod vědy sám ukazuje, že věda reviduje i své základy. A je pak skutečně problematické, zda máme tuto revizi základů vědy, kterou vynikající vědecký objevitel, tvůrčí duch provede, na-

zývat filosofií nebo vědou samotnou. To je z vnějšku viděno. Důležité je, že fakticky se něco nejasného projasňuje. A takové klíčové body zvratu v dějinách vědy známe. Nebyla to nikdy vnější intervence, přišlo to z vnitřku problematiky. Třeba to, co se stalo od počátku tohoto století v oblasti mikrofyziky - je to věda, je to filosofie? Heisenberg napsal knihu o fyzice a filosofii - co vlastně dělá? Myslím, že se dostáváme tam, kde otázku kompetence můžeme klidně vynechat.

Patočka: V tom, co říkal kolega Soušedík, je jedna věc, která se mně velice líbí, totiž jeho zdůraznění, že skepse, pozitivismus jsou fenomény zklamání. To myslím, že se dá historicky doložit, to v tom skutečně je, zklamání ovšem vznikají ne bezdůvodně. Antická skepse přichází po velkých koncepcích o EPISTÉMĚ, o skutečné vědě, která platí jednou provždy, jak to koncipoval Platón a jak to rozšířil Aristoteles. Pochopitelně je skepse něco filosofického, to je filosofická odpověď na filosofickou otázku, na otázku po tom, co je skutečně vědění a zdali toto vědění je dosažitelné. A že kupř. velká filosofie Platónova a Aristotelova se roztržila v helénismu a že signálem tohoto roztržení je tato skepse, to přece něco znamená. A není divu, že moderní filosofie začíná tam, kde tato stará končí. Karteziánská metodická skepse navazuje na skepsi pozdně antickou. Její argumentace je odtamtud odvozena. Tato historie se potom, jak víme, opakuje. Opakuje se v moderním racionalismu a v empirismu a jeho skepsi, jejímž dědicem je moderní pozitivismus. Moderní racionalismy nejsou nic jiného, nežli nová afirmace EPISTÉMĚ a odpověď britského empirismu s jeho skeptickými důsledky je přece tato: neexistuje něco jako EPISTÉMĚ, existují jenom fikce. To, o čem se domnívá racionalismus, že je to vědění, to jsou fikce, které mají praktický význam, ale nic dál.

Jedna z cest k tomu, o čem tady hovoříme, totiž k fenoménům, vede přes tohleto. Jedna z cest k tomu, jakým způsobem vyřešit tento problém, který od samotného začátku

fascinuje západního člověka, je přece hledání odpovědi na tuto situaci, která postihuje nejenom filosofii, nýbrž vědu, která vznikla z filosofie. Věda vznikla z filosofie a v souvislosti s ní. Moderní myšlenka, že existuje něco takového jako universum racionality, racionální universum, to je snad nejenom moderní filosofie, nýbrž i moderní věda /na rozdíl od ostrůvků racionality, které charakterizovaly antické vědění/. To, co tady vykládám, je specifikum husserlovské fenomenologie. Husserlovská fenomenologie proto se drží fenoménů ve smyslu toho, co souvisí s imanencí v našem vědění, protože se domnívá, že může tuto situaci vyřešit. A to rekursem na to, co je skutečný fenomén. To znamená na to, co věda a filosofie ve svém úsilí o matematicko-přírodovědeckou racionalitu zapoměla a o čem se dá vykázt, že to zapomenuto je. Vykázat, to znamená, že se dá ukázat, že něco základního bylo opomenuto v těch exaktních racionálních pojmech, se kterými věda pracuje. Proč? Poněvadž veškeré exaktní pojmy nejsou z nebe spadlé, nýbrž jsou výsledkem procesu idealizace, objektivace atd. Idealizace předpokládá ne-ideálně, objektivace předpokládá ne-objektivno, tzn. ne-objektivno v tom smyslu, že všichni nutně myslí tutéž věc, myslí nebo nazírají tutéž věc stejným způsobem, nikoliv subjektivno ve smyslu prožívání. A toto ukázat, to znamená u Husserla fenomén. Fenomenologie je ve své podstatě vykazáním právě toho, co v podniku exaktní přírodovědy spadlo pod stůl a co lze ukázat jakožto skutečně propadlé, zmizelé a nezbytné pro smysl přírodovědy samotné, té tak zvané exaktní vědy. To je původní koncept fenomenologie. Tam běží právě o přísnou vědu, o její smysl a o její základ. To je pochopitelně filosofická úvaha, ale že tato úvaha má dopad pro vědu samotnou a že je to něco takového, jako to, co od Kanta počínaje se nazývá "metafyzika, která bude moci vystoupit jako věda", to je Husserlovo přesvědčení. Kantova myšlenka znamená: filosofie není mimo vědu, nýbrž velice podstatná část filosofie se odehrává ve vědě, je vědou, je ve fyzice např. její apriorní část.

Dá se tento podnik, ke kterému Husserl vykročil, provést

plně těmi prostředky, se kterými jej Husserl zahájil? To je otázka další práce ve fenomenologii. Další fenomenologové se snažili ukázat, a myslím, že z podstatných důvodů se jim to z velké části zdařilo, že to prostě těmito prostředky nelze. Ale to už je další věc. Na vaši otázku je myslím v podstatě tato odpověď: věda a filosofie tvoří celek od samotného počátku, od té chvíle, kdy Platón a Aristoteles položili otázku EPISTEMÉ a DOXA, od té doby visí nad námi tento problém a visí nad celými dějinami. A fenomenologie je pokus vyřešit tento problém v tom smyslu, jak jsem se to snažil ukázat. Husserlův pokus by se dal charakterizovat ještě takto: věda - all right - moderní exaktní přírodověda je ve skutečnosti platonismus, aniž by o tom věděla. A tento platonismus - to je historie zapomenutosti toho, co platonismus předpokládá, totiž světa té DOXA, a to jsou fenomény. Tím chci jen ukázat, o jak obrovitou problematiku jde, a chci vás zaujmout pro Husserla, který stojí na počátku tohoto hnutí, kterým tady byl tak často kritizován. Souvislost, kterou měli na mysli tyto dva řečníci, věda - fenomenologie, je fenomenologie nějakou vědou?, a jakou?, atd. to se z velké části objasňuje těmito souvislostmi, o kterých jsem se tady zmiňoval.

Rezek: Pan profesor tedy provádí jistou korekci té interpretace, se kterou přišel dr. Soušedík, pokud jde o zahajovací přednášku. Nechá se tedy, pokud tomu dobře rozumím, říci, že problém současné doby tkví v tom, že filosofie přestala usměrňovat vědy, že věda je jakýmsi trupem bez hlavy, nýbrž je spíše nutné asi říci, že to, co se nyní děje jakožto věda, to jsou konsekvence filosofie, to je filosofie v tomto světě. K tomu, co říkal pan profesor, že nejde o propletenost, ale o identitu, bych chtěl říci toto: čteme v textu jednoho *daseinsanalytika*, že v současné době existuje tolik psychoterapeutických škol, že to už spíše připomíná jednotlivé šamanské školy a odtud pak vzniká otázka, co to vlastně je psychoterapie. To je otázka, na kterou se dá odpovědět různým způsobem. Jeden z nich je přírodovědecký, druhý pak je ten, který bych se pokusil konkretizovat na příkla-

kladě toho, co dr. Sousedík sám uvedl. Asi takto se ho zeptám: když přírodovědec barví preparát, co vlastně dělá? Je to jenom technická činnost? Jestliže nějaký mikrobiolog zkoumá složení tkáně, zkoumá jenom složení tkáně? Co předpokládá toto jeho zkoumání? Je to svět DOXA, přirozený svět atd. Ale ještě je tady větší problém - co dává smysl jeho počínání? Jestliže zkoumání preparátu je součástí medicíny, tak se potom tento badatel vztahuje ještě k něčemu dalšímu, co vůbec tento preparát není, totiž k fenoménu zdraví. Hledá, zda tady není nějaká z podmínek, kterou by bylo možné pozměnit, aby člověk, kterému tato tkáň patří, mohl být uzdraven.

Jestliže dosavadní diskuse byla vedena spíše v duchu bodu č. 2, totiž vztahu fenomenologie a vědy, tak se ukazuje, že pokud budeme chtít dále dospět k nějakým uspokojivým závěrům, budeme se muset asi přiklonit k bodu č.1, totiž ke konkrétním otázkám, které tady byly v úvodním příspěvku položeny. Vždyť jestliže tady bylo řečeno, že bychom se měli např. zabývat více problémem svobody, tak to je kategorie, pomocí které Boss vymezuje zdraví. Možná, že kdybychom se pustili do analýz konkrétnějších, že by bylo daleko více posluchačů uspokojeno. Přicházím tedy s tímto návrhem a myslím, že problém vědy a jejího založení můžeme právě demonstrovat na tom, jak každý krok, např. psychoterapeuta, je zakládán smyslem jeho činnosti. Jak je to vlastně s nemocí - o té se tady vůbec nemluvalo. Co je to nemoc? Abychom měli nějaký konkrétní problém, o kterém bychom nediskutovali /Rombach říká, že diskuse je sice smysluplná forma výměny, ale nikoliv to, co jednotlivé evidence může uvést v souvislost/, abychom stále nediskutovali, ale abychom se pokusili předvést, co to je fenomenologie. To se podaří jedině v konkrétní práci, navrhuji proto problém, který tady byl nadhozen, totiž problém svobody a nemoci.

Vodňanský: Dr. Rezek tady se sklíčkem mikrobiologa osvětlil souvislost filosofie a vědy ve zprostředkovaném, nepřímém vztahu, přitom tím ale není vyvrácena poznámka dr. Sousedíka, že i když tady tento vztah - jak jej dr. Rezek vymezil -

- existuje, tak že je jeho činnost irelevantní vůči světónázorovým a filosofickým postojům činnosti samotné. Ovšem domníváme se, že by bylo ještě třeba připomenout tuto záležitost - u Husserla je velice precízně formulovaná - že lidské psychično není něco jako jsoucno ve světě, něco jako ono mikrobiologovo sklíčko, ale že vztah třeba psychoterapeuta a léčeného subjektu je vztahem, který se pohybuje v oblasti interpersonální, intersubjektivní, kde samozřejmě platí zcela jiné zákonitosti než vztah manipulace mikrobiologa a sklíčka. A jestliže se třeba psychoterapeut stylizuje do role neosobního manipulátora a redukuje pacienta na objekt ve světě, tak samozřejmě dosahuje jiných výsledků než v případě, že sebe chápe jako subjekt a pacienta jako subjekt a jejich setkání - třeba v metodickém přístupu gestalttherapie - jako něco jedinečného, co je třeba prožívat z úplně jiného hlediska než je vztah manipulace. A to je už jiná rovina vztahu filosofie, bezprostřednější než dr. Rezek konstatoval ve vztahu zprostředkované souvislosti. Myslím, že v těchto intencích to chápal dr. Němec, protože hovořil v intencích tohoto semináře, kde se nehovoří o mikrobiologii, ale konkrétně o otázkách psychopatologie a psychotherapie.

Rezek: Můžeme samozřejmě o tomto problému diskutovat šířeji, ale domnívám se, že v každém případě je tady něco, co nelze oddiskutovat. Totiž máme chápat činnost mikrobiologa nebo někoho, kdo se takovými věcmi zabývá, jako něco neosobního, co se ho vůbec netýká? Anebo je v jeho pojetí přece jenom něco základního /co filosofie vždy jenom výslovně tematizuje/, totiž, co on dělá - setkání s něčím, co se ukazuje? Voňmanský: Ano, ale na výsledek jeho práce to nemá bezprostřední vliv. Kdežto v případě, který je v intencích tohoto semináře, tu tento vliv je.

Němec: Doplnil bych to. Lidská svoboda je taková, že člověk se může vyložit i jako něco docela nesvobodného. Jestliže si představíme biologa anebo psychopatologa, který používá této metody - v 19.stol., se takto objevila příčina progresivní paralýzy, v likvoru se prostě objevily spirochety - a kdyby-

chom viděli v této etiologii model všech psychopatologických poruch, tak bychom nakonec nebyli daleko od představy, že člověk je určitý mechanismus, který můžeme pojmout třeba i moderněji jako nějaké kybernetické zařízení, a cílem uzdravení by bylo jeho náležité seřízení k nějakému účelnému fungování nebo přizpůsobení v daném prostředí. To je předpoklad, který vede celou řadu moderních psychopatologů a lékařů vůbec, a platí to i pro další vědní obory. Co tento předpoklad je, když je výslovně uvědoměn? To je přece filosofický koncept. Jestliže pojmem celý svět jako takovéto systémy nebo jakýsi nadsystém všech těchto pod-systémů, tak je to filosofie. Musíme si prostě uvědomit, že v otázce stojíme tak, že právě nikdy nepůžeme vyskočit z problematiky porozumění. I takové porozumění, které je dokonce zaměřeno pouze na další a další manipulovatelnost, je také porozumění. Nemáme tedy možnost vejít do nějaké neutrální praxe, ze které bychom rozhodli: toto je věda, ev. praxe až produkce, a toto je teorie neboli porozumění. V tom prostě jsme. A proto jsem tady relativizoval tyto rozdíly, relativizoval jsem je zevnitřku, nikoli zvnějšku. Zvnějšku je skutečně lze držet. A měl bych ještě určitý protínávrh k tomu, co navrhoval kolega Rezek, jestli bychom se totiž neměli obrátit k fenoménům. Myslím, že jsme se o to v přednáškách pokoušeli, ale že by to stálo za to věnovat diskusi skutečně cestě, která teprve k fenoménům vede - a tedy otázky dorozumění. Vystupují totiž stále se opakující námitky, vyplývající z určitých předpokladů, které by bylo potřeba zodpovědět důkladněji, radikálněji /jde o námitky proti fenomenologicky pojaté vědě/. Např. důležitý bod v připomínkách dr. Kobylky byl ten, že bychom se měli zabývat objasňováním pojmů, že bychom měli vyjasňovat základní pojmy. Ovšem tomu je možno rozumět dvojím způsobem. Způsob, jak bych tomu rozuměl já, je tento: že tedy budeme vědu provádět. Není jiná cesta objasňování takových pojmů. Pojmy je třeba nasadit a pracovat s nimi. Jiná cesta, která je vedena určitými předpoklady, se kterými se dneška tak často setkáváme

a jsou v určitých konceptech precizně formulovány, je ta, že se to má s vědou a vědeckou metodologií tak, že by bylo možno axiomatizovat předpoklady vědecké činnosti, a jestliže se nám to podaří se značnou úplností, tak pak nám prostě v konkrétním praktickém provozu, v dotyku s empirií, když takové axiomy nasadíme, budou vypadávat výsledky vědecké praxe automaticky. Toto je ale omyl nejen teoretický, ale právě i praktický. Ve skutečnosti nikdy takto věda nepracovala a žádná věda takto dnes nepracuje. Jestliže si všimneme konkrétního chodu, konkrétního děláni vědy, tak ta pracuje jinak. Základní pojmy, jejich porozumění, to nezůstává právě ve vědeckém podnikání stálé. To se mění tak, jako se mění výsledky, se kterými se ve vědě setkáváme. A proto cesta objasňování, která jako by směřovala k nějaké limitě poslední jasnosti, vůbec neexistuje. Nic takového není. Řeší se konkrétní úkoly a tím není řečeno, že se míra nejasnosti zmenšuje. My jsme se tady dokonce v některých přednáškách snažili ukázat, že nejasnost temno není vůbec něčím nahodilým, jakýmsi ustavičně redukovatelným zbytkem v provozu vědy, ale přímo východiskem, a nikde není řečeno, že se tato nejasnost bude zmenšovat, naopak. Ta se bude stále více odkrývat jako nejasnost.

Polívka: Přišel jsem sem diskutovat spíše konkrétně k uvedeným přednáškám a nevím, jestli už tato příležitost nenastala. Poslední přednáška byla o normalitě a k ní mám tuto poznámku: přednáška jasně demonstrovala snahu a nutnost jít za běžné normy a za běžné chápání norem k tomu, co něco takového jako je norma vůbec umožňuje a zakládá, k jakémusi prostoru, kde se normy teprve rozvrhují a které autoři na začátku přednášky nazvali předběžně normalitou. Přes konkrétní obsah přednášky si myslím, že autoři zůstali v pojmové práci stát na začátku této naznačené cesty. Podle autorů je "normalita vztaženost k tomu, co nás činí tím, čím jsme." A toto "co" vztaženosti, když je vezmeme dosti hluboce, je v poslední instanci to, co autoři nazývají temným základem. Srovnajme s tím Heideggerovu definici existence /Dasein/ z §9 Sein und Zeit: "Existence je způsob bytí

takového jsoucna, které se ve svém bytí vztahuje k tomuto bytí a tím k bytí vůbec." Neshledávám tady rozdíly. V tomto pojetí je normalita, protože temný základ je nepochybně bytí anebo alespoň jeho určení. Jinými slovy: jenom existence je schopna něčeho takového jako je norma, tzn. vztahu k normě, tzn. vztahovat se ke své normě a vztahovat jiné jsoucno k jeho normě. A to, proto, protože je vůbec schopná vztahu, protože je vůbec schopná vztahovat se. A toto vztahování může být, jak vy říkáte "ontické" /vztahovat se ke svým možnostem ve světě, nebo vztahovat věci a události k sobě navzájem/, nebo "ontologické" /vztahování ke svému bytí a vztahování věcí nebo jsoucen k jejich bytí/. Bylo by tedy na tomto základě možno pojednat o existenci z tohoto hlediska, tzn. o onom zvláštním modu existenciálního vztahování, kterým je vztahování k normě a o existenci, jakožto místě tohoto vztahování, tzn. o existenci jakožto normalitě, jinými slovy, rozvrhnout základy jakési existenciální axiologie. Myslím si ale, že toto už autoři neučinili. Domnívám se, že se zavedl nový pojem, který se teď kryje s jiným.

Černý: Co to je zdraví? Kdybychom začali verbální definicí, tak nemoc nebo odchylka od zdraví je to, co společnost za odchylku považuje. Ale víme, že kultury, které jsou nám přístupné, považují za normální a nenormální, za zdravé a nemocné rozdílné věci. Ještě nedávno byly kultury, kde jurodiví byli nejen tolerováni, nýbrž dokonce požívali zvláštní úcty. Je to zkrátka známá otázka transkulturální psychiatrie, která ukazuje na pluralitu norem, které jsou rozdílné. Ale přece jenom to se zdravím souvisí možná jiným způsobem. Představuji si, že k tomu, co je normalita, tak to tady bylo předneseno /nevím, je-li tento pojem tak nosný, ale možná ano/, dostaneme se možná nosněji a plausibilněji, kdybychom zkoumali ne určité hraniční situace života, nýbrž strukturu všednodenního života. Jak se totiž vytvářejí různé systémy, různé vrstvy habitualizací, zvykových mechanismů, jak je organizována intersubjektivita společnosti, jak se vytvářejí systémy společenských tabu atd. Kdybychom dostatečně detailně zkoumali strukturu normativní výstavby, tak by se

možná velmi pěkně ukázalo, jak je to vlastně neustále pracně budovaný pokus každé přicházející nové kultury a společnosti o obranu před tím, co ona sama definuje jako nezdravé, nenormální, temné, neuchopitelné, chaotické, kdy se to pokouší interpretovat nějakými pozitivními pojmy a to je zase pokus zbudovat nějaké obranné patro proti tomu, co tyto všednodenní struktury zásadně překračuje a co je vždy ohrožuje, totiž chaos, odkud se vynořuje všechno to, kde se člověk zařizuje prostřednictvím zákonů, norem, předávaných tradicí atd. To, co je zdraví, normalita, nemoc, k tomu bychom možná velmi zajímavým způsobem dospěli, kdybychom zkoumali struktury všednodenního dne, ukázali, jak se budují, jak se vynořují vůči tomu, co je přesahuje, jak nesmírně jemnými mechanismy bojují proti chaosu, budují si systémy expertů, psychoterapeutů, resp. jiných expertů na vymýatí zlých duchů atd. proti temnému základu, o kterém je otázka, dá-li se vůbec lidskou řečí vypovídat.

Rezek: To, co navrhuje dr. Černý, by možná bylo provedením toho, co říkal dr. Polívka: provést nějakou konkrétní práci.

Patočka: Chtěl bych se vrátit před toto konkrétní k abstraktnímu. Měl bych se ohradil proti určité interpretaci toho, co jsem řekl. Když tvrdím, že filosofie a vědy tvoří jednotu, tak to neznamená, že by nebyl rozdíl mezi filosofií a speciální vědou, rozdíl nepochybně existuje. Každý, kdo někdy dělal vědu, ví, že je to fenomén, že dokonce i filosofie ve vědě, filosofie ve vědecké práci je něco odlišného od velice charakteristického vědeckého provozu. Specifičnost speciálně vědeckého, vyrovnávání se s detailem, pronikání do podrobností, necelkové, to je to, co je pro vědu tak strašně důležité, to je přece především záležitostí speciálních věd, "všední den vědění". Kolega Němec sám zdůrazňoval, že to filosofické ve vědě, něco jako revize principů relativity, to že je momentem krize a zlomu, ale krize a zlom předpokládají nějakou nekrizovou situaci.

Přítom je zajímavé, že speciální vědy vznikly v souvislosti s moderním ideálem jednotné racionality - antika neměla tento koncept racionálního kontinentu, měla jednotlivé ostrůvky racionality, přítom to ale nebyly ve vlastním smyslu speciální vědy, protože jednotlivé axiomatizované disciplíny, jako např. geometrie útvarů v rovině, to jsou z hlediska antického myšlení a z hlediska antického konceptu vědy jak Aristotelés říká *TA MATHĚMATIKA KAI ALLAÍ FILOSOFÍAI*, to jsou filosofické vědy, které se zabývají jsoucnem. To není to, jak se na matematiku díváme my. Myslím, že toto rozlišení nesmíme ztrácet ze zřetel, problém není jednoduchý, přestože dr. Němec má pravdu ve své myšlence, že věda a filosofie tvoří v jistém smyslu celek, nicméně je tady určitá distinkce, kterou je potřeba velmi opatrně a přesně vypracovat.

Co se týče záležitosti, o které zde hovořil kolega a která je, myslím, neobyčejně důležitá, je to dost podstatná věc a je to už rozhodnutí, které by bylo potřeba blíže odůvodnit, zda vyjít od všedního dne a co pro to mluví a reflektovat na to, co nás přítom vlastně terminuje a co nás k takové myšlence vede. Husserl je kupodivu téhož názoru. Myslí si, že veškeré abnormality předpokládají normalitu - normalitou ovšem myslí všední den, to, co jak vy říkáte, společnost považuje za zdravé a odchylné.

Vodňanský: Chtěl bych se ještě vrátit ke dvěma motivům, jednak z úvodního příspěvku dr. Kobylky, a potom z toho, co říkal dr. Polívka a dr. Černý. Dr. Kobylka hovořil o Bossovi, o zjevování se jsoucnem. Pak se tady hovořilo o temném základu, ať už v souvislosti s animalitou nebo normalitou, a to bych považoval za dost důležité propracovat, zejména tedy pro ty účastníky, kteří nejsou dostatečně předem filosoficky připraveni. Vrátit se třeba k rozdílu mezi ontologickým a ontickým, vrátit se podobně i k temnému prazákladu a vztahu temného základu k bytí a propracovat to po stránce difference mezi ontickým a ontologickým a tím, co je bytí, co je temný základ /do jaké míry je temný základ předpokladem bytí atd./.

Rezek: Zatím bych to vzal jako otevřený návrh a spíše k němu přiložil ještě jeden, zda bychom se nemohli trochu držet, samozřejmě na této obecné půdě, toho, co tady přednesl kolega Němec, totiž zda bychom všechny tyto otázky neměli přece jenom v jistém smyslu rozvíjet jako problém dorozumění. Jak se lze vůbec dorozumět o tom, co vůbec fenomenologie má za téma, vždyť vzpomeňme si na jednu ze vznesených zde námitek, že způsob, který tady v přednesu volíme, je apodiktický, dogmatický a jinou, že totiž tady předkládáme hotové věci k věření, kdežto my se domníváme, že v pozadí je pravý opak.

Němec: Abychom to řekli velmi ostře. Domníváme se, že námítky, které použily tohoto termínu o apodiktičnosti a dogmatickosti, jsou samy dogmatické a že to lze ukázat. A že by to bylo důležité téma, kdybyste nám dovolili, abychom tento průkaz provedli. Už jsem se ve svých diskusních příspěvcích o něco takového pokusil. Snažil jsem se především ukázat, že doporučení dr. Kobylky a otázky dr. Sousedíka mají určité předpoklady. A tyto předpoklady, pokud budou jenom tvrzeny, zůstávají na rovině apodiktičnosti a pokud by nebylo možno o nich diskutovat, byly by dogmatické. Je-li tomu tak, pak myslím, že by bylo potřebí, aby protiargument, který jsem tu vyslovil, byl vzat vážně a z pozice těch, kteří doporučení a otázky kladli, kdyby na něj bylo nějak reagováno.

Rezek: Měl bych hned jednu konkretizaci. V příspěvku dr. Kobylky bylo zmíněno: tady jsou nějaká zkoumání, která jsou popisem. To bych chtěl upřesnit v tom smyslu, že fenomenologie není ničím jiným. Fenomenologie je popisem. A co to znamená? Když směříme nějakou věc, tak ji tím popíšeme. Ale co je věc, kterou takto popisujeme? Tu už nějak máme. A teď jde o to, že někdy je třeba někomu přiblížit věc, kterou on nemá. A to právě dělá fenomenologie. To už navazují na to, co říká dr. Vodňanský, na metodu. Už jsem tady jednou uváděl Schele-
rův příklad, který se také zabýval námítkami vůči fenomenologii. Obvykle se v těchto dobách prováděla fenomenologická zkoumání v oblasti logiky. Někdo si vzal knihu, která byla

o tom, co je soud. A teď ji četl. Ale číst se dá různým způsobem. Jestliže ji česl doslova, pak vznesl námitku: dočetl jsem se, že soud není toto, není toto a není toto. Ale vůbec jsem se nedozvěděl, co je to soud. Jedině takto se ovšem dá hovořit o tom, co je to temný základ, nebo, jak říkal dr. Černý, zda o těchto fenoménech můžeme vůbec hovořit lidskou řečí. Mluvit o nich nemůžeme, ale můžeme pomocí těchto obkružování, co všechno ta věc není, věc obejít a ona se pak najednou ukáže sama a my řekneme: to je soud. V knize nemůže být nikdy tato fenomén definován. Vymezit pojmy, jak bylo žádáno v úvodním příspěvku, "podat definice", to už jsme mimo fenomenologii. Pokusili jsme se několik takových fenoménů dešifrovat v přednáškách. Např. v souvislosti s pubertou, když jsme ukazovali, jak se vůbec nové možnosti objevují, jsme vůbec nepodali žádné definice, jenom jsme tak říkajíc okolo něčeho chodili a pokusili se to přivést k nazření tomu druhému. Druhý pak má právo říci: vidím to jinak, nevidím to, a to je jeho odpověď. A do rozhovoru se s ním dostáváme teprve tehdy, jak kolaga Němec naznačoval, když druhý řekne: já to vidím takhle. Teď začíná konkrétní práce a na konci této práce nejsou definice, ale fenomény. Např. taková běžná věc, jako že můžeme nahlédnout, jaký je rozdíl mezi úzkostí a strachem - - že úzkost nemá předmět - to není definice. Když to říkám, tak neopakuji nějaká pojmová vymezení, ale vztahuji se k tomu, co mohu nahlédnout. Tudiž pokračovat zde nyní dál, znamená mluvit tímto způsobem, jestliže se ovšem přikloníme k názoru dr. Vodňanského.

Polívka: Řekl bych, že tu je přece jenom určitá odlišnost od postupu, který na začátku samozřejmě stanoví definice, event. axiomy a pak postupuje dále. Přece jenom, i když se budeme od takových postupů distancovat, k vědě a filosofii patří, tak jako k fenomenologii, jistá pojmová práce. Např. pojem existence v Sein und Zeit je v y p r a c o v á n. A toto vypracování nás nechává jistý fenomén uvidět. Fenomén

není v knize, ale kniha je způsob, jak nás přimět k vidění fenoménu. A když jsem se teď zamyslel nad tím, co jsi mne nechal vidět jakožto normalitu, zjistil jsem, že vidím existenci. Tak bych teď rád slyšel odpověď. Je to totéž - - proč tedy nový termín, není to totéž - normalita je jenom jistá stránka existence - ale pak jaká? A to by mělo v přednášce o normalitě být.

Rezek: Asi to bude totéž. Než jsme však přednášku napsali, tak jsem to nevěděl - to je moje odpověď.

Němec: Navázal bych pozitivně na připomínku dr. Polívky. Původně jsme chtěli obhájit pojetí existence tak, jak je vyloženo v Sein und Zeit. A když jsme se zabývali E. Strausem a jeho námitkami, kdy Straus tvrdí, že existenciální analýtika pobytu vyložená v Sein und Zeit nemůže být východiskem pro psychopatologii, tak jsme tyto argumenty vážili a zdálo se nám, že skutečně ty často opakované námitky, nevyslovované pouze Strausem /totiž že v Sein und Zeit není dostatečně rozpracován fenomén tělesnosti a tedy, že i problematika zdraví a medicíny tam nemá návazný bod/ docela neobstojí a že zejména v dalším rozvoji Heideggerova myšlení se ukazují nové body, o něž lze pojetí Sein und Zeit /které je prováděno s ohledem na určité otázky, především na otázku po bytí/ rozšířit. Ale přitom nám svítilo ještě něco nového, ukázalo se nám totiž, že to, co uchopil Straus v problematice animality, je důležitý klíč a že je ho ovšem potřeba nasadit úplně jinak. A nyní se nám ukázalo, že už tím, co nám poskytuje Sein und Zeit, fenomén závratí neuchopíme, což znamená, že musíme, pokud chceme zůstat ještě stále na bázi myšlení Heideggerova, udělat další kroky. Vždyť Heidegger sám nezůstal a Sein und Zeit, jsou od něho podrobné fenomenologické analýzy v dalších textech /Vom Wesen des Grundes: Grund-Abgrund, Nic - to vše se tematizuje jinak než v Sein und Zeit/. Je tu celý pozdní Heidegger, jsou tu úvahy Finkovy. V tom jsme najednou pro sebe našli oporu na rovině filosofické. Ovšem nikoli výklady fenoménů. Výklady jsme museli vydobýt sami a pak jsme je tu předložili. Takže právě

na tom se nám ukázalo, že říkání stále téhož není vůbec opakování, že to je právě takováto cesta a na místech, kde to nějak drhne o sebe, že lze něco objevit. Jestli se to povedlo nebo ne, to by bylo potřeba zjistit konfrontací s jiným pohledem na fenomény, jak už tady bylo řečeno.

Nyní bychom samozřejmě mohli celou tuto cestu zpětně zkontrolovat na rovině čistě filosofické. Pak by se nám asi ukázalo, že by patrně nebylo možné dát rovnítko mezi normalitou a existencí. Ne že by se to nedalo tak nějak říci, ale nic nového nám to nepoví. My potřebujeme další distinkce. A ty bychom mohli ukázat i na rovině čistě filosofické. Jdeme k předpokladům, jdeme k nim třeba tak jak to vidíme v přednášce O bytostném určení pravdy. Tam se ukazuje, jak pobyt existuje, ale že také insistuje, a jestliže existuje, na co je napojen, čemu se otevírá. V problematice pravdy se hovoří o tom, co je předpokladem pravdy, která se vyjadřuje v soudu. Je to otevřenost – ale otevřenost je umožněna čím? – tím, že pravda sama jí poskytuje /tzn. neotvírá se úplně/, poskytuje ji, a to dějinně v pravou chvíli. Když toto celé přeneseme do existenciálu tělesnění a do všeho, co se dotýká problematiky zdraví, tak téprve na této úrovni /kde je vidět dotyk jasného s temným, tam, kde k tomu, aby byl člověk zdravý, to znamená nejen přijmout možnosti otevřené, ale i to, co se mi odepřelo/ jsme vypracovali "ontologický" pojem zdraví, hlubší, který zasahuje i dotyk s nejvíce ohrožujícím, s tím, vůči čemu nikdy nemůžeme stát v distanci, co se tedy vzpírá i uchopení naší řečí, ale nevzpírá se dotyku. Taková asi byla ona cesta.

Rezek: Pokud by mělo být ztotožnění mezi normalitou a existencí úplné, tak je nutné připomenout, že na základě Sein und Zeit není možné pochopit např. halucinaci.

Polívka: Ale pořád bych chtěl vidět nějaké distinkce.

Patočka: Jenom bych k tomu podotkl, že to, co jste dělali, že přece pojmová práce. Řekl bych tolik: jisté je, že femi-

nologie chce jít k věcem samotným a to je její speci-
fikační. A je jasné, že při tomto postupu není možné vychá-
zet od definic, které vždy znamenají jisté fixované ná-
zory - aspoň v klasickém pojmu principu. Běží právě o to,
dostat se k věcem samotným tak, jak se ukazují, a to zna-
mená, že se apriorně nesmíme fixovat a omezovat. Fenomeno-
logie pochopitelně nezůstává na úrovni pouhého logu, nýbrž
chce věci, ale to ovšem neznámá, že věci by potom nebylo
potřebí nějak formulovat pojmově. Myslím, že jedna z ta-
kových silných stránek Heideggerova pojednání Sein und Zeit,
při všem tom, co později viděl Heidegger diferencovaněji a
hloub, je právě v tom, že vládne mistrovstvím v pojmovém
zachycení. To nejsou žádné mlhoviny, to jsou velice ostré
pojmové útvary a následkem toho je také teprve možná disku-
se o těchto věcech a je možno kráčet dál. Nevidím, proč po-
lemizovat proti pojmové práci; pojmová práce a názor patří
k sobě. Teď je tu ale jedno slovo: ARÉTON /To, co se nedá
řici/, ale to je vždy relativní - je potřebí vidět, že i
negativní způsoby jsou přece jenom svého druhu zachycování
věci. Jedna z důležitých věcí ve fenomenologii je právě vést
k fenoménům, zůstat u fenoménů, vytrvat v nich. A to je zá-
ležitost, které je potřebí se naučit, protože všichni podlé-
háme základním idolům jazyka. Domníváme se, že vidíme tam,
kde máme slovo, poněvadž ve skutečnosti s nálepkami, se
symboly a se slovy vystačujeme v praktickém životě. Fenome-
nologii se často vytýká: vždyť k ničemu není. Ale jedna ze
základních věcí, které je možno získat tomu, kdo se femino-
logií zabývá, je přece to, že učí vidět tam, kde jinak jenom
mluvíme a jenom se pohybujeme v samých poukazech. Všimněme
si toho: jdeme po ulici a nevidíme nic. To, co tady ve sku-
tečnosti je, to je nesmírné bohatství, které je v každém
okamžiku našeho prožívání a v každém z jeho vztahů. Toto vi-
dět a naučit se tomu, to znamená i obohacení života.

Rezek: Ona necelkovost vede k trýzni nad specializací, k zou-
falství nad smyslem vlastního počinání. Fenomenologie může
pomoci právě zde. Souvislosti, o nichž věda předpokládá, že

budou nalezeny v jakémisi dodatečném tedy vnějším sjednocení, lze totiž spatřit zvnitřku.

Kobylka: Nachtěl jsem jednoznačné definice, protože vím, že jsou málo dostupné v jiných vědách daleko exaktnějších, natož zde. V tomto směru byla moje potřeba uspokojena. Druhá věc je problém komunikace. Často jsme tady mluvili každý o něčem jiném.

Vrátil bych se teď k tomu, jak fungují vědy a fenomenologie. Všechny přírodní vědy, jak říkal prof. Patočka, nechávají některé základní postuláty spadnout pod stůl a nezabývají se jimi. Fenomenologie jde dál, tzn. to, co spadlo, sbírá a zkoumá, tzn. zkoumá základní předpoklady, které jsou v těchto vědách již implicitně obsaženy. Fenomenologie chce jít dál, k věcem samotným, přírodní vědy jsou již jisté idealizace předmětů. Nicméně ale samotná fenomenologie má jisté hranice a za ty asi možná není jít, a proto se nám tady asi těžko komunikuje. Třeba kolega se nemohl dohodnout s ontatními, zda je normalita totéž co existence apod. Tak jako přírodní vědy mají svá přirozená omezení a pokračuje potom v jistém směru fenomenologie, tak i fenomenologie také někde končí, ale ještě tam něco je a všichni cítíme, že tam je něco navíc, kam asi je těžko proniknout. To, že se občas nelze dohodnout, mne přivedlo na tuto myšlenku, že by tam třeba ještě něco mohlo být.

Sousedík: V souvislosti s fenomenologií pociťuji vždycky nesnáž. Ale tato nesnáž je jiná než ta, o které se tady hovořilo. Fenomenologie je popis a tento popis sestává z primitivních pojmů, které jsou dále nedefinovatelné, takže s popisem jsou vždy potíže, ale vidění fenoménů lze druhému vsugerovat. Ale moje potíž je jiného typu. Bylo tady správně řečeno: že fenomenologie je popis a pan profesor to vyjádřil lapidárně: je třeba jít k fenoménům, podívat se na fenomény a setrvat u nich. A právě v setrvání u fenoménů vidím potíž. Když totiž srovnávám fenomenologii se starším typem evropské filosofie, mohu tady konstatovat důležitý rozdíl. Ve starší evropské filosofii, která navazuje na řeckou

tradici, se nesetrvává u popisu fenoménů, nýbrž jde vždy o to, od fenoménů postoupit k tomu, co se samo nejeví, ale jevy zakládá. Popis pro Aristotela z hlediska jeho metodologie vlastně ani nebyl vědou. Věda vždy zkoumá jev a jeho příčinu a to eventuelně takovou příčinu, která se sama nejeví, která fenoménem není. A ve fenomenologických bádáních se vždycky nakonec setrvá u fenoménu a tento transgressus se nikdy neprovede. Např. v Husserlově formě fenomenologie transgressus od jevu k jeho nejevící se příčině se vždy explikuje kauzálně, totiž existující jeví se věc má nějakou existující příčinu, která se sama nejeví. Jestliže se provede fenomenologická redukce, tak tento postup není samozřejmě možný. A skutečně se u fenoménů a u popisu setrvá. Jak je to u Heideggera, tomu sám dokonale nerozumím, ale je fakt, že v Sein und Zeit tam, kde vykládá zásady své fenomenologické metody, přece říká, že fenomén není něco, čím by se hlásilo něco, co se nejeví. V tom vidím potíž a kritizoval bych to podobně jako pozitivismus. Pozitivismu vytýkáme: proč se omezit na smyslová data, vždyť jsou i jiné zkušenosti, kategoriální atd. A s podobnou, rozšířenou námitkou bych se obrátil vůči fenomenologii: popišme fenomény, fenomén založení vědy je velice potřebná věc, ale proč u fenoménů setrvávat a proč tento transgressus neprovést, zvláště když fenomenologickou redukcí těžko akceptujeme.

Polívka: Klíčový bod v přednášce o symptomu byl smysl symptomu. Je tedy symptom, tzn. něco zjevného pacientovi nebo terapeutovi a pak je tedy smysl, který spočívá v jiné souvislosti, která je zatím skrytá, kterou pacient nevidí, kterou event. nevidí ani terapeut. Ale co přechod od symptomu k objevení jeho smyslu? Přednáška byla založena na srovnání psychoanalytického a daseinsanalytického způsobu výkladu. Výklad byl jistě různý co do obsahu, ale dala by se formulovat námitka, že formálně je to stejné. Stejně je to v tom, že obojí řekne pacientovi něco, co pacient původně nevidí. Proti této námitce by se dala dát odpověď, že daseinsanalytický výklad to pouze neřekne, nýbrž že to pacientovi ukáže,

tzna., že pacient to potom také sám uvidí. Ale na to by se zase dala formulovat otázka, jak to víme, že to skutečně vidí?, a že se pouze nedomnívá, že to vidí? Kde máme zaručeno, že se nestalo to, že pacient, místo aby sám nahlédl, právě pouze přijal analytikův výklad za svůj názor. Zvláště když pacient je na tom zainteresován, aby přijal vůbec nějaký výklad. Psychoanalytický výklad přece také chce dávat nějak pochopit smysl symptomu, tj. něco takového vidět. Výklady jsou jistě různé, vycházejí každý z jiného pojetí porozumění, ale shoduje se zde určitá obecnost výkladu. Jak se potom vyhnout námitce, že v podstatě psycho- a daseinsanalýza představují sice dvě různé, ale přece jenom teorie? Myslím, že této námitce se nelze vyhnout jinak než tak, že si uvědomíme, že samotný formální smysl, nejen materiální obsah, je jiný. Že to nikdy nebude obecné, že to nebudou obecná teorémata, nebude to apodiktické, smyslem bude problematizovat všechny ty tzv. jistoty a samozřejmosti.

Sadil: O apodiktičnosti jsem mluvil i já, proto se ozývám. Byl jsem totiž velmi příjemně překvapen referáty a podnětností myšlenek, které tady byly předneseny. Apodiktičnost jsem mínil tak, že novému se snad dává více, než ve skutečnosti znamená. Kdyby si fenomenologie dala za cíl vysvětlit některé jevy psychična, pak by introspekci apod. jistě bylo možno ledacos objasnit, co dosavadní vědy neučinily. Kdyby si dala za cíl bojovat proti pozitivismu, proti mechanickému materialismu, pak je to jistě správné. Ale ona na jedné straně kritizuje a na druhé se také izoluje /viz Heidegger/. Domnívám se, že jenom spojením různých náhledů a pojmové výzbroje z různých věd nakonec lze těmto věcem přijít na kloub. Nikoliv tedy zavrhováním, nýbrž skloubením. Mimo to je tady také společnost, je zde objektivní skutečnost, nikoliv jenom nazírání a prožívání, nýbrž něco nezávislého na vnímajícím. O tom jste se tady vůbec nezmiňli. Trochu mne překvapilo, že se zde polemizuje s pozitivismem, ale přitom se nebere v úvahu např. Hegel nebo Marx, ani mladý Marx, i když i oni byli silnými odpárci pozitivismu.

Nechci tvrdit, že Marxem nebo Hegelem bylo vše vyřešeno, ale tady nemluvíme o řešení, nýbrž o přístupu, a pak tedy jistě něco schází. Vůbec celá vazba na objektivní, na to, co se děje ve společnosti. Lze kritizovat, ale nelze ignorovat.

Nesnídalová: Když si představím naše pacienty, u kterých je především problém vůbec nějak pochopit život nebo smířit se se životem, myslím, že už pan profesor jednou větou dal určitý směr naší psychoterapii, kdybychom je totiž dovedli naučit vidět rozmanitostí bohatství života a naučili je, aby to přijali za své. To by už byl psychotherapeutický čin. A pokud se učíme vidět, tak se tím cvičíme v psychoterapii.

Rezek: Pokud jde o Marxe: když jsme zde hovořili o fenoménu "převzít to, čím již jsem" - je tu podobnost s Marxem, který takto vykládá úkol filosofie, pokud jde o dělnickou třídu. Běží o to, aby to, čím již je, přijala. Aby nahlédla hlavou to, co je v jejím srdci.

Sadil: Co je v jejím zájmu o emancipaci, nejen v srdci. Marx naspoužívá pojmu srdce.

Rezek: Přímě v textech Úvod o kritice Hegelovy filosofie práva Marx říká, že filosofie má být tím, co přivede do hlav dělnické třídy to, co ona má v srdci. Aby viděla, co vlastně chce.

Proč jsme sami nezmiňovali Marxe: Je na něm vybudovaná běžná učebnice psychiatrie, nebo jsou tam jen na začátku teze ideologického rázu a pak je to Descartes?

Patočka: Aristotelický rozdíl mezi popisem a výkladem se přece pohybuje v intencích esence. Příčina ve vlastním smyslu slova je nerozlučná od esenciálního pojetí, které je platonsko-aristotelické. To, co moderní věda vyčítala tradičnímu aristotelismu od svých začátků, je přece právě to, že nedovede vyložit příčinu, že o příčinách jenom obecně mluví atd. A na druhé straně otázka proč? není jen otázka po

causa efficiens. A otázky po causae efficientes, jak to s nimi stojí ve vědě a filosofii, to dobře víme, že je těžký crux, kde určité mýtické představy hrají podstatnou úlohu. Fenomenologie tyto věci právě hledí prohlédnout a odstranit je z cesty.

Rezek: Ještě k popisu. Celá novověká věda se vymezuje vůči Aristotelovi a Newtonova these: hypotheses non fingo je přiznáním se k popisu. Celá věda 19. stol. včetně mechaniky, chápe se jako deskriptivní nauka, která právě nebude rekurovat k příčinám. Galileovy zákony jsou zákony deskriptivní, tam se o žádných příčinách nehovoří. Myslím tedy, že výklad pozitivismu, který by měl být vodítkem pro rekurs za fenomény, je chybný.

Sousedík: Samozřejmě že pozitivismus je popis, ale popis smyslových dat. Fenomenologie je také popis, jenže soubor toho, co se jeví, rozšiřuje. Jsou tu ještě určitá data další - čili samozřejmě pozitivismus příčiny nezkoumá. Myslím, že sice přírodověda 16. a 17. stol. s příčinami začíná, ale příčiny se z moderní filosofie rychle vytrácejí a matematický popis s nějakými causae nepočítá.

Patočka: A jakého druhu příčiny chcete vy? Jakého druhu transgressus? A je-li to transgressus k podstatným příčinám, tak kdepak jsou v tomto smyslu rehabilitovány, ne-li v prvním stádiu Husserlova uvažování, v eidetickém názoru?

Sousedík: Ano, eidetický názor by se dal s aristotelickou tradicí spojit, pokud jde o formální příčinu. Ale Aristoteles má ještě tři příčiny další.

Patočka: Jak je to s kauzalitou u Aristotela, to je těžký problém, který se nakonec nedá vyřešit jinak, než fenomenologicky, totiž tak, jak to ukázal Heidegger v úvaze o jejich vzájemné vztáženosti na příkladu věci, tj. přednáška Doc. Diny.

Rezek: K tomu, co říkal dr. Polívka. Byla tam otázka: kde bereme jistotu, že pacient tomu rozumí tak jako my, když mu provádíme tzv. výklad. Na to je snad tatomodpověď: kde bere

jistotu učitel, že žák myslí tutéž Pythagorovu větu? Myslí, že ne z toho, když žák větu odříká. Zrovna tak terapeut ji nikdy nebude brát z toho, že se pacient naučí výkladu - a tak se to právě děje v dynamických školách, že se totiž pacient naučí určitým interpretacím, určitému slovníku a ten pak racionálně používá na své sny i na své snování. Je to problém, na který jsme zde narazili v diskusi s primářem Rubešem. Snažil jsem se upozornit na to, že rozdíl, jak postupuje daseinsanalytik a jak primář Rubeš je ten, že daseinsanalytik nevyhoví rovnou přání pacienta. V Bossově kazuistice bylo řečeno, že terapeut spolu s pacientem naslouchal a uviděli, že tady nejsou žádné neurotické zábrany, které by vedly k jeho žádosti. A to už je odpověď na tuto otázku.

Daseinsanalýza je jako psychoanalýza dvojí: terapeutické jednání, to znamená, že pacientovi se tohle všechno neříká, a za druhé jako teorie. Boss ve svém referátu na milánském kongresu říká: Daseinsanalýza ve smyslu curyšské školy má právě tak jako název psychoanalýza dvojí význam: daseinsanalýza je jako psychoanalýza názvem jak pro vědu o člověku, tak i označením pro určitý postup pomoci. Musíme tedy rozlišovat komu co řekneme. Nutné rozlišení je, zda o tom mluvíme my, nebo zda se jedná o terapii. Jedna věc je, když o tom tady mluvíme spolu, a druhá, jestli to tak vidí pacient. Pacienta chceme dovést k tomu, aby se uzdravil, nikoli, aby zvládl teorii.

Polívka: Domnívám se, že stroze odděluješ něco, co se takto stroze oddělit nedá.

Rezek: Smyslem terapie není, aby pacient uviděl. Uvidět není tím základním a my preferujeme takové kategorie, jako je např. zrání, což je něco daleko více než uvidět. Pacient se musí během terapie z dítěte stát dospělým. Přednáška o pubertě ukazuje, že ještě nevíme, do čeho jdeme, když se konfrontujeme s absolutní negativitou a v té konfrontaci se nám objeví nová možnost. Nevíme, do čeho jdeme, tzn. nevidíme předem. Je to teorie v řeckém smyslu THEORIA.

Patočka: Navrhuji tuto formulaci: jistou důležitou roli nahlédnutí čehosi v psychoterapii je nutno uznat. Ale běží o to, zda-li jde o nahlédnutí skutečné. Jsou věci, které se vůbec nahlédnout nedají. Všechno, co patří do oblasti konstruktivních pojmů, se nahlédnout nedá. Všechno, co je koncipováno à la cartésienne se nahlédnout nedá. To je základní věc, že oblastí nahlédnutelného je život. A to znamená také živý, životní svět. Dá se přirozeně nahlédnout matematická kostra, ale to je něco docela jiného, nežli dynamická teorie nebo přírodovědecká teorie, dá se nahlédnout sřetězení exaktních pojmů, ale nic dál. Nahlédnout něco skutečně názorně je možno jenom ve světě našeho života.

Němec: Ještě k rozdílu mezi *daseins-* a psychoanalýzou. Jejich sepětí je mnohem intimnější, ale jinak, než tu bylo naznačováno. V podstatě vytýká *daseinsanalýza* psychoanalýze jenom to, že dělá zbytečnou okliku. Nikdy ale nepopírá, že v psychoanalýze pacient může dospět k platným náhledům o souvislostech svého života a že ony mají terapeutickou hodnotu. Pouze, říká Boss, je zbytečné, aby se dělala oklika přes některé pojmové konstrukce, které jsou právě analogické těm nenahlédnutelným konstrukcím, jak je třeba známe z přírodovědeckých modelů. Jinak je naprostá shoda. A zajímavé je, že sami psychoanalytici zdůrazňují, že vlastně na teoretických konstrukcích tolik nezáleží, - je pak pouze otázka, proč se tyto konstrukce dělají. Ale to nechme stranou.

Pokud jde o souvislost symptomů, to bychom zde museli hovořit specificky o druzích poruch. V tzv. psychosomatickém lékařství skutečně symptom a porozumění jeho souvislosti v celém způsobu vztahování k tomu, co je potkáváno, je nutnou součástí psychoterapie. U schizofrenika tomu může být jinak; např. onen často citovaný pacient se sluncem se při kontrole bránil nějakému příliš podrobnému rozebírání a znovuoživování svých zkušeností. To souvisí s pojmem zrání. Tento člověk během krátké terapie, která ani neprobíhala psychoterapeutickou cestou, nemohl natolik dozrát, aby byl schopen všechno unést. Bylo mu pomoháno pouze z části. Takže

tam je situace mnohem komplikovanější.

A připomínku k problematice pravdy a jistoty. Myslím, že jste odpovídal sám, když jste řekl, že vlastně cesta náhledu je cesta rozrušování jistot. To je odpověď, která nám pro tuto chvíli myslím může stačit.

Polívka: Už tomu tak dobře nerozumím, protože se mi to zdá v rozporu s tím, že *daseins-* i psychoanalýzy jsou obě teorie. Ke smyslu teorie patří, že klade teoremy, tedy téze - v rámci oboru své působnosti. Že je připravena vždy k tomu, nechat se vystřídat nějakou teorií jinou, adekvátnější.

Němec: *Daseinsanalýza* jako psychoterapeutická praxe a výklad této praxe, je na půdě jiné, bližší Heideggerovu východisku právě v tom, že tu nemůžeme aplikovat pojmy jako problematičnost, téze, jistota atd. Spíše by nám mohla být vodítkem Heideggerova meditace o pravdě, kde se s uvedenými pojmy přece nesetkáváme a jde přitom o pravdu.

Rezek: Když Boss říká, že je to také věda, tak myslí vědou něco jiného než je konstrukce. V tomto smyslu má blízko k Husserlovi. U Bossa je věda něco jiného, totiž teorie v řeckém smyslu jako nahlížení toho, co se ukazuje. Boss sám charakterizuje *daseinsanalýzu* tak, že je to výzva /a ne nauka/ k neúnavnému pohledu na věci, stále adekvátněji a blíže se na ně podívat. Běží jenom o to, aby se *daseinsanalytik* mohl nechat stále diferencovanějším a úplnějším způsobem oslovit tím, co souvisí s jeho oborem, a to je pacient a jeho život.

Polívka: A pak platí to, co jsem říkal, že porozumění formálnímu smyslu tezí je vlastně neporozumění.

Nesnídalová: Moderní farmaka mění dost podstatně obraz schizofrenie. Dneska dostáváme mladé pacienty, kteří si svou nemoc uvědomují, již do ní nespádnou tak, že by se změnila celá jejich osobnost. Když se na to díváme z hlediska psychoterapeuta, tak je to to nejhorší, co může být, protože pacient dneska prožívá hrůzu své nemoci tam, kde jindy byl v jiném světě. Čili všechny výklady *daseinsanalýzy* z minula se mění tím, že se mění obraz choroby.

Rezek: Souvisí to s tím, že sama fenomenalita se mění, svět se mění.

Závěrečné slovo /prof. Patočka/:

Navázal bych na to, co říkal kolega. Jenom ve stručnosti: smyslem cyklu nebyl nějaký úvod do fenomenologie a fenomenologicky orientované psychoterapie, nýbrž nahlédnutí podstatných autorů, které sám považuji za nesmírně důležité. O konkrétních formulacích by se snad dalo diskutovat, ale především nám běží o to, abychom snad jasně před sebou viděli, o co autorům šlo a co jsem se také snažil postihnout. To je věc nemalého dosahu. V přednášce o animalitě myslím byla nejpodstatnější součást. Tam byla myšlenka, že to, co se určuje jako lidská animalita, není zachytitelné schématem animal rationale, nýbrž že je nutné úplně základní přeorientování celého konceptu člověka znovu tím směrem, kde se obvykle lidskost nehledá. To, v čem se hledá specifika - reflexe, distance, způsob onoho plus nad tím, co se obvykle považuje za animální - to nás zavádí. Proč nás to zavádí?

Reflexe, distance atd., to všechno jsou přece svým způsobem negativní akty, vždy nějaké Ne k něčemu, ale kde se toto Ne bere, kde je původní zdroj všeho Ne? Zzv. lidská animalita je tam, kde je člověk nejkonečnější, tam je právě pramen toho, co je nejlidštější. Nemohli bychom žít ve světlině světa nebýt toho, že světlina je na pozadí temného, a distancujeme-li se vůči jednotlivým jsoucnům, které na nás doléhají v konkrétnosti života, je to proto, poněvadž celý život a jeho jednotlivosti se odehrávají na fondu tohoto původního temna, které se nedá ztotožňovat s tím, co se domníval zhlédnout Straus, když hovořil o tom, že člověk je nesen čímsi jako příroda, jako ALLO ale ALLO je míněno vůči mně, a to je dvojznačná, dvojsmyslná věc. Ve skutečnosti tam, kde se distancujeme, tohoto už používáme. Celý náš život je proto jak ve své závislé a instinktivní oblasti, takni ve všech ostatních, už vždy základně odlišný od toho, co je možno označit jako "zoologická animalita". Problémy, které s tím souvisí, jsou velké. Pak se klade mnoho otázek, které dostanou novou podobu. Na základě tohoto se kupř. stává problematickou téze, kterou ve fenomenologii často slyšíme formulovanu, že totiž porozumění zvířeti je "odbourávání" určitých komponent našeho porozumění člověku. Ale to je další problematika.

PŘÍLOHA I.

Triviální zkušenostní věty o fenomenologii

H. Rembach

1. Všechno, co je fenomenologie, je jasné; ne vše, co je jasné, je fenomenologie.
2. Husserlovská filosofie ještě není fenomenologie.
3. Husserl není první fenomenolog. Husserl není poslední fenomenolog.
4. Logická výpověď o fenomenologii nenahradí fenomenologickou výpověď o logice.
5. O fenomenologii se nedá mluvit.
6. Kdo nefenomenologizuje, neříká fenomenologicky nic.
7. Fenomenologie je pracovní filosofie; zná jen konkrétní úkoly.
8. Fenomenologie je vidění, Kdo nevidí, nevidí, že nevidí.
9. Ne každý, kdo vyznává fenomenologii, je fenomenolog.
10. Neexistuje fenomenologická dogmatika.
11. Definitivně mrtvý je teprve ten, kdo je povýšen na církevního otce.
12. Diskuse může být smysluplná forma výměny, ale vzájemný vztah evidencí nelze objasnit diskusí.
13. Fenomenolog nemluví, ale ukazuje. Ukazovat se dá i řečí a také lze mluvit bez ukazování.
14. Existují formy duchovního styku, které jsou antifenomenologické.
15. Fenomenologie je komunikativní filosofie; má vlastní formy výměny.

Přeloženo z: Verité et Vérification

. /Phaenomenologica 61/

Haag 1974, s. 224

PRÜFUNG II.

Südwestdeutsche Neurologen und Psychiater

66. Wanderversammlung, Badenweiler 2.-3.6. 1950

1. Sitzung, 2.6. 50, vormittags

Vorsitz: Zutt /Würzburg/.

Diskussion zum Leitthema : Daseinsanalyse

Heidegger /Freiburg i. Br./ : Jede innerhalb einer Wissenschaft versuchte Wesensbesinnung auf die Seinsart dessen, was die Wissenschaft forschungsmässig als ihren Bereich eingrenzt, muss das Walten dieses Seins als das für sie U n u m g ä n g l i c h e anerkennen. Zugleich aber muss die Selbstbesinnung einer Wissenschaft wissen, dass dieses für sie Unumgängliche durch das Verfahren und mit den Mitteln der jeweiligen Wissenschaft u n z u g ä n g l i c h bleibt. Das dergestalt unzugängliche U n u m g ä n g l i c h e verlangt zu seiner Erfahrbarkeit den Übergang in das Denken. Zum Falle der Psychiatrie ist das ihr Unzugängliche und für sie doch überall Unumgängliche das Sein im Sinne des Da-seins, worin das Menschenwesen gründet, insofern es existiert. Um fruchtbar zu bleiben, kann die Selbstbesinnung einer Wissenschaft den genannten Übergang in das Denken stets nur aus ihrer eigenen Forschungsarbeit h e r vollziehen, aber zugleich auch je nur im H i n b l i c k auf das im Denken Erfragte. In solchem Her und Hin geht die Besinnung. Wissenschaftliche Selbstbesinnung muss sich deshalb, wenn sie nicht zuviel und leer "philosophieren" soll, wesentlich vor das für sie Unumgängliche und ihr gleichwohl Unzugängliche stellen.

in: Zentralblatt für die gesamte Neurologie und Psychiatrie,
Bd. 112, 1951
s. 147 - 148

Literatura

- Binswanger, L.: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I-II, Zürich 1947 - 1955
- Binswanger, L.: Schizophrenie, Pfullingen 1957
- Boss, M.: Erwiderung zum Bericht über mein Referat auf der 66. Wanderversammlung der südwestdeutschen Psychiater und Neurologen, in: Badenweiler, Psyche 1950, Bd. 4
- Boss, M.: Grundriss der Medizin und Psychologie, Bern 1975
- Boss, M.: Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung, Bern 1965 /2.vyd./
- Boss, M.: Psychosomatische Medizin, Bern 1954
- Boss, M.: Psychotherapie in Selbstdarstellungen, Bern 1973
- Boss, M.: Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen, Bern 1966 /3. vyd./
- Condrau, G.: Medizinische Psychologie, Olten-Freiburg i.B. 1968
- Freud, S.: Vybrané spisy I, II, III Praha 1969 - 1970
- Foucault, M.: Von der Subversion des Wissens, München 1974
- Heidegger, M.: O pravdě a Bytí, Praha 1971
- Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen 1963 /10.vyd./
- Heidegger, M.: Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967
- Heidegger, M., Fink, E.: Heraklit, Frankfurt a.M. 1970
- Lain Entralgo, P.: Heilkunde in geschichtlicher Entscheidung Salzburg, 1956
- Lorenz, K.: Das sogenannte Böse, Wien 1965
- Mitscherlich, A.: 66. Wanderversammlung der südwestdeutschen Psychiater und Neurologen, in: Psyche, 1950, Bd. 4
- Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém, Praha 1970
- Platon : Charmides, Laches, Lysis, Theages, Praha 1940
- Rambach, H.: Strukturontologie, Freiburg 1971
- Rambach, H.: Substanz, System, Struktur I-II, Freiburg i.B. 1965
- Schindler, S.: Aggressionshandlungen Jugendlicher, Wien-München, 1969
- Straus, E.: Psychiatrie und Philosophie, in: Psychiatrie der Gegenwart Bd. I/2, Berlin 1963
- Tellenbach, H.: Melancholie, Berlin 1974 /2.vyd./
- Weizsäcker, V. von: Pathosophie, Göttingen 1967 /2.vyd./
- Zutt, J.: Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie, Berlin, 1963
- Zutt, J.: Ueber verstehende Anthropologie - Versuch einer anthropologischen Grundlegung der psychiatrischen Erfahrung, In: Psychiatrie der Gegenwart Bd I/2, Berlin 1963