

Závěrečná práce pro Pražskou psychoterapeutickou fakultu



Ondřej Fafejta

SKUTEČNOST JAKO VYJEVOVÁNÍ SKUTKŮ

(příspěvek ke srovnání hlubinného a fenomenologického přístupu)

Toto pojednání bylo původně jednou z kapitol mé diplomové práce, která nakonec dostala název „Subjektivita, objektivita a Karl Raimund Popper“ a již jsem na podzim 2008 absolvoval studium jednooborové psychologie na FFUK. Pro množství zpracovaného materiálu se sice nedostalo do její finální podoby, ale nyní se mi zdá vhodné, abych ho užil jako závěrečnou práci k zakončení Pražské psychoterapeutické fakulty. Je to jednak díky jeho relativně samostatnému charakteru, ale především díky jeho zaměření na vztah mezi fenomenologií a hlubinnými školami. Během mého studia na Pražské psychoterapeutické fakultě se takoví daseinsanalyticky orientovaní přednášející jako dr. Růžička či dr. Čálek nejednou zmínili o rozdílu mezi fenomenologickým a hlubinným přístupem, a to až do té míry, že jsem měl potřebu hlubinné školy obhájit, nebo ještě spíše najít mezi oběma přístupy styčné body - a to proto, že mě zajímá jeden i druhý.

Původní část mého pojednání se dočkala malých úprav, a to nejčastěji v odkazech na témata, jimiž se zabývám na jiných místech své diplomové práce, zejména ve vztahu k filosofii Karla Raimunda Poppera. Několik bodů, jako podstatu fenomenologické kritiky hlubinných škol, rozdíly mezi jednotlivými hlubinnými školami ve vztahu k této kritice a také teorii Kurta Lewina, jsem se také pokusil trochu rozvést.

K této původní části je dále připojeno shrnutí některých poznatků, k nimž jsem během rozmyšlení i psaní svého pojednání dospěl, se snahou naznačit možnosti jejich praktického uplatnění.

Filosof Karl Raimund Popper označuje reálným všechno, „co může nějak působit na fyzické předměty“ (Popper 1995, 176). Popper mimo jiné cituje návrh, aby bylo reálným nazýváno to, co „lze nakopnout“ (Popper 1995, 220) a rovněž uvádí hezký příklad reality příček u dětské postýlky, které na dítě působí v tom smyslu, že se jimi nemůže protáhnout ven – příčky jsou skutečné, protože mu kladou odpor (viz Popper 1995a, 18).¹

Takové pojetí, i když snad v poněkud jiné souvislosti, má velkou tradici ve filosofii německy mluvících kultur. Narážím tím na výrok „Wirklich ist, was wirkt“, který můžeme najít u Junga (1999, 127; 1995, 24, 52, 210), u Lewina (41), u Heideggera (39) a patrně i u dalších autorů.

Výrok, který může vypadat jako etymologická hříčka, odhaluje, že slova „Wirklichkeit“, „skutečnost“, a „wirken“, „působit“, byla původně nějak spřízněna. Jaroslav Mestek hledá podobné souvislosti i v češtině, když ve stati, v níž porovnává Jungovu a Heideggerovu filosofii, výrok překládá jako: „Skutečné je to, co se projevuje skutky.“ (Mestek, 23)

Kurt Lewin ve své teorii pole popisuje „osobu“ jako propustně spojenou se svým „psychologickým prostředím“. Osoba a psychologické prostředí společně tvoří „životní prostor“ osoby, který musíme poznat, chceme-li porozumět jejímu bezprostřednímu chování. Životní prostor se odlišuje od „vnějšího obalu“, což je svět takový, jak fyzikálně existuje, nebo jak je vnímán druhými. Vnější obal chování osoby bezprostředně neovlivňuje, ale potenciálně se může stát pro osobu důležitým, protože i hranice mezi psychologickým prostředím a vnějším obalem je propustná. (viz Hall, Lindzey, 215-218) Lewin je dnes známý zejména tím, že se svůj model osoby a jejího prostředí snažil popsat graficky, za pomoci matematických a fyzikálních pojmů jako „topologie“ či „vektor“. (viz např. 216, 222) O psychologické povaze reality Lewin explicitněji mluví například tehdy, když cituje z článku své žačky Wery Mahlerové, v němž je rozlišováno mezi pojmem reality ve smyslu teorie poznání a psychologickým pojmem „stupňů reality“: „... musí být zdůrazněno, že pro stupeň psychologické reality není fyzikální realita příslušného objektu rozhodující. Pro primitiva nebo pro dítě, kteří oba žijí v 'magickém světě', jsou fakta jejich víry reálná.“ (Lewin, 203; Mahlerová in Lewin, 203) K pojmu „stupně reality“, který má význam v kontextu životního prostoru osoby, se ještě vrátíme.

C. G. Jung o působící skutečnosti píše například v práci „Vztahy mezi Já a nevědomím“, a to v souvislosti s fantazií jednoho svého depresivního pacienta. V této fantazii pacientova nevěsta

¹ Pro podrobnější informace v mé diplomové práci viz „Třetí část: Popper“, pododdíl „VII. Skutečnost“. Viz také text u poznámky 10.

vyběhla na led zmrzlé řeky, v ledu se rozevřela trhlina a nevěsta se vrhla dolů. (Jung 1999, 122) Jung popisuje, jak pacientovi doporučí, aby svou fantazii neintelektualizoval, ale bral ji vážně, aktivně se na ní podílel:

„... to není... bezmocné poddání se, ale obtížný výkon spočívající v tom, že člověk přes pokušení špatné nálady zůstane objektivní a udělá ze špatné nálady svůj objekt, místo aby jí dovolil stát se dominujícím subjektem... Podaří-li se mu, aby se ve fantazii zachoval jako v nějaké podobné skutečné situaci, tak by tím dokázal, že fantazii bere vážně, to znamená, že nevědomí přisuzuje bezpodmínečnou hodnotu reality.“ (125-6)

Ve skutečnosti by asi situaci jenom nepřihlížel, ale dívce by v jejím úmyslu zabránil. To ale neznamená, že bude fantazii konkretizovat. „Člověk však má hrozný sklon to udělat a celý ten odpor vůči fantazii... má v nejhlubší podstatě původ jen ve strachu z tohoto sklonu.“ (126) Například

„někdo ve dne sedí v kanceláři, večer v kroužku je reinkarnací Julia Caesara, jako člověk je omylný, ale neomylný ve svém úřadě – to jsou konkretizace, které nemám na mysli... Proti tomu vyvinulo vědecké krédo naší doby pověřčivou fobii vůči fantazii. *Skutečné je však to, co působí.* Fantazie nevědomí účinkují. I ten nejmoudřejší filosof může být dokonalou obětí naprosto pitomé agorafobie. Naše famózní vědecká realita nás ani v nejmenším nechrání před takzvanou irealitou nevědomí. Něco za závojem fantastických obrazů působí, ať už tomuto něčemu dáváme dobré nebo špatné pojmenování.“ (127)

Co přesně tedy znamená nekonkretizovat fantazii, a přesto ji uznat jako skutečnou? Podle Junga „pokud fantazii právě prožíváme, musíme ji brát více než doslova,“ avšak „jakmile přistoupíme k otázce výkladu, nesmíme brát fantazie doslova“. Fantazijní obraz totiž „není ta věc sama, ale pouze její výraz. Můj pacient tedy neprožívá scénu sebevraždy ‘na nějaké jiné rovině’ (ale jinak stejně konkrétně jako skutečnou sebevraždu), nýbrž prožívá něco skutečného, co se jeví jako sebevražda“. (127) Jung přiznává reálnou hodnotu stejně tak „světu vědomí“, jako „světu nevědomí“. Jsou-li však oba tyto světy, které jsou prožitkově mnohdy protichůdné, stejně skutečné, znamená to, že se „navzájem relativizují“ (127). Oba světy, obě „skutečnosti“, jsou

„psychickým zážitkem, psychickým zdáním na nerozpoznatelně temném pozadí. Při kritickém pohledu nezůstane z *absolutní* reality nic. O tom podstatném a o absolutně jsoucím nevíme nic. Avšak zažíváme různá působení, skrze smysly, zvenčí, skrze fantazii, zevnitř. Tak jako bychom nikdy netvrdili, že zelená barva existuje sama o sobě, tak by nás také nemělo

napadnout, abychom chápali fantazijní zážitek jako něco, co samo o sobě existuje, a tedy něco, co je třeba brát doslova. Je to výraz, je to zdání dosazené na místo něčeho neznámého, ale skutečného. Zmíněný zlomek fantazie se časově shoduje s vlnou deprese... a fantazie tuto událost vyjadřuje.“ (128)

A konečně Martin Heidegger ve své stati „Věda a zamyšlení“ píše: „Skutečné vyplňuje oblast toho, co nějak působí.“ (Heidegger, 39) Německé „wirken“ prý pochází z indoevropského slovního kmene „uerg“. Z něho je odvozené i řecké „ergon“ a německé „Werk“, které obě znamenají „dílo“. Heidegger připomíná dva základní významy slov „dělat“ a „působit“, a sice jednak to, že se něco samo od sebe zpřítomňuje, například jako přírodní růst, a jednak to, že to svou činností zpřítomňuje člověk, že to zapřičiňuje. Řecké „ergon“ podle Heideggera původně vyjadřovalo to první, a od „ergon“ se odvozovalo „energeia“, čili v uchovávaní v završené přítomnosti, „trvání v díle“. (40-41) To souvisí s Heideggerovým a rovněž starým řeckým pojetím pravdy jako alétheie čili neskrystosti, jako odkrývání skutečného bytí - a nikoli shody rozumu se skutečností, jak je typické pro moderní filosofii. (Filosofický slovník, 18) Jana Kružíková, překladatelka Heideggerovy stati, podotýká, že i české „skutečnost“ je odvozeno od „kutit“, „kutat“, „vykutat“, tedy vynášet něco ze skrytosti na světlo. (Heidegger, 40)² Heidegger však upozorňuje na fakt, že už staří Římané překládají „ergon“ jako „actio“ a „energeia“ jako „actus“, tedy něco, co nastává z akce, která mu předchází jakožto příčina. (Heidegger, 40-1, Boss, 138) To nastoluje novou tradici v chápání skutečnosti: to, co je skutečné, je výsledkem nějakého konání, jakožto fakt. Takové pojetí souvisí s dalším německým slovem, které znamená „skutečnost“, a sice s „Tatsache“, čili skutečností ve smyslu faktu. Slovo „faktický“ pochází z latiny a opět souvisí s děláním – ovšem nám dnes zpravidla funguje jako výraz pro něco, co je jisté a nepochybné.

„‘Skutečné’, *das Wirkliche*, ve smyslu výsledného faktu, *das Tatsächliche*, tvoří nyní protiklad k tomu, co neobstojí, když se o tom chceme ujistit, a ukáže se jako pouhé zdání či domněnka. Ale i v tomto mnohonásobně proměněném významu si skutečné stále ještě podržuje onen dřívější, nyní však méně nebo jinak vystupující základní rys přítomného, které vyvstává samo od sebe.

² Můžeme to tak přijmout alespoň symbolicky - etymologické slovníky totiž hovoří o tom, že slovo „kutat“ původně znamenalo naopak „ukrývat“, a až „vykutat“ dostalo význam opačný. „Kutiti“ znamenalo „tajně se někde hrabat“, „tajně něco dělat“, tedy „skutek“ mělo původně hanlivý význam „dělat něco nepěkného“, a až později začalo znamenat jakýkoli čin. (viz Holub, Lyer, 255, 406; Machek, 309)

Nyní se ale skutečné podává... jakožto výsledek... To, že je výsledkem, znamená, že přítomné dospělo do zajištěné stability..., a v této stabilitě se staví před nás... Skutečné se nyní ukazuje jako to, co nám stojí naproti, jako... *Gegen-stand*, předmět... Nazvěme nyní způsob přítomnosti toho přítomného, které se v novověku ukazuje jako předmět, *předmětností*."
(42-43)

V takovém pojetí odpovídá skutečnost vědě, která pomocí předmětů svého zájmu „ustanovuje... skutečné... v přehledné posloupnosti účinků způsobených stanovenými příčinami.“ (46) Vědecká teorie „zajišťuje vždy nějaký okruh skutečného jako svou předmětnou oblast“ (47) a pro vědecké bádání je rozhodující způsob, jakým věda „skutečnost zpracovává..., tj. metoda“. Heidegger zde cituje větu Maxe Plancka: „Skutečné je to, co se dá měřit.“ (48)

Mezi teorií a skutečností zůstává zvláštní vztah: „teorie se nikdy nemůže od přítomného odpoutat“, protože teorie je právě založena na zpředmětnění skutečnosti, ale na druhou stranu právě tato předmětnost je vždy „už předem jen *jedním* způsobem, v němž se příroda podává“, a proto nemůže obsáhnout její „bytostnou plnost“ (52) - nebo přesněji řečeno, věda nemůže „nikdy rozhodnout, zda se příroda prostřednictvím své předmětnosti spíše neodpírá, než aby skrytou plnost své bytnosti přiváděla ke zjevu“. (53) Bytnost vědy, její „nenápadný věcný obsah“ (56), je tedy vědě samotné možná skryta, avšak existují i jednotliví tázající se badatelé, kteří hledají smysl, a ti se mohou nad bytností vědy zamýšlet a připomínat její skutečnost „v jasnosti neustálého tázání na nevyčerpatelný obsah toho, co je hodno otázky.“ (60)

Než se budeme opět blíže věnovat Jungovi, zamysleme se nejprve nad Heideggerovým pojednáním o dvou pojetích skutečnosti: o skutečnosti jako něčem odkrývaném, a skutečnosti jako něčem potvrzovaném.

Skutečnost v druhém pojetí je něco, co se nám opakovaně potvrzuje jako kauzální vztah mezi určitými entitami a je zajištěno tím, že tento vztah pozorujeme za obdobných podmínek. Je to něco, co pokládáme za fakt, takže při existenci určité příčiny jsme schopni předpovědět její následek. Takovým faktem může být například, že chci-li někomu pomoci proti jeho vůli, setkám se s jeho odporem mnohem pravděpodobněji, než když reaguji na vyžádanou pomoc. Tento fakt se mi může při pozorování opakovaně potvrzovat, ale po nějaké době můžu naopak dojít k závěru, že skutečnost, kterou se snažím odkrýt, je ještě složitější, a že pravdě se víc blíží nějaký jiný fakt, který například souvisí s tím, že lidé někdy pomoc odmítají, a přitom o ni stojí. Můžu tedy předpokládat jiný

fakt: chci-li někomu pomoci proti jeho vůli, setkám se často na počátku s jeho odporem, ale tento odpor může v některých případech povolit.³ Tedy podobně jako zdůrazňuje už Popper (viz např. 1983, 10; 1997, 302)⁴, ve faktech nikdy neodhalím „bytnou plnost skutečnosti“, a to právě proto, že fakta vždy skutečnost jakoby zastavují, kdežto odkrývající se skutečnost je spíše neustálým procesem – od něhož jsou však fakta odvozena, jako výsledek jednotlivých fází procesu odkrývání. Rozdíl mezi oběma pojetími skutečnosti se výrazně projevuje v určitých oblastech poznání, například při výkladu snu. O Heideggerovy úvahy se úzce opírá Bossův fenomenologický výklad. Bosse při takovém výkladu zajímají zejména dvě věci: o čem všem se snícím zdá, tedy „pro které danosti je existence snící osoby otevřená a pro čí možnou přítomnost je přístupná“, a dále jak na tento sněný obsah reaguje, tedy jak se snící osoba „vztahuje k tomu, co se jí ukazuje v otevřenosti jejího snového světa“, včetně „vyladění, pod jehož vlivem se chová právě tak a ne jinak“. (Boss, 26) Význam této metody by měl vyniknout zvláště v tom, vůči čemu se ostře ohrazuje - tedy vůči „symbolickým dezinterpretacím“ (28), z nichž Boss obviňuje hlubinné školy (např. 15-16). Boss říká: „Každé takové řeči o snové symbolice... předpokládají... existenci jakéhosi dvojníka snící osoby kdesi v pozadí v jejím nevědomí, který by musel nesmírně mnoho umět“. (27) Důraz je ve fenomenologii skutečně kladen na odkrývání, nikoli na nevědomou a „cenzurovanou“ znalost významu snu. To má velké důsledky pro terapeutické využití snu. Neplatí totiž, že probuzené osobě se „snová danost... dezinterpretuje jako symbol v něco jiného, ale tato osoba je fenomenologicky dotázána... zda je schopná využít životní možnosti, které by odpovídaly charakteristikám snových bytností“, takže správný vhled může „vyjít na světlo sám ze základu pacientovy bytnosti“. (28) Boss protiklad fenomenologického výkladu označuje jako „kauzální“ (29). Má tedy na mysli, že v hlubinných školách jsou významy snovým jevům přiřazeny jakožto fakta, jako jejich příčiny, čímž odpovídají skutečnosti jako něčemu potvrzovanému prostřednictvím předmětnosti. Mohli bychom říci, že podle fenomenologické metody si každý snící při každém snu vytváří svou vlastní teorii významu, takže význam není předpověditelný dopředu, ale může se vždy znovu poodkrýt – v procesu, který je vždy nový. A můžeme snad dokonce říci, že při výkladu snu lze vytvářet mnoho souběžných teorií, které se někdy vzájemně vyvracejí. Tak může snící člověk vypovědět, že se mu zdálo o kočce, která byla zároveň jeho sestrou, a při odkrývání významu

³ Tento příklad pomoci odkazuje na moji diplomovou práci, viz „Čtvrtá část: Interpretace a využití“, pododdíl „4.4 Druhy teorií, falzifikace (testování), růst poznání, logické vztahy“.

⁴ V mojí diplomové práci viz „Třetí část: Popper“, pododdíl „II. Nejistota pozorování, metafyzika, druhy teorií, falzifikace (testování), růst poznání“.

snu s touto postavou nakládat, jako by byla kočkou, a zároveň jako by byla jeho sestrou, skutečnou nebo pouze snovou.⁵

Dobrym příkladem pro potvrzující pojetí skutečnosti je naopak to, co má pod slovem „věda“ Heidegger na mysli především: přírodní vědy, jako je fyzika. V ní je předmětnost obsahů natolik ustálená, že se za skutečné pokládá jen to, co lze vždy shodným a dopředu předpověditelným způsobem změřit. Jak by to však mohlo být zpochybněno pojetím skutečnosti jako toho, co je odkrýváno? Za prvé se můžeme opět vrátit k tomu, co říká Popper (viz např. 1983, 10; 1997, 302)⁶: nikdy si nemůžeme být jisti, že vazby, které jsme mezi entitami odhalili, jsou skutečně tím nejpravdivějším poznáním skutečnosti. Za druhé, Heidegger upozorňuje na to, že různé vědy svým popisem zpředměťují různé úrovně skutečnosti („teorie skutečného je nutně vědou odborných disciplín“ [49]), i když popisují jediný svět. Tyto druhy skutečnosti mohou vypovídat každý něco jiného, zejména když se jedná o přírodní a společenské vědy. Příklad toho podá třetí důvod, proč může odkrývání skutečnosti sloužit jako zpochybnění zpředměťujícího a potvrzujícího pojetí skutečnosti. Podle filosofa G. H. von Wrighta kauzální analýza předpokládá uzavřený systém, který musíme odizolovat od zbytku světa - v podobném smyslu, v jakém Heidegger tvrdí, že předmětnost se vždy už předem podává jediným z mnoha způsobů. Tato izolace je výsledkem našeho jednání, takže „opakovaně uvádíme takový systém v chod jednání“. Podobně jako Popper, který vystupuje proti indukci (viz např. 1995, 51)⁷, odmítá Wright pojetí, při němž je člověk pasivním pozorovatelem vnějších událostí. Poznávání kauzálních vztahů v rámci vědeckých experimentů je samo důsledkem „úmyslného zasahování do běhu přírody“, takže „v závodění mezi příčinností a jednáním bude jednání vždy vítězem“. Jednání samo tedy nemůže být vysvětleno kauzálně, ale teleologicky, ze svého cíle⁸. Oba způsoby vysvětlování se vzájemně nevylučují, ale mohou existovat vedle sebe: například zvednutí paže nevylučuje, že když se má paže zvedá, jsou příčinou děje v mém nervovém systému.

⁵ To neznamená, že by takový výklad snu postrádal logiku. Avšak rozsah toho, co spadá pod jednu proměnnou, tak abychom s ní mohli logicky nakládat vůči jiným proměnným, je tu doveden do extrému. Tvrdím dokonce, že sen chápeme v okamžiku výkladu jako logický – pouze se snažíme jeho logiku, tedy identitu určitých entit, čili rozsah určitých proměnných, které pod tyto entity spadají, odhalit právě pro tento sen. Právě díky tomu, že sen chápeme jako logický, můžeme poté hledat, která fakta v něm pro nás právě teď platí, tedy jak se jeho prvky vztahují k našemu současnému prožívání, jak kauzálně způsobují, že nás napadá nějaký „působící“ výklad snu. Viz též moji diplomovou práci, „Čtvrtá část: Interpretace a využití“, „4.9.3 Třetí složka: objektivní logické vztahy“.

⁶ Viz poznámku 4.

⁷ Viz poznámku 4.

⁸ Wright v souvislosti s teleologickým jednáním dokonce definuje takzvaný „praktický sylogismus“. (Filosofický slovník, 445)

Tyto dvě úrovně vysvětlení však zároveň nemohou platit současně: nemůžeme zvednout paži, a tím pozorovat nezávislé působení příčiny. (Wright in Pechar, 95; Pechar, 99) Svět tedy můžeme popisovat z různých aspektů, ale nikoli ze všech aspektů zároveň.

Jako příklad rámce, v němž se vhodně uplatňuje odkrývající pojetí skutečnosti, byl zmíněn výklad snu. Při výkladu snu je toto pojetí důležité proto, že vždy napomáhá vidět skutečnost nově a tak, jak právě působí. Vypadá to tedy tak, že v odkrývajícím pojetí skutečnosti je v centru jednotlivec, a proto se uplatňuje zejména ve společenských vědách. Odkrývající pojetí však hraje roli ve všech druzích věd, protože je zárukou toho, že vědy se mohou vyvíjet, zatímco potvrzující pojetí definuje určité objekty jako zástupce skutečnosti - a tím umožňuje různým lidem tyto objekty vidět a chápat podobným způsobem. Snadno si lze představit, že vývoj se děje především díky činnosti vědců jako jednotlivců, tedy jejich tážáním po smyslu různých výzkumů a vědeckých teorií. Proto Heidegger zakončuje svou stať právě důrazem na jednotlivé „tázající se badatele“ a jejich hledání smyslu – tedy na jejich odkrývání dalších aspektů skutečnosti, jimiž se oni sami nebo lidé obecně dosud nezabývali.

Jak jsme viděli, Boss nešetří kritikou hlubinných škol. Zabývat se touto kritikou do hloubky je nad rámec této práce, ale přesto stojí za to poznamenat, že daseinsanalytické výtky jsou pochopitelnější u freudovského pojetí symbolu. Boss cituje zprávu dvou psychoanalytiků o průběhu jednoho psychoanalytického symposia věnovaného snům. Autoři zjistili, že jednotliví účastníci vyvozovali ze stejných snů zcela rozdílné výklady, a jejich obtíže se dorozumět se zpravidla ještě zvýšily, jestliže se jim dostalo dodatečných klinických informací o snící osobě. (Boss, 13) Zdá se, že hlavní zdroj obtíží tkví v tom, že analytici nepracovali přímo se snícími pacienty. To má jistě souvislost s „ortodoxní“ psychoanalytickou praxí, v níž je analytik v pozici nepřístupné autority, která před pacientem převážně mlčí a interpretuje (viz např. Mitchell, Blacková, 279), a v níž může analytik ty pacientovy postoje, které nejsou v souladu s jeho vlastními, jednoduše označit za projev odporu vůči interpretacím (viz např. Hall, 271).⁹

⁹ Souvisí to také s tím, že tradiční psychoanalytický výklad symbolů bývá označován za reduktivní – symbol zde nepředstavuje nic než náhradu za symbolizované. Tak je například „v průběhu interpretace had odhalen coby zahalený ekvivalent penisu; jeho maska je odkryta... jakmile je symbol odkryt, poklesá v symbolizované. Had není nic než penis, falešně zakrytý.“ (Mitchell, Blacková, 219) Tento poukaz na freudovský redukcionismus se objevuje jak u pozdějších psychoanalytiků, jako u Loewalda (Mitchell, Blacková, 218-220), tak například u Junga (Sharp, 138-139). Pro Loewalda není symbol „zastřenou verzí něčeho, co již existuje“, ale vytváří novou zkušenost. (Mitchell, Blacková, 219-220) Pro Junga je symbol „nejlepší možné vyjádření něčeho dosud neznámého“ (Sharp, 151).

Srovnajme to nyní s tím, co o výkladu snů říká Jung: „... jsem dokonce přesvědčen, že neexistuje žádná absolutně spolehlivá metoda výkladu snů“ (Jung 2001, 46) nebo „člověk udělá nejlépe, když se snem zachází jako se zcela neznámým předmětem: prohlédne si jej ze všech stran... Nalezení smyslu je zcela přirozeně... záležitostí libovůle, protože zde, při výkladu snu, se pouštíme do riskantního podniku. Podle zkušenosti, temperamentu a vkusu člověk vymezuje snu užší nebo širší hranice“ (47-48), a také „čím nezaopatěji člověk přistupuje ke snu a ke všemu, co snící o svém snu dokáže říct, tím spíše objeví smysl snu“ (58). Z tohoto pohledu není překvapivé, že Jung sám sebe opakovaně nazval fenomenologem.

Bylo ovšem řečeno, že Boss odmítá hlubinný pojem nevědomí – jakéhosi dvojníka, který, podobně jako autoritativní psychoanalytik, jako by všechno věděl lépe než snící. Podobné námitky vyjadřuje fenomenologický filosof Maurice Merleau-Ponty. Psychoanalytický přístup prý patří mezi ty, kde se „jako explicitní předmět... do mne vkládá vše, co se budu moci sám o sobě později dovědět.“ (Merleau-Ponty in Lyotard, 58) Jenže, popisuje Merleau-Pontyho myšlenky Lyotard,

„není nevědomého, neboť vědomí je vždycky přítomno v tom, čeho si je vědomo... Sní totéž Já, které si vzpomíná, že snilo... Symbolismus snu je tak symbolismem pouze pro probuzeného člověka, který chápe nesouvislost svého snového příběhu a snaží se jej symbolizovat latentním smyslem; když však snil, měla snová situace bezprostřední význam, nebyla nesouvislá... To, co Freud nazýval nevědomím, je v konečné instanci vědomí, kterému se nedaří uchopit sebe sama jako vědomí specifikované. Jsem 'obklopen' situací a pochopím to jenom, pokud z té situace vyjdu...“ (Lyotard, 58)

Pojem nevědomí může vytvářet představu něčeho, co v nás sice ví, ale svou znalost to před námi tají, takže se jí lze chopit jedině násilím, překonáním odporu. A co víc – představu, že je to určitá specifická znalost, která musí existovat předem, abychom ji mohli odhalit. Podle fenomenologů však nikdo nemůže něco vědět, a přitom nevědět, ale může poznávat, takže se mu cosi odkrývá. A právě tak podle fenomenologů nic neodkryje, pokud k tomu přistupuje jako k něčemu předem danému a odpírá tomu bezprostřednost odkrývání. Proto je pochopitelné, že Boss označuje nevědomí jako „abstraktní... zpředmětněný výhonek oné vlastní... skrytosti, na níž si lidské existování teprve musí vydobýt světelnou oblast světové otevřenosti.“ (Boss, 141)

Avšak tam, kde Boss kritizuje hlubinné školy za to, že *nevycházejí* ze snových fenoménů jako takových, ale zaobalují je do obecných zpředmětněných symbolů, aby je mohli vykládat v obecných zpředmětněných teoriích, jako kdyby bylo předem známo, které určité teorie pro ně platí, upozorňuje Lyotard na to, že hlubinné školy *vycházejí*, tedy vystupují, z dané situace a dívají se na ni jako na něco

jiného, jestliže ji opravdu chtějí jakkoli vykládat. Mohli bychom též říci, že takové nevědomí, které se právě odkrývá jako vědomé, je vlastně tím samým odkrýváním, jaké se popisuje ve fenomenologii. Myslím, že opět tu jde především o to, nakolik k tomu, co odkrýváme, přistupujeme jako jednotlivci a jako k něčemu novému, jedinečnému, nyní se odkrývajícimu.

Úvaha o tom, že hlubinné školy skutečnost zpředměťují, zatímco fenomenologické nikoli, je tedy zjednodušující. Opět by to mohla podpořit jedna citace z Junga:

„Potřebujeme sice určitá teoretická hlediska pro jejich orientační a heuristickou hodnotu, měly by se však stále pokládat za pouhé pomocné představy, které lze kdykoli odložit... Zatím jsme ještě ani nezjistili empirický rozsah duševní fenomenologie... Teorie je ovšem nejlepším štítem pro nedostatečnou zkušenost a neznalost.“ (Jung 1995, 144)

Co v tom případě Jung prohlašuje o *teorii* archetypů, jejichž existenci Boss také tvrdě kritizuje (viz např. Boss, 41)?

„Že svět vně i uvnitř spočívá na transcendentálním pozadí, je tak jisté jako naše vlastní existence, ale je právě tak jisté, že o správnosti bezprostředního nazírání na archetypický vnitřní svět lze pochybovat přinejmenším stejně jako o správnosti nazírání na zevní svět fyzický.“ (Jung 1995, 45)

Tím se již vracíme zpět k Jungovu pojetí „skutečnosti, která působí“. Jung v něm totiž jako skutečné označuje stejně tak „vnější“ smyslové vjemy jako „vnitřní“ fantazie. Oboje zažíváme tím, že to na nás nějak působí. Oboje je podle Junga projevem nepoznatelné „absolutní reality“, která se nám nějak jeví. To, co je „uvnitř“, Jung označuje za skutečnost světa nevědomí, neboli duševní skutečnost (Jung 1995, 24). Z hlediska nevědomí může být skutečná čili působící nejen fantazie, jako v případě Jungova depresivního pacienta, ale třeba i to, co se z hlediska vědomí jeví přímo jako iluze či blud (21, 24). „Duše zřejmě nedbá na naše kategorie faktičnosti.“ (24) Ignorovat duševní skutečnost a upírat jí její působnost by mohlo mít zhoubné následky: „Přemáhá nás svět, který vytvořila naše duše.“ (22) Jungův pojem duševní skutečnosti ovšem v Bossově duchu kritizuje český daseinsanalytik Oldřich Čálek, který tvrdí, že podle Junga je realita, tedy „vnější realita“, utvářena projekcemi duše, zatímco v „pravé fenomenologii“ jde o to, že „fenomény nejsou jen výtvořiny psychických procesů a potřeb, ale

invariantami..., které překračují tuto 'subjektivní' rovinu." (Čálek, 43) Představa invariant skutečnosti by nás mohla upomenout na Popperovo pojetí reality (Popper 1995a, 18).¹⁰ V něm přece reálné entity kladou odpor, tedy mohli bychom říci, že nám kladou odpor ze všech stran své existence, a tím se projevují jako invariantní, stálé. Právě v této souvislosti je zajímavé vrátit se zpět k Jungovým úvahám a připomenout jeho rozlišení mezi tím, co je skutečné, a tím, co je konkrétní.

Popper popisuje, jak dítě poznává realitu příček ve své postýlce podle toho, že kladou odpor - tedy tím, že tyto příčky nedokáže odstranit ani roztáhnout. Právě tak můžeme říci, že onen Jungův pacient, jemuž se zdálo o topící se snoubence, poznává realitu svých fantazií v té míře, v níž prohlubují jeho bezmoc a depresi. Dítěti může nějakou dobu trvat, než pochopí, že příčky jsou v tomto případě skutečně silnější než ono samo, a stejně tak může pacient fantazii znehodnocovat jako něco „zdánlivého“, a přesto nakonec uznat, že představa je v tomto případě natolik ochromující, že nemá sílu ji ovládnout. Dítě však může časem přijít na to, že mříž postýlky se dá za určitých okolností přelézt, a vězeň může zjistit, že mříž v okně jeho cely lze vyndat nebo přepilovat. V těchto případech dítě ani vězeň mříži rozhodně neupírají její skutečnost, ale právě naopak – snaží se tuto skutečnost co nejlépe pochopit, a tím odhalit, jak je na ni možné působit zpětně. S fantaziemi se to má podobně. Neuznat je jako skutečné znamená rovněž nepochopit, jakým způsobem na ně lze zpětně působit, a tím zmírnit jejich omezující dopad na nás. Vede to k zajímavému závěru: ať už budeme působnost něčeho považovat za předem danou a nezvratnou, plně zpředmětněnou, nebo budeme tuto působnost zcela popírat, tedy budeme ji pokládat za zcela nepředmětnou, má to za následek naši bezmoc vůči působící entitě. Nejde tedy jen o to, zjistit, jakým způsobem na nás entita působí, ale i o to, jakým způsobem můžeme působit my na ni – takže vlastně využijeme toho, že i my jsme skuteční a klademe odpor.

Mezi „vnější skutečností“ smyslových vjemů a „vnitřní skutečností“ fantazií je ale jeden rozdíl. To, že fantazie nejsou stejně „konkrétní“, tedy „určité“¹¹, jako smyslové vjemy, znamená, že s nimi můžeme zacházet volněji. Naše působení zde má mnohem širší možnosti. Jungův pacient by si mohl například představovat, že do díry v ledu skáče za svou snoubenkou a společně pozorují podvodní svět, což

¹⁰ Viz poznámku 1.

¹¹ „Konkrétní“ jako „určitý“, původním významem slova „rostitý“ (Holub, Lyrer, 239); „concretio“ znamená „zhoustnutí, hmotnost“ (Fürst, 77); méně konkrétní je tedy méně zhoustlé, méně rostlé, takže to neklade takový odpor.

v žádném případě není totéž, jako když ji doopravdy vidí skočit a doopravdy za ní sám skočí. „Doopravdy“ zde vlastně znamená „konkrétně“. To, co je konkrétní, klade určitější odpor, pravidla jeho působení jsou určitější, méně ovlivnitelná. Zatímco ve fantazii se mohou snoubenci pod vodou například vznášet a potkat tam jezerní vílu, tedy pole možností je tu podobně jako ve snu nepřeborné, v konkrétní realitě půjdou nejspíše ke dnu a žádnou vílu nepotkají, tedy určité příčiny téměř jistě povedou k určitým důsledkům. V tom může také tkvět obtížnost zacházení s fantaziemi, protože volnost fantazijních prvků se může lišit. Zdá se, že nutková představa skákající snoubenky není pro pacienta příliš volná, ale že způsob, jakým si může představit své vlastní chování, je mnohem volnější. Přijmout fantazii jako skutečnou a zároveň ji nekonkretizovat tedy znamená rozlišit volnost různých prvků, čili poznat, které z nich je třeba fantazijně zažít tak, jak přicházejí, a které je naopak možné změnit. Teprve když tyto stupně volnosti rozlišíme, můžeme opravdu využít skutečnosti fantazií ve svůj prospěch – takže se zachováme tak, abychom lépe pochopili jejich vnitřní smysl a aby nás fantazie zároveň nečinily bezmocnými, ale naopak nás podněcovaly ke zpětnému působení, a tím k hlubšímu zakoušení sebe jako skutečných. V tom se působení na „vnitřní svět“ a na „vnější svět“ neliší.

„Vnější svět“ přicházející ze smyslových dojmů je sice konkrétnější, určitější, ale tím nemá být řečeno, že žádné stupně volnosti neobsahuje. Například v Buñuelově filmu „Anděl zkázy“ jsou lidé hosty večírku a zjistí, že se nemohou dostat z místnosti, v níž se večírek slaví. Několik dnů tedy přežívají ve svém vězení, dokud jeden z nich nepřijde na to, že dveře do místnosti lze normálně otevřít. Celou dobu se vzájemně udržovali v bludu, který se nakonec ukazuje jako nesprávný. I zde můžeme chování hostů vysvětlit jakýmsi „konkretizováním“, čili utvrzováním se v nezvratné skutečnosti něčeho, na co lze velice snadno zapůsobit zpět – a celé to zrušit. Obě reality, vnější i vnitřní, můžeme právě tak uznat jako působící, tedy skutečné, jako je nekonkretizovat, „znejistit“, a tím pádem využít toho, že i my jsme reální a můžeme na ně nějak působit a měnit je. Některé entity tak mohou zcela ztratit skutečnost, jako v případě domněle zamčeného pokoje. Přestože tedy platí, že fantazie či bludy nás mohou ovlivňovat o to víc, oč je budeme ignorovat a věnovat pozornost pouze „vnějším“ smyslovým datům, může to platit i jinak: klamně může být i zacházení s fantaziemi či bludy, jako by to byla smyslová data. Tedy je chybné je konkretizovat více, než odpovídá jejich povaze, a to i přesto, že působí.¹²

¹² Samozřejmě je na místě upřesnit, že v povaze bludů či halucinací tkví, že jejich nositel není schopen je reflektovat, a tudíž je konkretizuje – přestože povaha jejich působení na něj je psychologicky skutečná.

Upřesněme nyní, nacházejí-li se mezi Heideggerovým a Jungovým pojetím „skutečnosti, která působí“ nějaké spojitosti. Heidegger rozlišuje na jedné straně odkrývající se skutečnost a na straně druhé potvrzující se, faktickou skutečnost. To, že se skutečnost v prvním pojetí odkrývá, pro člověka znamená, že se mu vždy odhaluje něco ještě pravdivějšího než dosud, přibližuje se mu podstata, „bytostná plnost“ odkrývajícího se jevu, a to způsobem, který nelze dopředu stanovit, protože ani tato podstata není předem známa. Můžeme rovněž říci, že odkrývání člověka, který odkrývá, vždy nějakým způsobem proměňuje, protože prohlubuje jeho vidění. Dobrým příkladem může být výklad snu, vlastně vyjasňování tohoto snu, přibližování se k jeho podstatě. To nelze nikdy provádět mechanicky, ale vždy je třeba se jakoby poprvé a co možná nejvíc nezaujatě otevřít možnostem, které sen nabízí, takže se jím necháme oslovit a necháme ho na sebe působit. Zato v druhém pojetí se jevy ukazují jako předměty, které se odkrývají určitým stálým, dokonce měřitelným, a tedy opakovatelným a předvídatelným způsobem. Skutečnost jako fakt člověku potvrzuje určité souvislosti, a také mu potvrzuje, že někdo druhý, kdo přijme stejný způsob odkrývání, bude očekávat a předvídat stejné výsledky, takže toto pojetí může sjednotit způsob, jakým skutečnost vnímají skupiny lidí. Pro tyto důvody je na něm založeno vědecké poznání a teorie, které usnadňují naše očekávání. Toto druhé pojetí skutečnosti je spojeno s předmětností. Předmětnost vlastně znamená, že jevy se nám odkrývají nějakým předem určeným způsobem, takže jsou jakožto předměty stabilní a jsou spojeny s předem danou skupinou významů a souvislostí. Předměty bychom mohli odlišovat od jevů jakožto odkrývajících se podstat, tedy fenoménů ve fenomenologickém smyslu.

O fakticitě hovoří i Jung, a to v protikladu k takzvané duševní skutečnosti. Duševní skutečnost uznává člověk, který neznehodnocuje své duševní zážitky jen proto, že jsou v kontrastu s vnějším světem – tedy se světem, který sdílí a vnímá společně s jinými lidmi. Takový člověk si může uvědomovat, že jeho smyslové vnímání a jeho fantazie jsou v rozporu, ale neznehodnocuje proto jedno nebo druhé. Obojí můžeme chápat jako projevy jediné absolutní či transcendentální reality, přičemž vnitřní, psychické jevy bývají při rozporu mezi oběma aspekty reality buď častěji znehodnocovány jako neskutečné, anebo bývají konkretizovány jako „vnějškově skutečné“. Nekoncretizovat je tedy znamená mít na zřeteli jejich specifickou povahu, která je v porovnání se smyslovými jevy mnohem proměnlivější.

Vyjdeme-li z těchto údajů a budeme-li se zároveň držet Heideggerových a Jungových textů, které zde byly citovány, můžeme učinit závěr, že oba autoři: proti sobě staví jednak svět faktů, v němž není místo pro žádná „zdání“, a jednak svět, v němž jsou věci skutečné, protože působí; oba autoři také říkají, že teorie jako představitelé světa faktů nejsou nikdy zárukou plného poznání skutečnosti. Dodejme, že dokonce právě ony mohou vytvářet „zdání“, že jsme něco skutečně poznali.

Budu nyní rozdíl mezi oběma pojetími skutečnosti ilustrovat na příkladu události, kdy ošetřovatele v ZOO napadne lev. O takové události můžeme přemýšlet jakožto o faktu a to z hlediska předmětnosti různých vědeckých disciplín. Například fyzika nám poví o tom, jaká byla rychlost, v níž lev skočil na ošetřovatele, a měl-li ošetřovatel vůbec šanci uniknout. Biologie nám poví něco o tom, jaké pudy lva byly nebo nebyly uspokojeny a měl-li důvod být agresivní. Statistika nám sdělí, s jakou četností k podobným událostem v zoologických zahradách dochází. Srovnávací psychologie se bude zabývat tím, jaký vztah ošetřovatelé ke lvům v této ZOO měli a jak je lvi vnímali. Různé vědy se zaměří na různé aspekty situace, a tedy na různá fakta. Konkrétnost těchto dat se bude lišit, takže zatímco například u fyziky budou téměř jednoznačná, u biologie už budou mít více povahu různých hypotéz, která se ještě zvýší v případě srovnávací psychologie. Neplyne z toho však, že fyzika je pravdivější věda než srovnávací psychologie, protože podíváme-li se na tuto událost pouze z hlediska fyziky, jistě ji nepochopíme. Přesto se budou všechny tyto úhly pohledů shodovat v jednom: jejich cílem bude objevit, odkrýt, nějaká fakta a v maximální možné míře je potvrdit, aby je bylo možné pozorovat opakovaně a z výskytu určitých příčin předpovídat určité důsledky – tedy v tomto případě se vyvarovat toho, aby pro příště k podobným událostem docházelo.

Tím ale pochopení celé situace, odkrýtí jejího významu nekončí. Lidé se nepohybují pouze ve světě co nejkonkrétnějších faktů, ale i ve světě různých pocitů, emocí, fantazií a dalších osobních prožitků. Mnoha lidem, kteří si sebe představí na místě ošetřovatele, bude situace evokovat hrůzu, ale jiní se mohou ztotožnit se lvem, a dát ve svých představách průchod agresí, s jakou lev na ošetřovatele skočil – přičemž odkrýt tyto pocity a přiznat se k nim nemusí být lehké. Tento osobní způsob nahlížení na to, co se stalo, bude prioritní tehdy, když se bude člověk snažit odkrýt nikoli události vnějšího světa, ale události týkající se jeho samotného, aby lépe pochopil, více si potvrdil, kým je, co prožívá a proč prožívá to, co prožívá.

Heidegger vytyčuje kontrast mezi odkrýváním a potvrzováním skutečnosti. Potvrzování můžeme spojit především s obecnými, vědeckými, významy, kdežto odkrývání především s osobními významy, ale jak je z příkladu patrné, cílem odkrývání je potvrzovat, zatímco potvrzování potřebuje odkrývání. Existují ovšem kontexty, v nichž je prioritní potvrzování, ustanovování, jako v přírodních vědách, a jiné kontexty, v nichž je prioritní kontinuální odkrývání, jako například v procesu sebepoznání. Nedá se tu tak docela rozlišovat mezi vnitřním a vnějším, protože odkrýváním osobních významů odkrýváme i něco o tom, co za jejich pomoci odhalujeme ve vnějším světě, zatímco potvrzovat můžeme fakta o vnějším světě i o sobě samém - avšak je pochopitelné uvážit, že tok odkrývání vychází především ze strany vnitřních prožitků (o vnějších událostech), zatímco tok potvrzování je

přednostně řízen vnějšími událostmi. Potvrzujeme tehdy, když se chceme dohodnout na určitém konvenčním faktu, k němuž se dobereme určitým předem stanovitelným způsobem, a odhlédneme přitom od jednotlivých odstínů osobních prožitků. Odhalujeme tehdy, když hledáme právě svůj vlastní postoj a pocit, který v nás vnější události vyvolávají – vnější zde může znamenat cokoli, co je vnější vnímajícímu jedinci, tedy i události týkající se jeho tělesných pochodů a jeho zážitků (jakožto spojených s jeho tělem). Tím se dostáváme k Jungovi, který při svém rozlišování na vnitřní nevědomou skutečnost a vnější vědomou skutečnost spojuje ono vnitřní s fantaziemi a ono vnější se smyslovými vjemy. Můžeme totiž říci, že fantazie působí především tehdy, když je nevědomá, a tedy na ni nepohlížíme jako na něco vnějšího, zatímco ve chvíli, kdy si ji uvědomujeme a získáváme od ní odstup, ji můžeme vědomě pozorovat, jako by byla smyslovým vjemem – můžeme například pozorovat, konkretizovat a potvrzovat, jaké tělesné pocity v nás vyvolává. Avšak říci, že člověk, který je schopen fantazii vnímat jako smyslový vjem, od ní má odstup, není přesné – protože existuje ono konkretizování představ, když je vnímáme jako potvrzená fakta. Je tedy lepší konkrétnost rozlišovat v širším kontinuu: tělesné pocity představují v míře, v níž jsou oproti fantaziím stabilnější a ostřeji pozorovatelné, něco konkrétnějšího, avšak nejsou tak konkrétní jako fakta užívaná například v přírodních vědách. Brát fantazie za skutečné a zároveň je nekonkretizovat tedy znamená snad něco takového: odkrývat je jako něco, co vnitřně zakoušíme, a potvrzovat je jako něco, co vnímáme, jako když je to vně nás, když se nám to jeví – v té míře, v níž to můžeme právě teď odkrýt – a s vědomím toho, že jsme to nedokryli s jistotou a s konečnou platností.

Jung právě při této příležitosti mluví o schopnosti být objektivní a udělat „ze špatné nálady svůj objekt, místo aby jí dovolil stát se dominujícím subjektem“ (Jung 1999, 125). V aktu vědomého prožívání fantazií, jejich vědomého vnímání, tedy dochází k rozlišení prožívajícího subjektu a prožívaného objektu, takže subjekt se na objekty fantazie dívá jako na něco vnějšího a může to lépe pozorovat. Ve výsledku se však zpravidla nedozví více jen o fantazijních objektech, ale má šanci si fantazii lépe propojit s dalšími prožitky, s tělesnými pocity a s událostmi ve svém životě. Tedy může si uvědomit další objekty a vztahy těchto objektů s dalšími objekty, a tím lépe poznat svůj subjekt. Vlastně „vyndat“ ze svého subjektu objekty, oddělit se od nich, takže je schopen je kriticky pozorovat a více zkonkretizovat, jakým způsobem na něj působí.

Podobný význam má však i Heideggerova předmětnost, na níž je založena věda. Předmětnost znamená zajištění toho, že se předměty, tedy vlastně objekty, jeví jako stabilní. I předmětnost člověku pomáhá orientovat se v tom, co se mu jeví jako vnější, a tím pádem lépe porozumět sobě samému a předpovídat, co se stane, když něco udělá – takže může dělat to, u čeho dovede dobře předpovědět, co to způsobí. Zatímco však u Junga se jde ze strany jedince, takže objekty jsou

konkrétní a stabilní jen pro potřeby tohoto jedince, u Heideggera se ve výkladu předmětnosti vychází ze strany neosobní vědy, takže potřeby jedince jdou v zájmu dosažení stability a konkrétnosti objektů stranou. Důležité ale je, že Jungovo i Heideggerovo hledisko popisují v zásadě jednu situaci: proměnu subjektu v objekt, a zpětné působení objektu na subjekt. Takový proces vzájemného působení subjektu a objektu je dnes popisován především v rámci interakcionismu.¹³

Bylo řečeno, že Jungovy poznámky o konkretizování fantazií mě dovedly k nápadu rozlišovat realitu podle různých „stupňů volnosti“, tedy podle toho, jak jsou její jednotlivé úrovně stabilní, určité, konkrétní, obecně platné či jak dovedou klást odpor. Nakonec jsem zjistil, že prakticky shodný pojem se pod názvem „úroveň reality“ vyskytuje i u Lewina.

Nejvyšší stupeň reality mají podle Lewina procesy, které jsou založeny na silných potřebách jednajících osoby a při jejichž uspokojení je třeba překonat silné bariéry. V porovnání s tím mají myšlenky nižší úroveň reality, avšak například plánování, které vede ke konkrétním cílům, má vyšší úroveň reality než svobodná fantazijní hra. (Mahler in Lewin, 203; viz též Hall, Lindzey, 220) Různé stupně reality se liší především podle míry „tekutosti“. Méně reálné úrovně jsou „tekutější“, například protože hranice jejich životního prostoru kladou slabší odpor (člověk si může v irealitě dělat, co chce) a jsou nejednoznačnější (struktura méně reálného životního prostoru je ve větší míře závislá na individuálních potřebách osoby) a prostupnější. (viz Lewin, 205-206)

V průběhu psaní této práce jsem si více uvědomil, že hlubinný, a v jeho rámci zejména psychoanalytický, přístup se svým pojmem nevědomí může vytvářet představu, že v nás existuje něco, co nás zná dříve, než se známe my sami, a to jakýmsi definitivním způsobem. To může jednak znehodnocovat naše současné prožitky, a jednak to může vést k tendenci opírat se o cizí autority, které to, co je v nás nevědomé, údajně znají a jejichž následování to pomůže poznat i nám – tedy může to oslabovat naši svobodu jednání.

Fenomenologický přístup naopak zdůrazňuje spíše postupné odkrývání – odkrývání něčeho, co není předem známo, a k čemu máme bezprostřední prožitkový přístup právě my sami, kterým se něco odkrývá.

¹³ V mé diplomové práci viz např. „Druhá část“, pododdíly „2.3.2 Lorenz“ a „2.3.3 Piaget“.

Psychoanalytik může v takovém případě hovořit o předvědomí. Součástí předvědomí jsou ty obsahy nevědomí, které jsou takříkajíc připraveny k tomu, aby je vědomí přijalo za své – jsou v procesu odkrývání.¹⁴ Bude-li psychoanalytik v terapeutickém procesu rozlišovat obsahy podle toho, jak snadná je jejich integrace prožívajícím člověkem, může se pak soustředit právě na toto předvědomí – a obsahy, které jsou v dané chvíli příliš nepřijatelné, tedy příliš nevědomé, pokud možno ignorovat, i kdyby jejich existenci sebevíc předpokládal. To bude znakem důvěry ke klientovi a respektu vůči všemu, co klient neví nebo co odmítá. Omyl a jeho následné rozpoznání bude mít v klientově procesu odkrývání větší cenu než psychoanalytikův sebehlubší vhled, na němž se pacient nijak nepodílí. Psychoanalytik může zkusmo přinášet interpretace, ale musí počítat s tím, že některé z nich u klienta zapadnou. A vedle těch, které klient přijme, mohou být i takové, k nimž se bude mít klient potřebu vrátit a nějak se vůči nim vymezit, nebo které si prostě zapamatuje. Je dobře možné, že právě takové interpretace jsou součástí procesu odkrývání, jsou v klientově předvědomí a časem přinesou něco plodného. V tomto smyslu může klient něco vědět, a přitom nevědět, aniž je však v terapeutově moci, aby klienta přiměl k vědění, i kdyby on sám nastokrát tušil.¹⁵

Jungovy (a Lewinovy) názory mě zase dovedly k myšlence o víceúrovňové skutečnosti. Zatímco materialistický pohled bude mít nejspíše tendenci znehodnocovat skutečnost subjektivních prožitků, jako jsou fantazie, fenomenologie se může dopustit té opačné chyby, že hmotný svět i fantazie prohlásí za stejně skutečné. Je sice pravda, že obojí je zdrojem smyslových dojmů, ale v případě hmotného světa jsou tyto dojmy mnohem určitější a mnohem nevyhnutelnější. Kopnu-li do fyzické skály a učiním-li tak ve fantazii, bude rozdíl v bolesti nejspíše jasně patrný. Proto také v prvním případě hovoříme o „skutečné skále“ a v druhém o „skále ve fantazii“. To neznamená, že fantazijní skála pro nás nemusí být skutečná jakožto projev něčeho, co nás ovlivňuje a působí na nás – třeba v podobě nutkavých myšlenek na skály, do nichž narážíme a které nás povedou ke strachu z fyzických skal. Skutečnost skal v druhém případě však bude mnohem pomíjivější – zahnat myšlenku na skálu bude nejspíše nepoměrně snazší než rozebrat či rozkopat fyzickou skálu. V souvislosti s Popperem můžeme říci, že fyzické skály kladou určitější odpor. Určitější, nevyhnutelnější, obecně platnější, i když ne nezbytně méně silný než třeba odpor klienta vůči autoritativnímu psychoanalytikovi.

¹⁴ Takové pojetí předvědomí vyhovuje alespoň základní Freudově definici (viz Freud, 238-239). Hlubší zamyšlení na tímto pojmem v psychoanalytické teorii je ale nad rámec této práce.

¹⁵ Netřeba asi připomínat, že pro některé psychoterapeutické školy je takový přístup samozřejmostí, ale na druhou stranu nemusí být vždy důsledně naplňován – je totiž velmi náročný na terapeutovu reflexi jeho vlastních předpokladů.

Proto je mezi fantaziemi a „skutečnými činy“ jasný rozdíl – fantazie lze vzít zpět nepoměrně snáze než činy.

Avšak dokonce souběžně s materialistickým hlediskem v lidech mnohdy zaznívá starý, patrně od křesťanství zděděný hlas o „hříšných myšlenkách“, za něž se lidé cítí provinile. Domnívám se, že fantazijní odreagování může být v mnoha případech dobrou cestou k očistě mysli a k odžití toho, co již nebudeme mít chuť uskutečnit v našich činech.

Na druhou stranu je pravda, že hodnotu činů lze posuzovat pouze podle hodnoty záměrů, které zahrnují i fantazie s těmito činy spojené - i to jsme nejspíše zdělili z křesťanství. Lidé mohou dobré věci konat ze špatných úmyslů, a obráceně. Je také pravda, že špatné fantazie mohou „otravovat“ život lidí do té míry, že prosáknou i do toho, co tito lidé konají.

Osobně mám za sebou období, kdy jsem si odžíval různé agresivní fantazie vůči druhým lidem. To ve mně za ona léta vytvořilo větší kapacitu odpouštět, takže dnes už většinu z těchto fantazií k životu nepotřebuji a v kritických chvílích si častěji vystačím buď s asertivním činem, je-li možný, anebo s úmyslně navozovanou „čistou myslí“. Čistá mysl by však byla bezcenná, kdyby ji doprovázely nevědomé agresivní skutky. Zaplašit špatné myšlenky jen proto, aby nás nerušily ve špatných činech, a zaplašit dokonce i špatné myšlenky, je tedy něco úplně jiného.

dokončeno 13. 5. 2009

o.fafejta@volny.cz

Seznam použité literatury

- Boss, Medard (1994): *Včera v noci se mi zdálo*. Praha, Grada Avicenum.
- Buñuel, Luis (režisér) (1962): *Anděl zkázy*. Film. Mexiko.
- Čálek, Oldřich (2004): *Skupinová daseinsanalýza (možnost být sebou)*. Praha, Triton
- Fafejta, Ondřej (2008): *Subjektivita, objektivita a Karl Raimund Popper*. Diplomová práce, FFUK, Katedra psychologie.
- *Filosofický slovník* (1998). Olomouc, Olomouc.
- Freud, Sigmund (2002): „Nevědomí“ in *Sebrané spisy Sigmunda Freuda. Desátá kniha*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství.
- Fürst, Kamil (1940): *Slovník latinsko-český a česko-latinský se zřetelem k potřebě žactva středních škol*. Praha, Nakladatelé Kvasnička a Hampl.
- Hall, Grahame (2004): *Moderní psychologie*. Praha, Portál.
- Heidegger, Martin (2004): *Věda, technika a zamyšlení*. Praha, OIKOYMENH.
- Holub, Josef - Lyr, Stanislav (1992): *Stručný etymologický slovník jazyka českého se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství.
- Jung, C. G. (1999): „Vztahy mezi Já a nevědomím“ in *Výbor z díla III. Osobnost a přenos*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Jung, C. G. (1995): *Člověk a duše*. Praha, Academia.
- Jung, C. G. (2001): *Slova duše*. Praha, Vyšehrad.
- Lewin, Kurt (1969): *Grundzüge der Topologischen Psychologie*. Stuttgart, Verlag Hans Huber
- Hall, Calvin S. - Lindzey, Gardner (1997): *Psychológia osobnosti: úvod do teórií osobnosti*. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- Lyotard, Jean-François (1995): *Fenomenologie*. Praha, Victoria Publishing.
- Machek, Václav (1997): *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha, Nakladatelství Lidové Noviny.
- Mestek, Jaroslav (1991): „Jungova Svěbytnost a Heideggerův Pobyt“. In: *Bollingenská věž: Časopis pro analytickou psychologii a religionistiku*. Brno, Klub přátel díla C. G. Junga "Bollingenská věž", roč. 1991, č. 4.
- Mitchell, Stephen A. - Blacková, Margaret J. (1999): *Freud a po Freudovi*. Praha, Triton.
- Nakonečný, Milan (1998): *Základy psychologie*. Praha, Academia.
- Pechar, Jiří (1995): *Být sám sebou*. Praha, Hynek.
- Popper, Karl R. - Eccles, John C. (1983): *The Self and its brain. An argument for interactionism*. London, Routledge & Kegan Paul.

- Popper, Karl R. (1995): *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Praha, Prostor.
- Popper, Karl R. (1995a): *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava, Archa.
- Popper, Karl R. (1997): *Logika vědeckého bádání*. Praha, OIKOYMENH
- Sharp, Daryl (2005): *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka.