

Pavel Hlavinka



DASEINSANALÝZA

SETKÁNÍ FILOZOFIE

S PSYCHOTERAPIÍ



 GRADA

Upozornění pro čtenáře a uživatele této knihy

Všechna práva vyhrazena. Žádná část této tištěné či elektronické knihy nesmí být reprodukována a šířena v papírové, elektronické či jiné podobě bez předchozího písemného souhlasu nakladatele. Neoprávněné užití této knihy bude **trestně stíháno**.

Používání elektronické verze knihy je umožněno jen osobě, která ji legálně nabyla a jen pro její osobní a vnitřní potřeby v rozsahu stanoveném autorským zákonem. Elektronická kniha je datový soubor, který lze užívat pouze v takové formě, v jaké jej lze stáhnout s portálu. Jakékoliv neoprávněné užití elektronické knihy nebo její části, spočívající např. v kopírování, úpravách, prodeji, pronajímání, půjčování, sdělování veřejnosti nebo jakémkoliv druhu obchodování nebo neobchodního šíření je zakázáno! Zejména je zakázána jakákoliv konverze datového souboru nebo extrakce části nebo celého textu, umístování textu na servery, ze kterých je možno tento soubor dále stahovat, přitom není rozhodující, kdo takovéto sdílení umožnil. Je zakázáno sdělování údajů o uživatelském účtu jiným osobám, zasahování do technických prostředků, které chrání elektronickou knihu, případně omezují rozsah jejího užití. Uživatel také není oprávněn jakkoliv testovat, zkoušet či obcházet technické zabezpečení elektronické knihy.





Copyright © Grada Publishing, a.s.

doc. PhDr. Pavel Hlavinka, Ph.D.

DASEINSANALÝZA
Setkání filozofie s psychoterapií

Vydala Grada Publishing, a.s.
U Průhonu 22, 170 00 Praha 7
tel.: +420 220 386 401, fax: +420 220 386 400
www.grada.cz
jako svou 3104. publikaci

Odpovědná redaktorka Jana Jandovská K.
Sazba a zlom Milan Vokál
Počet stran 136
Vydání 1., 2008

Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.
Husova ulice 1881, Havlíčkův Brod

© Grada Publishing, a.s., 2008
Cover Photo © profimedia.cz

ISBN 978-80-247-2132-3 (tištěná verze)
ISBN 978-80-247-6046-9 (elektronická verze ve formátu PDF)
© Grada Publishing, a.s. 2011

OBSAH

ÚVOD	7
----------------	---

I.

FILOZOFICKÉ ZÁKLADY DASEINSANALÝZY ANEB Z ČEHO A JAK SE RODILA FENOMENOLOGICKÁ A EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZA

1. KRITIKA PSYCHOLOGISMU U BRENTANA A HUSSERLA	11
2. HEIDEGGEROVO MYŠLENÍ BYTÍ A SVOBODY	21
2.1 Existenciálně-pragmatická prostorovost pobytu	24
2.2 Existenciální dichotomie vlastního a nevlastního bytí	26
2.3 Časovost pobytu	30
2.4 Pobyt, bytí a věda	31
2.5 Pojetí svobody v díle <i>Bytí a čas</i>	34
2.6 Pojetí svobody po obratu (Kehre) v myšlení M. Heideggera	40
2.7 Bytí jako událost	46
2.8 Událost a časovost	47
2.9 Událost a naladěnost	51
3. FRANCOUZSKÁ FENOMENOLOGIE A EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZA	59

II.

DASEINSANALÝZA

1. PSYCHIATRICKÁ DASEINSANALÝZA L. BINSWANGERA	73
2. DASEINSANALÝZA MEDARDA BOSSE	77
2.1 Otevřenost a skrytost lidského bytí	78
2.2 Fenomenologie bdění, snění a daseinsanalytický výklad snů	81

2.3	Motivace a smrtelnost	86
2.4	K Bossovu „Nárysu medicíny...“ a psychosomatiky	92
3.	DASEINSANALYTICKÁ PSYCHOPATOLOGIE	97
3.1	Schizofrenní existence	98
3.2	Depresivní existence	103
3.3	Narcistické a hysterické bytí	105
4.	DASEINSANALYTICKÁ PSYCHOTERAPIE	109
4.1	Účinnost a cíl daseinsanalytické psychoterapie	113
4.2	Skupinová psychoterapie	114
4.2.1	Postavení a úloha psychoterapeuta ve skupině	115
4.2.2	Psychoterapeutický způsob bytí ve skupině	116
5.	VLIV DASEINSANALÝZY NA SPIRITUÁLNÍ VÝVOJ	119
	ZÁVĚR	127
	LITERATURA	129

ÚVOD

René Descartes ve svých *Meditacích o první filosofii* ukázal, že naše vnitřní bytí a vědomí je nám dáno bezprostředněji a jistěji než bytí přírody. Propast mezi duší a světem však Descartes nedokázal zacetit jinak, než prostřednictvím tzv. psychofyzického dualismu. Primární držení a ocenění „psychického“ v nezávislosti na fyzickém okolí – tj. z hlediska Husserlovy fenomenologie vytrvání v transcendentálním postoji se v průběhu vývoje novověké filozofie ukazovalo jako stále více neudržitelné. Věcně rozuměná duše počala být popisována stejně objektivně-exaktním způsobem jako příroda a cesta ke vzniku empirické psychologie se zcela otevřela. Husserlovo směřování k tzv. čisté psychologii, i když bylo podpíráno transcendentální subjektivitou, dalo podnět k rozvoji širokého fenomenologického proudu, jenž se snažil nalézat oprávněnost svých tvrzení v návratu k původnímu setkávání člověka a věcí v předvědeckém rámci přirozeného světa.

Heideggerův existenciální rozvrh autentického pobytu byl jasným vyústěním fenomenologického snažení destruovat zaběhlé stereotypy a struktury našeho myšlení. Existenciální charakter filozofií a psychologií jeho následovníků by nebyl rovněž uskutečnitelný bez vědomého postoje v ontologické diferenci, když teprve ona, ze své strany, dává pobídku k tomu, aby byly věci lidské, co se jejich vědeckého traktování týká, uchopovány jim přiměřenějším způsobem. Ontologická diference, tedy rozdíl mezi jsouncem a jeho bytím, je totiž zřídlem, z něhož může pro člověka cokoliv povstávat ve své zjevnosti. Vztah člověka k bytí, k tomu, co dává možnost vůbec něco vidět a cítit, je vpravdě předpokladem života na Zemi, který by nebyl jen stále silnějším vystavováním se drážďení, aby ještě vůbec něco cítil... „protože všechno je už stejně jedno“.

Bossova daseinsanalýza, která je aplikací Heideggerovy verze fenomenologie, tzn. fundamentální ontologie na psychoterapii, je právě jedním z nejvýraznějších pokusů, v návaznosti na výše řečené, „odpsychologizovat a odpsychiatrizarovat“ naše myšlení. Samu sebe má daseinsanalýza tendenci definovat kritickým prosvětlováním psychoanalytické teorie. Její budoucí

přislíb a rozpracování můžeme spatřovat v neklamných antimodelových a asubjektálních aspiracích.

Jak jsme tedy již naznačili, předkládaná práce bude v jistém dějinném a zároveň problémovém rámci sledovat nejprve historické okolnosti vzniku fenomenologické metody. Její různé užití ve filozofickém diskurzu budeme charakterizovat nejen na její rodné, německé půdě, ale seznámíme se například i se Sartrovou existenciální psychoanalýzou či v kritických náhledech posoudíme akcentaci lidské tělesnosti v pojetí M. Merleau-Pontyho. Stranou rovněž nezůstane fenomenologií podmíněná kritika psychologismu, která provází logoterapii V. E. Frankla. Ukáže se nám, že uvedené typy existencialisticky orientovaných psychologií nelze jednoduše směšovat s daseinsanalýzou. Ta bude stručně pojednána z hlediska historické i metodologické konfrontace především s Freudovou psychoanalýzou. Užitím Heideggerových existenciálů v medicíně a psychopatologii nás potom připraví pro vstup k daseinsanalytické psychoterapii, individuální i skupinové. Poslední kapitola povede k zamyšlení nad souvislostmi analýzy pobytu s duchovním vývojem člověka a s některými náboženskými proudy.

I.

FILOZOFICKÉ ZÁKLADY DASEINSANALÝZY ANEB Z ČEHO A JAK SE RODILA FENOMENOLOGICKÁ A EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZA

1. KRITIKA PSYCHOLOGISMU U BRENTANA A HUSSERLA

Stále silnějším prosazováním empirické, materialistické a pozitivistické filozofie, rychlý rozvoj anatomie a fyziologie neurohumorálního systému vede v průběhu 19. století k postupnému oddělování psychologie od filozofie. Jedním z následků, které mělo pojmání psychologie jako odborné vědy s empiricko-experimentálními ambicemi, bylo vzdání se jejího ústředního pojmu: duše. Za tímto vývojem stojí především J. von Müller, který vytváří klasické pojetí fyziologické psychologie v díle *Lehrbuch der Physiologie (1883)*, v němž vlastně fyziologii a psychologii ztotožňoval. Dále to byli kromě jiných H. H. Weber, G. Th. Fechner a W. Wundt, zakladatel **Institutu pro experimentální psychologii** v Lipsku, autor rozsáhlého díla *Grundzüge der physiologischen Psychologie*.

Čím více se chtěla psychologie podobat v metodice přírodním vědám, tím více upadala do tzv. **psychologismu**. Tento je charakteristický směřováním pravidel nutných k normování poznávacích aktivit a pravidel, která sama obsahují myšlenku tohoto normování. Odtud potom psychologismus vyvozuje, že „descartovsky“ řečeno **pravidla pro řízení rozumu** mají mít svůj základ v psychologii poznání. A protože psychologismus vidí jako pravou realitu pouze počítky, má potom tendenci identifikovat subjekt poznání s psychologickým subjektem. Například logika je v psychologismu chápána jako normativní doprovod fyziologických procesů, které jsou fundamentem kognitivních aktů. Pak je ovšem třeba říci, že také celek vědeckého bádání, je přímo závislý na mechanismu psychického uspořádávání, pokud možno kauzálně, **more geometrico**, a proto žádné poslední pravdy nejsou. Existují pouze stále a stále se opravující hypotézy, jejichž jediným měřítkem platnosti je jejich praktická účinnost.

Vedle této empiristické psychologie, která postupovala bez jakéhokoliv rozlišení mezi psychickým procesem a jeho předmětem, existovala koncem 19. století ještě jedna významná větev psychologického bádání, intencionální psychologie **Franze Brentana**. Tento původně katolický kněz a profesor filozofie ve Vídni, v díle *Psychologie vom empirischen Standpunkt*

(1874) nikterak nepopírá nutnost empirického přístupu v psychologii, ale silně ovlivněn aristotelsko-tomistickou tradicí modifikuje přístup k „empirickému“ směrem k bezprostřední introspektivní zkušenosti psychického proudu zážitků.

Brentano nereaguje pouze na myšlení psychofyzického paralelismu, nýbrž pokouší se i vyrovnat s novověkou filozofickou tradicí.¹ Táže se podobně jako **Kant**, zda-li je možné vědecké poznání bez toho, že by se obecné a nutné poznatky o světě považovaly za pouhé promítnutí zvyků naší mysli do skutečnosti, jak o tom uvažuje skeptik **D. Hume**. Kantův návrh apriorních předpokladů poznávání vázaných na smyslový substrát zaručující adekvátní poznání současně ale znamená doznání nedosažitelnosti původního předmětu zkušenosti, oné inteligibilní věci o sobě.² Brentano vidí proto i Kanta jako agnostika a pokouší se na skutečnost vyvrát poněkud odlišným způsobem. Psychologii vidí v budoucnosti jako základní filozofickou disciplínu, která bude mít své přísné vědecké zákonitosti. Taková psychologie se ovšem neobejde bez k ní se bezprostředně vážících jevů, fenoménů. Psychické fenomény jsou vlastním oborem, které tato psychologie zpracovává.

Odlišují se od fyzických (smyslový substrát a jeho kopie v paměti či představách) zaručenou existencí (samotná percepce je jistá, charakter percipovaného předmětu nikoliv), neboť vědomí či descartovsky **cogitatio** je přímo vázáno na určité **cogitatum**. Brentano pak hovoří ovlivněn aristotelsko-scholastickou tradicí o mentální či intencionální inexistenci psychického fenoménu. Elementárním znakem intencionálního předmětu je tedy jeho v aktuální danosti evidentní bytí. V mnohém Brentano veden Aristotelovými analýzami duše³ strukturuje dále intencionální charakter našeho vě-

¹ Patočka, J.: Úvod do Husserlovy fenomenologie. Praha, 1968, s. 37: „Brentanovo odlišení fyzických a psychických fenoménů, na němž stojí jeho psychologie, není v podstatě ničím jiným než repri-sou Descartova dualismu a jeho Meditací, rozšířenou o lockovský motiv reflexe.“

² Srv. Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava, 1979, s. 214: „Keby sme chceli kategórie aplikovať na predmety, ktoré nepokladáme za javy, nesmeli by sme vychádzať zo smyslového nazerania a potom by bol predmet noumenonom v pozitívnom zmysle. Pretože však takéto, totiž intelektuálne nazeranie, je celkom mimo našej poznávacej schopnosti, ani používanie kategórií nemože siahať za hranice predmetov skúsenosti. Prirodzene, zmyslovým danostiam zodpovedajú síce danosti umové a môžu existovať danosti, na ktoré sa naša zmyslová nazeracia schopnosť vôbec nevzťahuje, ale naše umové pojmy ako čire myšlienkové formy nášho zmyslového nazerania ani trochu nesiahajú za ne. Teda to, čo nazývame noumenon, treba chápať iba v negatívnom zmysle.“

³ Srv. k tomu: Aristotelés: O duši. kniha III., kap. 8, s. 267–270. In: Aristotelés: Člověk a příroda. Praha, 1984. Aristoteles mj. hierarchicky a funkcionálně člení duši vyživující, citící a myslící. Brentano od-tud bere ideu rozličných, ale vzájemně se podmiňujících a na sobě stojících intencionálních vztahů.

domí na **představování**, které je odlišné od anglického empirismu, jenž vidí v představách pouze práci paměti či obrazotvornosti. Brentano uvažuje představu také například jako aktuální prezentaci nějaké danosti odhlížejíc přitom od kladení její existence. Dále dělí na **souzení**, jež klade nebo popírá, že něco existuje. A konečně na **hodnocení** v rozsahu láska–nenávisť (srv. k tomu např. *Brentano, F.*: O původu mravního poznání. Praha, 1993, s. 26, 27). Aristotelovo oživující, formující pojetí duše Brentano takovým způsobem transformuje na psychologickou rovinu, ve které se vzájemnou interakcí těchto intencionálních elementů tvoří lidské vědomí.

Naši pozornosti by také neměla ujít Brentanova originální aplikace pojmu **správnosti**. Tento pojem je irelevantní u pouhé představy, běžně užíván při souzení, ale u Brentana se nám objevuje i v aktivitách hodnotících, jež probíhají, řekli bychom, na emocionální úrovni. Otázka dobrého a špatného je uvažována v přirozeném upřednostňování toho, co cítíme jako lepší – „srdce nezná důvody“. Brentano současně se svou intencionální psychologií deroucí se navzdory Kantově kriticismu k danostem samým podává i možný nárys žité, neformální etiky.

Na těchto základních předpokladech staví Brentano čistě empirickou, vědeckou psychologii. Pojem psychického fenoménu ovšem asi nebyl ani zdaleka zaveden pro potřeby ryze filozofické teorie poznání (vyjma teorie evidence pojaté jako imanentní sebeuchopení) zaručující spolehlivý vztah mezi subjektem a objektem, ale spíše pro demonstraci samostatnosti duševního života.

Brentanův empirismus je vzhledem k výše naznačenému vzdálen empirismu senzualistických psychofyziků a dává určité předpoklady, aby se u svých následovníků stal významným východiskem i pro cestu k věcem samým.

Edmund Husserl, vlastní zakladatel fenomenologie, se přirozeně s Brentanovými vývody týkajícími se oněch cogitat, intencionálních předmětů, nemohl spokojit, neboť byly povýtce zkoumány jako reálné jednotliviny aristotelické metafyziky. Brentano se rovněž nevymanil z Descartova dualismu duševní a tělesné substance a z ní plynoucího pojetí jevu předmětu: duševní život, jak jej popisuje, je skládankou jednotlivých intencionálních aktů zachycujících nikoliv předměty identické významově, ale pouze specificky, dané zkušeností duševního pole, což ale zpětně může paradoxně přivádět k psychologismu.

V 2. svazku *Logických zkoumání* Husserl ponechává zavedený systém ideálních entit, avšak těžiště jeho zájmu se přesouvá k tomu, jak se intencionální aktivity našeho vědomí nesené subjektivně-časovým proudem

mohou k něčemu takovému, jako je ideální předmět, vázat. Jinak řečeno, Husserl se ptá, jak se objektivita o sobě (vyjádřeno snad trochu přehnaně, neboť Husserl „objektivitu“, jak uvidíme dále, přisuzuje vlastně jen konstitutivním výkonům intencionálních aktů) může stát nějakou představou pro nás. Aby tuto vazbu vysvětlil musí nejdříve precizněji než Brentano rozlišit obsah pojmu **představy**⁴:

- Jeden konkrétní předmět v mnohosti našich představ o něm nebo více předmětů stejně představovaných.
- Modus vidění předmětu neboli předmětný smysl (tj. dle Husserla podstatné v matematice např. u rovnic, kde pod různými způsoby myslíme totéž). Jednodušší příklad: „Vítěz OH v Sydney v hodů oštěpem“. – Jistě předmětná záležitost, ale aby šla vskutku myslet, musíme dodat: „Jan Železný – ‚předmět‘ dalších rozličných určení“.
- Předmět a předmětný smysl ve způsobu ukazování se nám. Husserl zde upozorňuje na podstatný rozdíl v tom, je-li předmět aktuálně jsoucí, nějakým způsobem možný, či velmi nejistý. Jistota, možnost a pochybnost jsou způsoby kladení – mají tzv. tetický charakter, jenž spolu s předmětným smyslem tvoří matérii aktu.
- Předmětný smysl se nám může ukazovat sám, dávat se v originále nebo jako prázdná intence, aktuálně nepřítomná.

Vedle matérie aktu, tedy toho **co je** míněno, slyšeno, předpokládáno, toužebně očekáváno, ještě Husserl v *Logických zkoumáních* uvažuje **kvalitu aktu**, což jsou vlastně všechny ostatní možné akty vážící se k danému předmětu. **Matérie aktu a kvalita aktu pak společně dává intencionální podstatu aktu.** Například vnímání je možné díky dynamickému sjednocování signifikantního aktu (nenazíraný akt významové intence) se smyslově nazíraným aktem. Krytím signifikantního faktu smyslovým dojde k obsahovému naplňování intencionality, která se završuje identitou mezi myšleným a nazíraným předmětem. Syntéza jednotlivých percepčních a s nimi pak významových aktů vede k tzv. apercepci (osvojení, pochopení nějaké představy v souladu či závislosti na celku takových, za určitou představou jdoucích, intencionálních aktů).

Brentanovo učení o psychických fenoménech nebylo s to přesněji diferencovat mezi pluralitou druhů předmětnosti a pluralitou druhů subjektivního

⁴ Srv. k tomu: *Husserl, E.: Logische Untersuchungen. II., 1, I. Ausdruck und Bedeutung. 1. kap., s. 46–60. Vyd. V. Panzer, 1984.*

toku vědomí. Husserl nám ukázal přímou souvislost obojího díky provázanosti intencionálních aktů vycházejících z naší subjektivity s předmětnými danostmi dosahujícími pak výrazu i významu. Tato přednost se ještě zřetelněji projevuje u tzv. kategoriálního názoru.⁵

Bylo totiž nutné rozšířit pojem nazírání ve smyslu individuálním, smyslovém (viz analýzu pojmu představy), i na danosti sami o sobě nenazíratelné, na formy předmětnosti. Smyslově nenazíratelné jsou takové součásti námi řečově vyjadřovaných intencionálních aktivit, jako např., že něco je členem určité množiny, třídy, predikátem nebo obecněji disjunktivním, hypotetickým, konjunktivním a jiným soudem. Tento typ předmětností nazývá Husserl jako **stavy věcí (Sachverhalte)** a tvrdí, že: „...jako se má smyslový předmět ke smyslovému vnímání, tak se má věcný stav k němu (více nebo méně přiměřenému) vázanému aktu zpozorování (cítíme dokonce nutkání říci, tak se má stav věci ke svému vnímání).“⁶

Každá kategoriální forma pro nás vzniká nikoliv nějakou reflexí nad vyplněním soudu, ale v samotném aktu významového plnění dané předmětnosti. Akty, v nichž se nám jeví předmětnosti ve své samodanosti, označuje Husserl jako **vněmy**, a akty, skrze něž se tyto stávají významovými předmětnostmi ve shodě s běžně užívanou jazykovou praxí, **fakty**. Podtrhněme ještě významnost Husserlových analýz kategoriálního názoru, vlastní to cesty k očistě logických kategorií od jakýchkoliv apriorních (Kant) či posteriorních (psychologismus) konstrukcí, neboť nás Husserl slovy Szilasiho přesvědčuje: „...že věci samy jsou uchopovány kategoriálně, a že proto nazírání neobsahuje jen smyslová data. Smyslově vnímané je výsledkem spolupůsobení kategoriálně nazíraných elementů.“⁷

Prozatím se nám jeví kategoriální názor jako něco, co je dosti složité fundováno na aktech předchozích, jednodušších, přímo smyslově nazíratelných. Jsou ovšem případy, kdy předměty fundujících aktů nevstupují současně i do intence aktu fundovaného. Do oblasti těchto fenomenalit náleží obecné objekty (Allgemeine Gegenstände) konstituované v obecném názoru.⁸ Husserlovy výzkumy povahy ideálních entit vycházejí dále z varia-

⁵ Také u Kanta nalézáme snahu o propojení a svázání smyslu vstřebaného materiálu s postulovanými apriorními schopnostmi rozvažování. Předmět zkušenosti, jenž je výsledkem této poznávací aktivity, je ovšem chápán a klasifikován kategoriemi, které jsou nekriticky přijaty z tehdejší logiky. Srv. k tomu: *Kant, I.*: Kritika čistého rozumu. Transcendentální analytika. Bratislava, 1979, s. 104–117.

⁶ *Husserl, E.*: Logische Untersuchungen II. 2., 6. kap., s. 140.

⁷ *Szilasi, W.*: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Tübingen, 1959, s. 29.

⁸ Srv. k tomu: *Husserl, E.*: Logische Untersuchungen II, s. 161–164.

ních procedur završujících se eidetickým názorem. Husserl v *Logických zkoumáních* na bázi analýzy vnímání ukazuje, jak se prostřednictvím naší imanence a v ní se díky intencionálním vazbám držících předmětností můžeme k takovému eidetickému invariantu dostat. Metoda variace spočívá na respektování toho, zda-li mohu či nemohu odebrat **jevícímu se** jeho určité charakteristiky. V okamžiku, kdy se nám předmět jeví tak, že už mu nelze nic z jeho fenomenality odnímat, aniž by to nenarušovalo jeho právě takovou a ne jinou fenomenalitu (Husserl zde má na mysli např. **nepřevoditelnost** tónu na barvu – v rámci barev pak nepřevoditelnost červeně na černě –, čichového vjemu na hmatový, apod.), zříme jeho podstatu. Eidetickou variací, o níž jsme právě hovořili, snad až příliš vedeni naší smyslovostí, je možno spolu s Husserlem nazvat i eidetickou redukci.⁹

Posud jsme se zabývali Husserlovými přínosy fenomenologii, které je možné zařadit do jeho prvního vývojového období završeného charakteristikami variačních procedur. Toto období zraje jeho fenomenologie se mělo stát předstupněm empirické psychologie, a proto jej sám Husserl nazývá i fenomenologickou psychologií.¹⁰ Právě tato varianta fenomenologie našla své četné obhájce a následovníky v tzv. mnichovsko-göttingenské škole¹¹. Ti rozvíjeli revoluční přínosy *Logických zkoumáních* – **empirismus založený sice v naší subjektivitě, ale dávající přitom jistou existenci útvarům svébytným a nezávislým na naší libovůli**.

Druhé vývojové období Husserlových fenomenologických výzkumů je charakteristické především řešením problémů plynoucích z postulování tzv. **redukci a transcendentality**.

Při pokusu založit fenomenologii nyní jako **přísnou vědu** dávající fundament všem ostatním speciálním vědám Husserl sice nepopírá své dosavadní analýzy konstituce předmětnosti, ale snaží se podle něj o ještě hlubší založení své nauky o fenoménech. Prozatím Husserlovi postačovala revize scientisticko-pozitivistického přístupu vědy ke světu realizovaná na základě kritiky psychologismu. Tato kritika se opírala, jak jsme ukázali, o převedení světských daností do imanentní sféry, která poskytuje vhodné prostředí

⁹ Srv. k tomu přehledně např. *Husserl, E.: Phänomenologische Psychologie. Husserliana, Bd. IX.* Den Haag, 1962, s. 73 a násl.

¹⁰ Tamtéž, s. 278.

¹¹ Z hlavních představitelů této školy můžeme vybrat: Alexandra Pfändera, Adolfa Reinacha, Maxe Schelera, Alexandra Koyré, Romana Ingardena, Hedwiku Condrau-Martiusovou, Edithu Steinovou.

k tomu, aby se pouhé mínění o věcech (doxa) proměnilo v pevnější bezprostřední **názor**.

Z hlediska Husserlových klasifikací redukcí, často ovšem užívaných n-systematicky a nahodile, se tedy jednalo o tzv. fenomenologickou redukci vyžadující dva nutné kroky:

- epoché neboli zdržení se výpovědi o světě, uzávorkování neprověřených tezí o něm
- a následné prodlévání v čistém vědomí, v němž se sledovala konstituce eidetických invariantů – eidetická redukce.

Vyšší aspirace však Husserla vedly, jak jsme naznačili, ke hledání pevnější půdy pro svou teorii všech ostatních možných teorií. Touto se mohla stát půda transcendentální subjektivity, u níž by končily všechny redukce a s nimi i metodická skepse. Ze zorného úhlu transcendentálního ega, Husserlem uchopeného jako **živoucí přítomnost** (lebendige Gegenwart)¹², se máme jako nezúčastněný pozorovatel oddávat analýzám vědomí **já** konkrétního. Nyní se zde užívá následující pojmová struktura:

- **hylé** – časově rozprostřený proud zážitků, smyslový či jiný substrát našeho vědomí dosud nediferencovaný,
- **noesí** – intencionální aktivity očistěného vědomí od nánosů nepodložených (nenazřených) konstruktů a předsudků směřujících k noematům,
- **noemata** – vnitřní předměty vnímání, které jsou rozloženy v retencionálně-protencionálním vnitřním časovém vědomí.

Noese a její materiální nositel jsou imanenci, jak říká Husserl, reelní, kdežto noemata (cogitationes), jsou imanentní ve vědomí současně transcendentně – ireelně. Nositelem těchto každou kognici podmiňujících aktivit je transcendentální **já**. Bohužel i ono, podobně jako jednotlivé redukce, je uchopováno často různorodým způsobem: tu jako vlastní zdroj a současně téma fenomenologie, tu zase jako korelát korelační dvojice noese–noema či jako vlastní strůjce všech redukcí, včetně té poslední, transcendentální.

Transcendentální redukce umožňuje spolehlivý přístup ke zjišťování podmínek možnosti vztahování se ke světu a má být jakýmsi služebníkem všem vědám při odhalování základních předpokladů jejich zkoumání. Vzhledem k tomu, že transcendentální fenomenologie zkoumá základní povahu

¹² Srv. rukopis C-7, II., s. 5. Citováno dle *Held, K.*: *Lebendige Gegenwart*. Köln, 1963, s. 81.

všech vědeckých aktivit, nazývá ji Husserl také formální ontologií, narozdíl od materiálních ontologií jednotlivých věd, jež se pohybují už ve sféře sobě vlastních předmětností.

Tato nejzazší redukce odhaluje sice reálně neexistující subjekt, zato však podle Husserla metodicky nezbytný. Eidetická redukce provedená také na tomto transcendentálním egu vede už k neschopnému zůstatku reflexe a objektivizace: **pra-já**, jakémusi vždy identickému pólu, z jehož bezčasovosti vychází jednotlivé, v časově-hyletickém proudu se nalézající vědomí.

Husserlovo chápání fenomenologie jako transcendentální disciplíny jej ale zároveň podněcovalo k otázce, jak imanentní sféra čistého ega může sebe samu překračovat ve směru k **já** druhého člověka. Půdou setkávání se měl stát **svět přirozené zkušenosti** (Lebenswelt), ještě nezatížený zpředměťtující, predikativním usuzováním. Použijeme-li obvyklé fenomenologické terminologie, je přirozený svět **korelát**em všech intersubjektivních aktivit a pramenem primárního, ještě před-predikativního chápání.

Deskripce přirozeného světa má být vodítkem ke spojení s druhým v jeho principiální jinakosti. Těmito a s nimi spojenými problémy se Husserl potýká v *Pařížských přednáškách* a z nich vzešlých *Karteziánských meditacích*. Z reflexe na Descartův odkaz sebejistoty **ego sum**¹³ Husserl vždy vycházel. Zatímco však dříve byl u něj kladen důraz na ona cogitata v objevu různé danosti téhož, např. deficientní modus danosti – tzv. prázdná intence (chybí fyzická prezenze), imaginativní intence, vyplňující se intence, vyjádřená intence nebo ta, která dokonce umožňuje zření invariantu, tak nyní se koncentrace vrcholných Husserlových sil upíná na analýzu ega samého v jeho transcendentálnosti.

Jaké jsou však předpoklady korelační vazby na reálné cizí ego? Jak se vymanit z důvodných podezření na subjektivní idealismus, i když Husserl ten svůj nazývá transcendentálním?¹⁴

Jiná ega nejsou pouhými koreláty mé vlastní konstitutivní intencionality, nějakými syntetickými soubory hyletického proudu zážitků v mé imanenci, ale jsou právě **jiná**. Jejich jinakost je v diferenci oproti klasické imanentní transcendenci noemat, právě proto, že si jsou svými vlastními **Já**, těžko mnou nějak redukovatelnými a navíc si vystačující sami. Husserl korelační vazbu k druhému demonstruje na bázi **aprezentace**, což má být anticipační zkušenostní projekce sebe (primárně svého těla) do druhého. **Vcit'ování** ja-

¹³ Srv. Patočka, J.: Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a „Karteziánské meditace“. Příloha in: Husserl, E.: Karteziánské meditace. Praha, 1993, s. 183.

¹⁴ Viz Husserl, E.: Karteziánské meditace. Praha, 1993, s. 81–86.

kožto podmínku porozumění druhému na vyšší psychické úrovni Husserl provádí rovněž na bázi tělesného kontaktu. Psychická hnutí se přirozeně vždy nějakým způsobem odrážejí na smysly vnímatelné tělesné úrovni (hněv, radost, šilenství) a jsou nebo mohou nám být srozumitelná „*na základě mého vlastního počínání za podobných okolností*“.¹⁵ Postupně pak dochází k vytváření monádologicky strukturovaného společenství, jehož působením se konstituuje i první forma objektivit, intersubjektivní příroda. Ta potom stojí jako základ pro vyšší sociální celky, jejichž korelátem je kulturní prostředí. Vidíme zde názorně jak nás problematika transcendentality, uzavřenosti ega, přes náčrt předpokladů možnosti intersubjektivit přivedla zpátky před svět naší původní zkušenosti. Filozofie přirozeného světa vychází z pojetí pravdy jakožto evidence, rozpracované už v *Logische Untersuchungen*. Husserl nás upozorňuje, že i apodiktická pravda se může odhalit později jako iluzorní, neboť **pravdu nahlíží vždy jako zkušenost přítomnosti, aktuální evidence**. Přítomná danost jevíci se jako pravdivá je korelací minulého omylu. „Absolutní pravda“, jak se jí obírali dogmatici i skeptici, není pro fenomenologii proto myslitelná. Pravda se neustále děje ve svých opravách, kontrolách a dialektických rozporech na bezpečném (jak dalece ale?) místě transcendentálního subjektu uprostřed živé přítomnosti.

Odtud pak pravdu ale nemůžeme myslet jako něco předmětného na bázi objektivizované novověké přírodovědy započaté Galileem a rozpracované Descartem do podoby *mathesis universalis*, neboť náš prvotní kontakt se světem není kontaktem s matematicky uchopitelným útvarem. Je původně korelací pohybu mého těla¹⁶ s prožitky, které tyto „předvědecké“ aktivity doprovázejí. „*Pravda vědy už není založena v Bohu jako u Descarta ani v apriorních podmínkách možnosti zkušenosti jako u Kanta, nýbrž spočívá v bezprostředním prožitku evidence, skrze níž dochází od počátku ke shodě mezi člověkem a světem.*“¹⁷

Co nyní znamenají všechna tato zjištění pro Husserlem také deskribovanou psychologii? Ta si nechala v průběhu 19. století, jak jsme již naznačili dříve, vnutit ideu objektivistické univerzální vědy i její psychofyzický paralelismus. Úkolem novověké psychologie bylo dle Husserla to, „...*aby byla vědou o psychofyzických realitách, o lidech a zvířatech jako jednotlivých, ale do dvou reálných vrstev členěných bytostech*“.¹⁸

¹⁵ Tamtéž, s. 115.

¹⁶ Viz: Husserl, E.: *Krize evropských věd*. Praha, 1972, s. 183.

¹⁷ Lyotard, J. F.: *Fenomenologie*. Praha, 1995, s. 33.

Duše, „předmět“ zkoumání psychologie, byla uvažována paralelně vedle přírody a metodicky stejně jako byl přístup přírodních věd. Tento předsudek udržovaný minimálně od dob Descartových je nyní prostřednictvím transcendentální fenomenologie třeba překonat, aby se psychologie stala vědou o opravdovém duševnu vycházejícím a hledajícím primární významost u předvědeckého postoje tváří v tvář přirozenému světu. Díky tomu nás: „*Fenomenologie ... osvobozuje od ideje ontologie duše, která by mohla být obdobou fyziky.*“¹⁹

¹⁸ Husserl, E.: Krize evropských věd. Praha, 1972, s. 227.

¹⁹ Tamtéž, s. 288.

2. HEIDEGGEROVO MYŠLENÍ BYTÍ A SVOBODY

Velké naděje vkládal Edmund Husserl do svého nejlepšího žáka **Martina Heideggera**. Ten se ale díky projektu **fundamentální ontologie** výrazně od Husserlových filozofických východisek vzdálil. Inspiraci k zásadní transformaci fenomenologie hledal Heidegger v rovině etické, u existenciálně laděného kodaňského myslitele **Sörena Kierkegaarda**. Tento, díky tzv. subjektivní reflexi, odhlíží od pravdy jakožto předmětu, který je možno nazírat a jehož objektivní nazírání vyžaduje odmítnout specifické rysy našeho subjektivního náhledu, jenž je ale právě dle Kierkegaarda jediné pravdivý. Takové prodlévání v subjektu je autentickým projevem existence, opírající se o svobodnou volbu chtění být sám sebou. Kierkegaard ale neponechává autentickou bytost nevyhnutelnému smrtelnému ztroskotání a zachraňuje ji skokem do víry. Nicméně noeticko-ontologicky je Kierkegaard pro Heideggera ještě v hluboké závislosti na Hegelově filozofii, vůči níž se původně vymezuje.²⁰

Dalším významným kořenem Heideggerova myšlení, na který se sám odvolává, je Diltheyova metodologie historických duchovních věd (hermeneutika). Tuto metodologii však užil jako metodu k analýze existence (fenomenologie lidského bytí), dále ji považuje za prostředek k založení každé ontologie, neboť analýza existence vede zároveň ke vzniku fundamentální ontologie. A je-li člověk primárně charakteristický vztahem k vlastnímu bytí, tedy existencí, je hermeneutika konečně chápána jako analýza existenciality existence. Samostatný rozbor, na který zde nemáme prostor, by si jistě zasloužil vztah mladého Heideggera ke středověké mystice (Mistr Eckhart, H. Seuse, J. Tauler), nominalismu W. Occama, ke kairologickému pojetí času a autenticky žité víře u M. Luthera nebo aristotelikům Braigovi či Brentanovi.

Na úvodních stranách díla *Bytí a čas (1927)* čteme, že tázání po bytí, jehož pravou podobu chce Heidegger nalézat, se stalo v dějinách evropské fi-

²⁰ Srv. k tomu: *Heidegger, M.: Bytí a čas*. Praha, 1996, s. 265. Pozn. 2.