

Eva Jendrulková
Panajotis Cakirpaloglu

Fenomenologie v psychologii a psychopatologii

**Fenomenologie
v psychologii
a psychopatologii**

Fenomenologie v psychologii a psychopatologii

Eva Jendrulková, Panajotis Cakirpaloglu

Togga
Praha 2022

„Zpracování a vydání publikace bylo umožněno díky účelové podpoře na specifický vysokoškolský výzkum udělené Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR Univerzitě Palackého v Olomouci (IGA_FF_2022_014).

Odborní recenzenti:

Prof. PhDr. Karel Paulík, CSc.

Doc. PhDr. Roman Procházka, Ph.D.

Neoprávněné užití tohoto díla je porušením autorských práv a může zakládat občanskoprávní, správněprávní, popř. trestněprávní odpovědnost.

1. vydání

© text Eva Jendrulková (ORCID: 0000-0002-2641-3108), Panajotis Cakirpaloglu (ORCID: 0000-0002-8887-6909), 2022

© Togga, 2022

© Univerzita Palackého v Olomouci, 2022

DOI: 10.5507/ff.22.24462288

ISBN 978-80-7476-295-6 (Togga, print)

ISBN 978-80-7476-296-3 (Togga, online: iPDF)

ISBN 978-80-244-6228-8 (Univerzita Palackého, print)

ISBN 978-80-244-6229-5 (Univerzita Palackého, online: iPDF)

OBSAH

PŘEDMLUVA.....	9
 ČÁST I. – FENOMENOLOGICKÁ METODA	
VE FILOZOFII A PSYCHOLOGII / P. Cakirpaloglu	15
1 Metody v psychologii	21
1.1 Objektivní metody psychologie.....	23
1.2 Subjektivní metody psychologie.....	28
1.3 Fenomenologie jako vědní obor a metoda	36
2 Fenomenologická nauka E. Husserla	43
2.1 Fenomenologická redukce a její důsledky.....	47
2.2 Fenomenologický výklad podstaty	51
2.3 Princip všech principů.....	54
3 Fenomenologická metoda v pojetí H. Spiegelberga.....	56
3.1 Výzkum jevů.....	57
3.2 Původ jevů.....	58
3.3 Složení jevů.....	60
3.4 Problém víry v existenci jevů.....	61
3.5 Výklad ukrytého významu jevů	61
4 Fenomenologická metoda v psychologii	63
4.1 Fenomenologický popis vědomí	65
4.2 Charakteristika fenomenologického popisu zkušenosti	69
4.3 Výzkum bezprostřední zkušenosti.....	71
5 Fenomenologie a introspekce	75
5.1 W. Köhler: kritika metody introspekce.....	80
5.2 E. B. Titchener o fenomenologické metodě	81
5.3 Překonání fenomenologického popisu v psychologii	82
6 Psychologický pOHLED NA fenomenologickOU redukci	85
6.1 Otázka zaujatosti fenomenologické metody v psychologii.....	88
6.2 Problém obsahové neutrality fenomenologického popisu.....	90

6.3	Využitelnost fenomenologického přístupu v psychologii.....	93
7	Fenomenologická analýza kognice	95
7.1	Fenomenologický výzkum vnímání	95
7.2	Fenomenologický výzkum myšlení	97
8	Fenomenologická analýza v sociální psychologii	102
8.1	Analýza osoby ve skupině	103
8.2	Analýza mezilidského kontaktu	106
9	Fenomenologická analýza v klinické psychologii	111
9.1	Fenomenologická a existenciální psychologie, psychiatrie a psychoterapie v Evropě	113
9.2	Fenomenologická a existenciální psychologie, psychiatrie a psychoterapie ve Spojených státech amerických.	114
9.3	Charakteristiky fenomenologické a existenciální psychoterapie	118
10	Literatura.....	120
 ČÁST II. – FENOMENOLOGIE V PSYCHOPATOLOG		
SE ZAMĚŘENÍM NA SCHIZOFRENIÍ / E. Jendrulková.....		123
11	Vývoj tradičního pojetí duševní nemoci a schizofrenie	127
11.1	Kořeny tradičního pojetí duševní nemoci.....	127
11.2	Středověk.....	131
11.3	Renesance	136
11.4	Osvícenství	137
11.5	Vznik biologicky orientované psychiatrie v 19. století.....	142
11.6	Konec 19. století a pojem schizofrenie.....	143
11.7	Současné dominující paradigma duševní nemoci a jeho kritika	149
12	Úvod do fenomenologie	159
12.1	Fenomenologie	159
12.2	Kontext vzniku fenomenologie.....	161
12.3	Epoché.....	162
12.4	Fenomén.....	164
12.5	Intencionalita	166
12.6	Noeticko-noematická struktura zkušenosti	167
12.7	Aktivní fenomenologická konstituce	168

12.8	Smysl	168
12.9	Dasein a pojetí nemoci	170
12.10	Tělesnost	174
12.11	Implikace pro současnou psychopatologii	175
13	Specifika fenomenologického výkladu psychopatologie	178
13.1	Historický vývoj	178
13.2	Aktuálnost dialogu fenomenologie a psychiatrie	179
13.3	Vymezení fenomenologického výkladu psychopatologie	183
13.4	Metody	187
14	Fenomenologický výklad schizofrenie	193
14.1	Základní kategorie fenomenologického výkladu schizofrenie	193
14.1.1	Čas	193
14.1.2	Prostor	198
14.1.3	Self	203
14.1.4	Intersubjektivita	206
14.2	Představitelé fenomenologického výkladu schizofrenie	209
14.2.1	Ludwig Binswanger	209
14.2.2	Eugène Minkowski	215
14.2.3	Ronald David Laing	222
14.2.4	Josef Parnas a Louis Sass	228
15	Literatura	234
	SOUHRN	242
	SUMMARY	247
	JMENNÝ REJSTŘÍK	253
	VĚCNÝ REJSTŘÍK	258

PŘEDMLUVA

Jde-li o to, co na nejobecnější rovině vedlo autory k napsání knihy *Fenomenologie v psychologii a psychopatologii*, bude to především dlouhodobá niterná palčivá nespokojenost se zjednodušujícími, přetechizovanými, veskrze přírodovědeckými, materialistickými a odlidštěnými pohledy na subjektivitu člověka v psychiatrii. Přece které jiné disciplíny než psychiatrie a psychologie by nikdy neměly ztrácet ze zřetele hloubku a komplexnost lidského prožívání, tedy dimenzi lidské bytosti, bez níž jakákoliv diskuze a zkoumání psychických obsahů, ať už zdravých, či narušených, včetně lidského utrpení, postrádají celistvost.

Právě svět subjektivní zkušenosti a bezprostředního prožívání je středem tradičního zájmu nejen psychologů a psychiatrů, ale zejména filozofů, teologů nebo spiritualistů, nevylučuje běžného člověka a jeho přirozené zaujetí poznávat vlastní duševní pochody a psychiku vůbec. Výše zmíněné stanovisko o dominantní přítomnosti přetechizovaných, naturalistických, pozitivistických, statistických a v tomto kontextu odlidštěných pohledů na lidskou subjektivitu platí ve většině případů i pro současné studijní programy psychologie. Tento stav odráží pragmaticky formulované cíle psychologie a odpovídající metodologické stanovy, pro které má vědecké poznání spíše instrumentální povahu, a slouží tak k lepšímu předvídání a řízení člověka. Praktické důsledky tohoto přístupu však zůstávají nejednoznačné, zejména pokud jde o skutečné pochopení skrytého obsahu lidské zkušenosti za účelem hledání duševního zdraví nebo štěstí konkrétního člověka, jsou obecně neužitečné a ve své podstatě odporují doslovnému překladu samotného pojmu psychologie.

První část textu, nazvaná *Fenomenologická metoda ve filozofii a psychologii*, vychází z historicky a empiricky podloženého paradigmatu, že počátky vědecké psychologie se vyznačovaly inherentním zájmem o studium individuální zkušenosti. U zrodu takto koncipované psychologie stáli významní představitelé fenomenologické a introspektivní badatelské tradice, zejména W. James, W. Wundt, A. Binet, O. Külpe, ale také zakladatelé slavné berlínské odnože tvarové (gestalt) psychologie, zejména M. Wertheimer, W. Köhler a K. Koffka. Právě posledně jmenovaní psychologové svými fenomenologickými výzkumy na poli psychologie vnímání, myšlení, vzhledu jako nejvyšší formy učení a základu inteligibilního řešení problémů a dalšími objevy otevřeli cestu k vědeckému poznání vnitřního světa prožívajícího subjektu a položili základy současného chápání struktury, dynamiky a vývoje lidské psychiky. Proto se v této části knihy vracíme k poznávacím zájmům, metodám a empirickým poznatkům, které ovládaly skutečné průkopníky experimentální psychologie. Cílem tohoto odborného výkladu

je oživit podobný zájem u čtenářů a alespoň doplnit jejich odborné znalosti o vybrané obsahy, které považujeme za zásadní, podnětné a z hlediska psychologické epistemologie a praxe nesmírně důležité.

Samotný úvod je koncipován jako stručné pojednání o specifických rysech fenomenologické metody v psychologii, zejména ve vztahu k ostatním psychologickým metodám a především vůči introspekci, se kterou fenomenologická metoda sdílí řadu vlastností, a proto jsou obě metody často neprávem pokládány za synonyma. Dále se budeme věnovat základům psychologické fenomenologické metody, zejména s ohledem na klíčové aspekty a otázky fenomenologické nauky E. Husserla a H. Spiegelberga. V závěru se text věnuje fenomenologickému výzkumu v kognitivní, sociální nebo klinické psychologii a praktickému využití fenomenologické metody zejména v klinické a existenciální psychoterapii.

Jak již bylo naznačeno, v psychologické profesi považujeme za zásadní nezploštovat lidskou bytost, se kterou se ve své praxi setkáváme. Podle našeho názoru, který argumentačně a velmi podrobně rozvádíme v druhé části této knihy pod názvem *Fenomenologie v psychopatologii se zaměřením na schizofrenii*, je třeba nespokojit se s pouhým objektivizujícím pohledem na člověka, který z něj činí například pouhý neosobní konglomerát symptomů nebo jiných teoretických charakteristik. Možná nám však některé kolegyně a kolegové dají za pravdu, když s velkou dávkou pokory k naší profesi dodáme, jak obtížný úkol to v podstatě je – zachovat si pohled plný lidskosti s otevřeností k jinakosti a neustrnout v optice již známých a jasně definovaných konceptů a kategorií, které se dokonce můžou jevit jako velmi sofistikované a erudované, avšak jimiž lze snadno a rafinovaně kamuflovat například nejistotu či lhostejnost a především silné nepochopení subjektivní reality a zejména potíží konkrétního jedince před námi.

Nezpochybňujeme důležitost psychodiagnostických manuálů, testových metod a zavedených psychiatrických konceptů jakožto nezbytných a potřebných nástrojů v psychopatologii, ovšem v této monografii nám půjde o perspektivu akcentující schopnost psychologa vystoupit ze známého terénu klasifikací psychopatologie a vydat se na nelehkou a trnitou, ale o to zajímavější a plodnou cestu rigorózního studia lidského prožívání. Domníváme se, že právě skrze tuto cestu se budou psychologům otevírat nové horizonty poznání rozličných aspektů duševní nemoci, jež se zároveň střetnou s vnitřními potřebami porozumění jejich pacientů či klientů, tedy lidských bytostí, které se ocitly v určité mezní životní situaci. Vytrvat v tomto přístupu k subjektivní zkušenosti jedinců v sobě zahrnuje výzvu, a to nespěchat s jednoznačnými soudy a interpretacemi, přičemž v tomto smyslu je důležitější spíše se neúnavně tázat a trpělivě naslouchat než bryskně odpovídat. Nelze taktéž opomenout nezbytnou součást explorační práce subjektivního prožívání – fascinaci psyché a značnou dávku dětské zvědavosti.

S velkou úctou a vděčností bychom se chtěli zmínit alespoň o některých osobnostech, jež autory této knihy inspirovaly a nasměřovaly k fenomenologickému způsobu uvažování v souvislosti s duševní nemocí. Spoluautor této knihy se s tématem fenomenologie v psychologii poprvé setkal před mnoha lety jako student psychologie, když studoval knihu *Úvod do psychologie: Struktura psychologie jako věda* od profesora S. Radonjiće. Našel v ní cenné poznatky a trvalou motivaci k dalšímu studiu tohoto složitého tématu z původních děl průkopníků fenomenologie ve filozofii, psychologii, psychiatrii i náboženství, kterými jsou originální spisy E. Husserla, H. Spiegelberga, J. P. Sartra, W. Jamese, O. Külpeho, K. Koffky, W. Köhlera, R. B. McLeoda, K. Jasperse, R. Lainga a mnoha dalších. Také spoluautorka této knihy byla na počátku svého vysokoškolského studia psychologie ovlivněna nejen osobně, ale i odborně dialogickým myšlením Martina Bubera a zejména jeho obecným vlivem napříč psychotherapeutickými směry. Ačkoliv Buber nelze řadit mezi ortodoxní fenomenology, podařilo se mu v mysli fenomenologicky uvažující studentky psychologie vybudovat intelektuální „podhoubí“, které je existenciálně laděné. Nutno poznamenat, že Buberovo pojetí vztahovosti explicitně ovlivnilo práci Ludwiga Binswanger, průkopníka fenomenologického výkladu schizofrenie. Posléze se spoluautorce této knihy dostalo do rukou dílo *Imaginární svět* od Evy Syřišťové, české klinické psycholožky, jejíž případové studie osob se schizofrenií ji zaujaly svým citlivým přístupem k žité zkušenosti pacientů. Syřišťová s nesmírnou důsledností usiluje o porozumění složité architektuře subjektivního světa osob se schizofrenií, přičemž v rámci bezpečného vztahu důsledně odhaluje implicitní logiku struktury zkušenosti svých pacientů. Zdánlivě nesrozumitelný žargon osob se schizofrenií zkušeností je možné dešifrovat, jsme-li s to se vydat do těchto nám neznámých končin. Syřišťová ve svém díle poukazuje na naléhavou potřebu kultivovat v klinické praxi tzv. um „noření“ se do subjektivní zkušenosti druhého, což je možné pomocí vodítek fenomenologie. Podobné zaměření explicitně představil již Ronald D. Laing ve své slavné existenciálně-fenomenologické studii *Rozdělené Self*, jejímž prostřednictvím lze nahlédnout bezútěšnou tíhu schizofrenní zkušenosti. Poctivost fenomenologických textů co do hloubky porozumění prožitkům duševní nemoci spoluautorku přesvědčila, že takovou cestou by se ve svém pohledu na psychopatologii chtěla ubírat i ona.

Téma schizofrenie se tak pro spoluautorku postupem času stalo významným otázkám, s nímž se potkávala nejen na úrovni teoretické skrze literaturu, nýbrž také na úrovni každodenní reality skrze obohacující rozpravy s osobami s touto diagnózou či s lidmi, kterých se toto téma určitým způsobem týká, ať už profesně, nebo osobně. Tím se do značné míry se rozplynula její prvotní idealizace schizofrenie, čili jakési náivní opojení romantickou představou šílenství. Především proto, že se v jejím vědomí vyostřily stinné aspekty této zkušenosti jako utrpení, bolest, úzkost, chaos a samota.

Přes to všechno však přetrvával dojem určitého nepostižitelného tajemna, které je nutné dešifrovat a uchopit.

Takto se u spoluautorky zrodil její odborný zájem o fenomenologický výklad schizofrenie. Když posléze v roce 2019 začala psát svou diplomovou práci s názvem *Fenomenologický výklad psychopatologie se zaměřením na schizofrenii*, mohl by to někdo nazvat synchronicitou, když v témže roce vyšla odborná publikace *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Právě díky této publikaci narazila na současné přední pionýry fenomenologické psychopatologie, jimiž jsou např. J. Parnas, D. Zahavi, L. Sass či G. Stanghellini, a zjistila, že ačkoliv se fenomenologická psychopatologie aktuálně může pochlubit značným rozvojem a těší se zvýšenému zájmu v zahraničí (tematika se objevuje v prestižních odborných časopisech, např. *The Lancet Psychiatry*), v České republice se o aktuálním stavu této problematiky v odborné rovině explicitně nehovoří. Obecně vzato tradice fenomenologické psychopatologie v České republice bohužel nikdy nezakořenila, přičemž je nutno zhodnotit, že se u nás potýkáme s nedostatkem přeložených základních literárních pramenů této disciplíny a rovněž na univerzitách se o tomto tématu hojně nepřednáší, tudíž studenti psychologie zpravidla netuší, co to fenomenologická psychopatologie je. Vzhledem k „roztříštěnosti“ poznatků v této oblasti je dle autorů této knihy poměrně obtížné vytvořit si ucelenou představu o fenomenologickém výkladu psychopatologie jako takovém, přičemž v České republice doposud nebyla vydána žádná odborná monografie, která by pro psychology poznatky fenomenologické psychopatologie sumarizovala. Proto je hlavní ambicí napsat pro psychologicky orientovaného čtenáře text, který je podán srozumitelným jazykem a uvádí ho do problematiky fenomenologické psychopatologie v kontextu schizofrenie s ohledem na její současný vývoj.

Tímto se konečně dostáváme k ohnisku druhé části této monografie, jímž je *Fenomenologie v psychopatologii se zaměřením na schizofrenii*. Fenomenologický přístup navrácí psychopatologii zpět k deskripci a porozumění světu subjektivní zkušenosti jedince, přičemž tato bohatá tradice v psychiatrii poskytuje mnoho cenných podnětů a vodítek, jak s fenomény v subjektivní zkušenosti zacházet. Vzhledem ke své míře závažnosti byla schizofrenie vždy předmětem zájmu fenomenologicky uvažujících osobností, které ve snaze proniknout do schizofrenní zkušenosti nabízejí nesčetné množství podnětů, jak v klinické praxi uvažovat o na první dojem zcela nesrozumitelných fenoménech. Fenomenologický pohled na schizofrenii si historicky prošel značnou transformací, přičemž současné významné osobnosti na poli fenomenologické psychopatologie přicházejí s originální koncepcí poruch self v rámci schizofrenního spektra, která znamená stěžejní posun v pojetí schizofrenie vymykající se tradičnímu paradigmatu pohlížejícímu na schizofrenii jako na určitou primitivitu či deficit.

Čtenář by měl k této části knihy přistupovat jako ke dvěma navazujícím, avšak tematicky odlišným celkům. V první části *Fenomenologie v psychopatologii se zaměře-*

ním na schizofrenii se budeme soustředit především na obecnou rovinu fenomenologické psychopatologie s několika styčnými body s konceptem schizofrenie, přičemž uvedeme přehled důležitých témat souvisejících s touto oblastí. Nejprve bude nastíněn celkový kontext skrze vývoj tradičního pojetí duševní nemoci se zřetelem na schizofrenii ústícího do současného paradigmatu duševní nemoci, načež v této souvislosti je závěrem uvedena kritika tohoto paradigmatu a reakce ze strany současných představitelů fenomenologického přístupu. Další kapitola slouží jako elementární úvod do fenomenologie, kde jsou naznačeny základní koncepty této disciplíny s implikacemi do psychopatologie. V poslední kapitole prvního celku *Fenomenologie v psychopatologii se zaměřením na schizofrenii* jsou uvedena specifika fenomenologického výkladu psychopatologie, tj. historický vývoj, aktuální situace, metody a jeho vymezení. Druhý celek této části knihy je již konkrétnější, přičemž jeho ústředním zájmem je aplikace fenomenologického výkladu na schizofrenii. Zde je kladen důraz na fenomenologický výklad schizofrenie jak z pohledu vybraných kategorií tohoto přístupu, tak z pohledu předních fenomenologicky laděných představitelů.

ČÁST I.

FENOMENOLOGICKÁ METODA
VE FILOZOFII A PSYCHOLOGII

P. Cakirpaloglu

Fenomenologická metoda v psychologii je druhem introspektivní metody, ale zcela odlišné od introspekce, kterou v experimentální laboratoři rozvíjeli Wundt a Titchener. Je to nejstarší metoda lidského zkoumání; její moderní historie sahá až k mystickým badatelům na Středním a Dálném východě. V Evropě fenomenologickou metodu používají mnozí myslitelé a filozofové, kteří se ve svých naukách zabývají psychologickými tématy, také filozofující psychologové, včetně těch, kteří v psychologickém výzkumu upřednostňují obsah vědomí a zkušenosti v její bezprostřední podobě. V moderní době je tato metoda spojována s učením německého filozofa E. Husserla, který postuloval, že fenomenologie je základním filozofickým nástrojem, jímž filozofie dosahuje ideálu skutečně čisté vědy. V pojetí Husserla, který filozofii přisoudil nový předmět a metodu, by se filozofie měla soustředit především na zkoumání bezprostřední zkušenosti, která v daném okamžiku zaplavuje lidské vědomí, přičemž fenomenologická metoda tento nelehký úkol umožňuje. Je to *princip všech principů*, tedy „originárně dávající názor jakožto zdroje oprávnění pro poznání (...), které je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to zde dává,“ píše Husserl (2004, s. 56). Takto pojatá fenomenologie se jeví jako deskriptivní filozofická nauka, která poskytuje vhled do obsahu individuálních zkušeností. Jde o fundamentální zjištění, zejména ve srovnání se znalostmi vznikajícími v jednotlivých empirických disciplínách.

„V tomto smyslu činí přírodovědec naprosto správně, když se řídí ‚principem‘, že pro každé tvrzení vztažené k faktům přírody je třeba položit otázku po zkušenostech, které ho odůvodňují. Neboť to je princip, je to tvrzení bezprostředně čerpané z generálního náhledu, jak se o tom můžeme vždy přesvědčit tím, že přivedeme smysl v tomto principu použitých výrazů k dokonalé jasnosti a k nim náležející podstaty k čisté danosti.“ (Husserl, 2004, s. 56)

Husserl nepopírá význam empirie nebo pozitivismu, ale spíše poukazuje na nutnost respektovat význam vědomí v jakékoli oblasti vědeckého zkoumání. Právě tuto potřebu artikuluje principem, který není v přírodních vědách dostatečně rozvinut a který postuluje fenomenologický průnik zmíněné bezprostřední zkušenosti. Mnohé aspekty bezprostřední zkušenosti jsou záměrně opomíjeny, zejména pozitivistickými empiriky, protože se nedají vměstnat do jejich „měřítek“. Pravdou však je, a Husserl si tím byl velmi jistý, že existují oblasti, pro které jsou metody empirismu a pozitivismu nedostatečné, a proto nás fenomenologicky vyzývá, abychom těmto oblastem věnovali náležitou pozornost. Tato jeho připomínka měla zejména prospektivní povahu a v první polovině dvacátého století vedla k radikální změně pozitivistického programu Watsonova behaviorismu směrem k rozmáhající se toleranci v psychologickém studiu subjektivních psychických obsahů. Proto má fenomenologie mezi filozofickými disciplínami avantgardní postavení, odhaluje totiž nové horizonty poznání a v jistém smyslu stojí u základů všech ostatních věd.

Fenomenologická analýza pomohla Husserlovi vybudovat jeho vlastní filozofii, zejména logiku a teorii poznání. Nový přístup k lidskému poznání odmítal tradiční metafyziku a epistemologii, včetně zájmu moderních věd o kauzální uspořádání světa. Prioritou fenomenologické analýzy se nyní stalo vědecké zkoumání povahy bezprostřední vědomé zkušenosti. Nová metoda analýzy subjektivního světa zkušenosti mimo jiné upozornila psychology na možnosti využití fenomenologického přístupu v psychologickém výzkumu a praxi, zejména v oblasti tvarové (gestalt) a humanistické psychologie, o nichž bude pojednáno později.

V tomto úvodním prologu bychom jen dodali, že sám Husserl odlišil svou fenomenologii od fenomenologické psychologie a také od empirické psychologie. Fenomenologii přitom chápal jako nejobecnější filozofickou disciplínu, která zkoumá základní struktury vědomí určitým způsobem, zatímco fenomenologickou psychologii považoval za zkoumání psychologických jevů a obsahů v jejich subjektivním aspektu, nezávisle na organickém pozadí nebo sociokulturním kontextu. Jinými slovy, zkoumání základních struktur vědomí, které je předmětem fenomenologie, se neomezuje na studium psychologických jevů, ale zkoumá bezprostřední zkušenost jedince jako celek. Podle Husserla může fenomenologická psychologie na rozdíl od čisté fenomenologie při zkoumání psychologických obsahů fenomenologickou metodu přizpůsobit povaze zkoumaného jevu, tj. může ji obměňovat v závislosti na konkrétním předmětu zkoumání, případně ji může kombinovat i s experimentem. Tato možnost je důležitá zejména v exaktních oblastech psychologie, kde se fenomenologická metoda stala experimentální fenomenologií, díky níž zastánci tvarové psychologie dospěli k důležitým poznatkům o psychologii vnímání, myšlení a řešení problémů.

Tyto pozoruhodné objevy tvarových psychologů respektovali i jejich metodologičtí oponenti, zejména neobehavioristé E. Tolman nebo C. Hull. Husserl následně definoval empirickou psychologii, v níž vedle fenomenologického popisu psychologických jevů zdůraznil jejich vývojové vlastnosti a fyziologický základ.

Vliv Husserlovy fenomenologie na evropské filozofy, psychology a psychiatry byl obrovský. Evroptí psychologové, prostorově a ideologicky vzdálení americké behaviorální tradici, pokračovali ve zkoumání obsahu vědomí. Fenomenologická orientace a metodologie obecně navazují na dosavadní tradice a zájmy evropských psychologů. Významným vývojem, který tuto příbuznost potvrzuje, je vznik fenomenologické psychologie v Německu, která se nejen lišila od angloamerické objektivistické behaviorální psychologie, ale především jí ideologicky odporovala. Z nejnovějších dějin psychologie je známo, že v prvních desetiletích dvacátého století behaviorismus zcela nahradil introspektivní psychologii a prohlásil ji za nevědeckou disciplínu založenou na chybné metodě a subjektivním předmětu výzkumu. V polovině století však tento spor postupně ztratil na významu, což vedlo k postupnému návratu psychologů ke studiu vědomých a nevědomých jevů. Výzkum a praxe v psychologii navíc ukázaly, že komplexní

obsahy psychiky, včetně subjektivních prožitků a dalších dynamických stavů člověka, nelze studovat objektivistickými metodami ani kvantifikací. Poznatky z oblasti klinické a sociální psychologie rovněž přispěly k novému oživení zájmu psychologů o zkoumání a pochopení světa subjektivních jevů a k jejich vědecké legitimitě. Jinými slovy, jestliže počátek dvacátého století znamenal úspěšné vítězství behaviorismu na úkor vytlačení introspektivní psychologie a metody Wundta a Titchenera, mocenské postavení této výhradně americké psychologické školy později vážně ohrozila fenomenologie, přesněji metoda, kterou dnes známe jako fenomenologickou introspekci.

I někteří psychologové blízcí behaviorismu si začali uvědomovat potřebu doplnit pestrou předmětovou a metodologickou mozaiku současné psychologie platnými poznatky o tom, co se děje „pod kůží“ člověka, v jeho vlastním světě a z jeho vlastního pohledu. Příklad poskytují psychologové A. W. Combs a D. Snygg (1959, s. 21), kteří ve své knize *Individuální chování; percepční přístup k chování* píší:

„Pro řešení problémů individuálního chování se v nedávné době objevil jiný referenční rámec, nazývaný ‚osobní‘, ‚percepční‘ nebo ‚fenomenologický‘ přístup k psychologii. Tento přístup se snaží porozumět chování jedince z jeho vlastního pohledu. Snaží se pozorovat lidi ne tak, jak se jeví nezúčastněným osobám, ale jak se jeví sami sobě. Lidé se nechovají pouze v důsledku vnějších sil, kterým jsou vystaveni. Lidé se chovají tak, jak se chovají, v důsledku toho, jak se jim věci jeví. Před nebezpečím, o kterém si myslíme, že hrozí, utíkáme velmi tvrdě a nebezpečí, o kterém nevíme, že existuje, ignorujeme. Chování v tomto referenčním rámci je považováno za problém lidského vnímání.“

Příbuznost filozofie s moderním vývojem psychologie a psychiatrie je nesporná. Toto společné pouto dále upevnili E. Husserl a M. Heidegger, kteří nepochybně určili obsah a směr vývoje fenomenologické a existenciální filozofie, psychiatrie a psychologie. Pokud jde o vliv fenomenologie na psychiatrii, je nejzřetelněji spojen s průkopnickou prací dvou významných Švýcarů, L. Binswanger a M. Bosse. Na druhé straně vliv fenomenologie a existencialismu na psychologii působil dvěma směry, nepřímým a přímým. Mezi nepřímé vlivy lze zařadit Husserlovy filozofické objevy v oblasti fenomenologie, které vedly k založení současné fenomenologie, a také Heideggerovo založení existenciální filozofie. Hlavní postuláty existenciální filozofie spolu s fenomenologickou metodou se později staly trvalou inspirací pro psychology, jejíž epistemologickou a vědeckou prioritou je zkoumání lidských potenciálů a lidského bytí. Na druhé straně lze vyzdvihnout i některé přímé vlivy, zejména dílo experimentálního psychologa K. Stumpfa, jehož učení inspirovalo myšlenkové dílo filozofa Husserla, ale také psychologa M. Wertheimera, který spolu s dalšími významnými průkopníky, jako byli W. Köhler a K. Koffka, založil gestalt psychologii (Boring, 1950, s. 408–410).

Než přejdeme k hlavnímu tématu, tedy k popisu fenomenologické metody z pohledu moderní psychologie, povězte si něco o klasické introspekci, kterou pro teoretické a výzkumné potřeby strukturalistické psychologie vypracovali W. Wundt a E. Titchener. Cílem je poukázat na základní charakteristiky této metody, v mnoha ohledech podobné fenomenologické metodě, a zejména vysvětlit některé stále přetrvávající mylné názory, že obě metody jsou totožné a v podstatě nevědecké. Nejprve se pokusíme podat velmi stručný přehled psychologických metod a seznámit se s počátky metody introspekce. Neměli bychom zapomínat, že metodologický vývoj introspekce je neoddělitelně spjat s vývojem obdobných metod objektivního pozorování či imprese v rámci nepsychologických disciplín. Z uvedeného důvodu a pro účely tohoto textu bereme v úvahu dominantní kontext přírodních věd druhé poloviny 19. století, který rozhodujícím způsobem předurčil předmět vznikající psychologie a její metody, mezi nimiž měla introspekce prioritní postavení a vědecký význam.

1 METODY V PSYCHOLOGII

Psychologické metody lze rozdělit různými způsoby. Nejběžnějším kritériem je rozlišení na metody objektivní a subjektivní. Pojem objektivita je v psychologii nejčastěji definován jako „tendence zakládat úsudky a interpretace spíše na vnějších údajích než na subjektivních faktorech, jako jsou osobní pocity, přesvědčení a zkušenosti. Kvalita tohoto typu výzkumné studie je taková, že její hypotézy, výběr studovaných proměnných, měření, kontrolní techniky a pozorování jsou co nejméně zaujaté.“ (VandenBos, 2007, s. 723). Opakem objektivity je subjektivita ve smyslu „tendence interpretovat údaje nebo vynášet soudy ve světle osobních pocitů, přesvědčení nebo zkušeností. Z hlediska empirického výzkumu znamená subjektivita nedodržení náležitých standardů objektivity.“ (VandenBos, 2007, s. 1044).

Oba pojmy v psychologii odrážejí teoretickou (obsahovou) a metodologickou konfrontaci mezi objektivismem a subjektivismem, která má svůj původ v rané historii konstituování této disciplíny. Primárním sporem mezi substantiálním objektivismem a substantiálním subjektivismem bylo, zda má být předmětem psychologie studium objektivně pozorovatelného a měřitelného chování, nebo soukromá sféra individuálního myšlení, cítění a zejména bezprostředního lidského prožívání. Protagonisty substantiálního subjektivismu byli zastánci strukturalistické introspektivní psychologie, zatímco hlavním odpůrcem tohoto psychologického programu a empirického výzkumu byl raný behaviorismus. Psychologický subjektivismus a psychologický objektivismus souvisejí se specifickými metodologickými směry, metodologickým subjektivismem a metodologickým objektivismem. Ačkoli stojí na opačných programových a empirických pozicích, oba metodologické směry v psychologii mají stejný úkol, kterým je zajištění epistemologické hodnoty psychologických poznatků a jejich začlenění do širších psychologických teorií. Jinými slovy, metodologický objektivismus a metodologický subjektivismus vystupují jako normativní dimenze, podle nichž lze hodnotit vědeckost konkrétních psychologických teorií. Metodologický objektivismus postuluje, že metody v psychologii by měly umožňovat replikaci empirických postupů a ověřování psychologických poznatků jinými badateli. Metodologický subjektivismus naproti tomu vychází z myšlenky jedinečnosti psychologických jevů, které existují v soukromé psychice jedince a jako takové nemohou být ověřovány jinými subjekty, ale pouze zainteresovaným subjektem, který vystupuje jako pozorovatel a výzkumník sebe sama.

Pojmy objektivní a subjektivní vytvářejí představu dvou myšlenkově neslučitelných kategorií nebo metodologických rozporů v přístupu ke zkoumané skutečnosti. Faktem však je, že existuje řada překryvů i důvodů, proč bychom měli opustit optiku černobílého hodnocení psychologických metod a začít vnímat pojmy subjektivní a objektivní v komplementárních souvislostech. Koneckonců to věděli i sami zakladatelé psychologie, například slavný americký psycholog J. M. Cattell, když v roce 1904 prohlásil, že mezi introspektivní analýzou a objektivním experimentem není žádný rozpor – naopak, jsou a měly by neustále spolupracovat. Podmínkou je nezapomínat, že součástí vědecké analýzy každého badatele, bez ohledu na jeho teoretickou orientaci a vědeckou příslušnost, je svět subjektivních obsahů. Jak psycholog, tak fyzik či matematik dávají přednost analýze toho, co primárně pozorují, a snaží se přitom pozorované jevy porovnávat, odhalovat mezi nimi kauzální či jiné souvislosti a zákonitosti, předvídat je atd. Rozdíl je v tom, že psycholog klade důraz na vědecké objevování podstaty psychiky jako takové, zatímco fyzik, matematik, astronom, chemik a další odborníci používají psychiku, resp. procesy pozorování, zapamatování, myšlení atd. jako nástroje k objevování a pochopení světa vnějších faktů a událostí.

R. B. MacLeod (1964), profesor Cornellovy univerzity a významný badatel v oblasti psychologické fenomenologie, správně poukazuje na to, že existuje něco jako *tam* ve vztahu ke mně a také něco jako *zde*; oba tyto aspekty subjektivní zkušenosti a poznání tvoří fenomenální svět a jako dimenze pocitu, který nazýváme já, jsou legitimními předměty fenomenologické analýzy. Podobný problém se týká mechanismů internalizace, jako jsou kulturní hodnoty nebo normy, a mechanismů projekce, jako je pocit viny. První mechanismus v psychologii označuje proces směřování něčeho z vnějšího světa do subjektivního nitra, zatímco druhý znamená, že se něco přesunulo opačným směrem, od subjektu k vnějšímu světu. Legitimní otázkou je, jaká je dělicí čára mezi těmito dvěma směry. Je to kůže člověka, jeho mozek, nebo jiná část jeho těla? Určitě ne, protože Da Vinciho dílo, na které se dívám v galerii a které je mimo mě, a např. únava, která otřásá celou mou bytostí zevnitř, mají zřejmě podobný neurofyzilogický obraz. Skutečnost, že první událost je interpretována jako objektivní a druhá jako subjektivní vjem, není důvodem k rozdělení našeho světa na dvě neslučitelné části. Psychologovi, který používá fenomenologii, je také jasné, že o internalizaci nebo projekci nemůžeme mluvit jinak, aniž bychom nejprve prozkoumali fenomenologii subjektivity a objektivity. Aspekty skutečnosti, které označujeme termíny objektivní a subjektivní, jsou v psychice reprezentovány fenomény. Otázkou je, zda si tuto skutečnost uvědomuje pozitivistický psycholog, který vnímá lidský svět v polaritě, aniž by bral v úvahu nejintimnější a nejpůvodnější zdroj poznání, psychiku samotnou.

Při popisu psychologických metod a zejména pro snazší orientaci v dané problematice se budeme podmíněně a s ohledem na velmi častý výskyt uvedeného dělení v literatuře držet dichotomického pojetí objektivních a subjektivních metod. Jedná se

o podmíněné rozhodnutí a výkladovou strategii, které plně respektují výše uvedené výhrady.

1.1 Objektivní metody psychologie

Skupinu objektivních metod v psychologii přednostně představují pozorování, experiment, pozorování v užším slova smyslu, pozorování podporované mechanickými, vizuálními nebo elektronickými přístroji, testování a metoda ústního sdělení (zprávy, anglicky *verbal report*).

Pozorování je základní metodou všech vědních oborů včetně psychologie. Metoda pozorování znamená „pečlivé a podrobné zkoumání předmětu, procesu nebo jiného jevu za účelem shromáždění údajů o něm nebo vyvození závěrů. Psychologická metodologie rozlišuje několik typů pozorování, např. řízené pozorování; naturalistické pozorování atd.“ (VandenBos, 2007, s. 724)

Pozorováním začíná výzkum, popis, systematizace, klasifikace a hledání hlubších základů a zákonitostí zkoumaných fyzikálních a psychických jevů. V tomto smyslu lze souhlasit s tvrzením, že každou vědeckou metodu lze shrnout do jediného slova – pozorování; jediným způsobem, jak pracovat ve vědě, je pozorovat jevy, které jsou předmětem vědy. Pozorování přitom znamená dvě věci: zaměření pozornosti na jev a zaznamenání tohoto jevu; jinými slovy, pozorováním získáváme jasnou a živou zkušenost a tuto zkušenost také popisujeme slovy a schématy (Benjamin, 1997). V nejobecnějším smyslu je pozorování považováno za objektivní vědeckou metodu. Toto označení je spojováno především s používáním metody pozorování v exaktních vědách, ale za určitých podmínek lze o objektivním pozorování hovořit i v psychologii. Obecně je tato metoda v psychologii velmi podobná metodě pozorování ve fyzice.

„Nesmíme zapomínat, že zatímco metoda fyzikálních a psychologických věd je v podstatě stejná, předmět těchto věd je velmi odlišný. Předmětem všech věd je svět lidské zkušenosti, ale aspekt zkušenosti, kterým se zabývá fyzika, se radikálně liší od toho, kterým se zabývá psychologie (...) Protože se všechny vědy zabývají jediným světem lidské zkušenosti, je přirozené, že vědecká metoda, ať už se týká jakéhokoli aspektu zkušenosti, je v podstatě stejná. Na druhou stranu při studiu určitého aspektu zkušenosti je třeba se tohoto aspektu držet a neměnit v průběhu studia svůj úhel pohledu. Proto je výhodné, že máme dva pojmy, introspekci a pozorování, což znamená pozorování z odlišného pohledu psychologie a fyziky. Použití slova introspekce nám neustále připomíná, že pracujeme v psychologii a zkoumáme příslušný aspekt světa zkušenosti.“ (Benjamin, 1997, s. 175–176)

V psychologii se k získání platných vědeckých poznatků o zkoumané zkušenosti používá zvláštní typ pozorování, experiment.

Experiment je speciální psychologický postup, jehož cílem je zjistit povahu vztahu v psychologickém prostoru. Je to typ pozorování „za kontrolovaných podmínek s cílem analyzovat vztahy a vyvodit kauzální závěry mezi pozorovanými proměnnými. Experiment zahrnuje manipulaci s nezávislou proměnnou, měření závislé proměnné a vystavení různých účastníků jedné nebo více zkoumaným podmínkám.“ (VandenBos, 2007, s. 397) V experimentu je také nutný náhodný výběr účastníků a jejich náhodné přiřazení k podmínkám. Psychologický experiment je vědecký postup, který umožňuje přísnou kontrolu a změnu podmínek, opakování postupu a vymezení vztahu mezi pozorovanými jevy. Opakování experimentu zajišťuje jasnost vědeckého poznání, jeho objektivitu a snazší přístup ke konečnému cíli, objevení vědeckých zákonů. Tento cíl sdílí i psychologie, která se po vzoru přírodních věd snaží stát exaktní a objektivní vědou. Než přistoupíme ke stručnému popisu dalších psychologických metod, objasněme si logický status psychologického pojetí objektivního výzkumu.

V psychologické metodologii má pojem „objektivní“ dva základní významy. První význam se vztahuje ke způsobu sběru relevantních dat, tj. k psychologické metodě, druhý význam k platnosti psychologických zjištění. Objektivní pozorování jako metoda slibuje možnost zkoumání vnějších objektů více pozorovateli. Příkladem tohoto typu výzkumu je pozorování chování zvířat behavioristy v experimentálních podmínkách nebo chování příslušníků primitivních kultur antropology v přírodních podmínkách. Použití metody pozorování vede k psychologicky platným a objektivním poznatkům. Je třeba poznamenat, že objektivní pozorování nezaručuje absolutní vědeckou objektivitu v ideálním smyslu. Vzhledem k tomu, že pozorovatelé jsou především lidské bytosti, které sdílejí své vlastní vnímání pozorovaných objektů, je třeba tyto informace považovat za subjektivní. Každý pozorovatel má totiž vlastní soukromou zkušenost a schopnost percepčně registrovat vnější objekty. V tomto případě lze objektivitu pozorování zajistit kolektivní dohodou nebo konsensem nezávislých pozorovatelů o předmětu pozorování. Konsenzu lze dosáhnout také introspekci, která studuje individuální vědomí, např. prožitek modré barvy při vystavení danému podnětu, nebo retrospekci, která umožňuje studovat vrcholné zážitky (např. prožitek tunelu a světla v tzv. stavech blízkých smrti, anglicky *near death experience*). Introspekci budeme věnovat zvláštní pozornost později.

Druhý psychologický význam objektivity, který logicky navazuje na předchozí diskuzi, označuje vědecké poznání oproštěné od veškerého psychologického balastu, který si s sebou badatel nebo pozorovatel přináší. Splnění tohoto požadavku je zvláště důležité pro vědecký status psychologie, která se snaží zbavit přívlastku subjektivní vědy či pseudovědy, a to zejména kvůli podezřením na nedostatečnou platnost a objektivitu psychologických poznatků. Jinými slovy, objektivita psychologických údajů

je podmíněna odstraněním všech subjektivních složek, jako jsou osobní emoce, postoje, očekávání, hodnoty, předsudky, ale i vady vnímání atd. Tato podmínka psychologického poznání je zvláště důležitá pro obhajobu vědecké hodnoty metody introspekce a zejména pro vědecký status fenomenologické metody. Sám Husserl proto trvá na zachování absolutní čistoty fenomenologické analýzy zavedením principu „epoché“ neboli transcendentální redukce přirozeného postoje a předsudků z vědeckého poznání vědomé zkušenosti. V poněkud rigidnější podobě klade podobný metodologický požadavek i Titchener ve své introspektivní analýze psychiky.

Chceme-li zůstat metodologicky objektivní a zejména důslední při posuzování platnosti výsledků pozorování, pak musíme dojít k závěru, že mezi pozorováním vnějších objektů a vnitřní zkušeností není žádný podstatný rozdíl. Z hlediska vědy je důležité zachovat určité podmínky výzkumu bez ohledu na to, zda je předmětem pozorování svět vnějších nebo vnitřních jevů. Je nezbytné, aby zjištění splňovala základní vědecké principy objektivity, adekvátnosti a pravdivosti. Jinými slovy, je důležité, aby výsledek dílčího pozorování souhlasil s existujícím systémem vědeckého poznání, aby poskytoval možnost předvídat budoucí vývoj sledovaného jevu a v neposlední řadě aby poskytoval možnost jeho řízení a uplatnění v praxi (Radonjić, 1968).

Dosud jsme se zabývali obecným rozlišením dvou typů psychologického pozorování: vnějšího a vnitřního. Vnější pozorování se obvykle, i když nesprávně, označuje jako objektivní, zatímco vnitřní pozorování se obecně nazývá introspekce. V následujícím textu stručně představíme hlavní varianty tzv. objektivního, vnějšího pozorování, a to vnější pozorování v užším slova smyslu, pozorování pomocí vnějších pomůcek, testování a ústní sdělení (anglicky *verbal report*).

Pozorování v užším slova smyslu se zaměřuje především na výzkum reakcí a chování zvířat, dětí a dospělých osob. K objektivizaci pozorovaných aspektů chování nebo reakcí se zpravidla nepoužívají žádné pomocné nástroje, a pokud ano, tak pouze zápisník, stopky nebo jiné pomůcky sloužící k přímému záznamu pozorovaných veličin. Varianty tohoto typu pozorování zahrnují experimentální nebo neexperimentální pozorování, které může být kvantitativní nebo kvalitativní. Příkladem vnějšího pozorování v užším slova smyslu je Köhlerův experiment s řešením problémů u šimpanzů, který objasnil úlohu vhledu v kognitivním učení, nebo Thorndikeův experiment s kočkami v kleci, který byl použit k definování psychologického zákona účinku. Tento typ pozorování byl základem mnoha důležitých experimentálních objevů neobehavioristů, ale běžně se používá i ve složitějších výzkumných situacích, jako jsou pozorování v dětské, klinické nebo sociální psychologii.

Pozorování pomocí vnějších přístrojů patří v psychologii k neobjektivnějším metodám, srovnatelným s poznatky v tradičně exaktních vědách, jako je fyzika, chemie, biologie, astronomie a další. Různé přístroje poskytují psychologovi větší citlivost a objektivitu v procesu zkoumání a registrace často skrytých psychických a fyziolo-

gických procesů. Používáním citlivých nástrojů psycholog kompenzuje své vlastní nedokonalé smysly a výsledky měření jsou obvykle k dispozici dalším výzkumníkům, což poskytuje možnost dalšího zkoumání a ověřování. Mezi nástroje, které pomáhají psychologickému pozorování, tradičně patří měření času (reakční doby), videozáznamy pozorovaného chování, měření psychogalvanické kožní odezvy, elektroencefalografie atd. Hodnota těchto objektivních záznamů je pro psychologii nesmírná, protože výrazně zvyšují pozorovací schopnosti výzkumníka a také poskytují poznatky, které ve srovnání s přechodnými psychickými nebo fyzickými procesy představují trvalý záznam dostupný dalším nezávislým výzkumníkům. Tento typ zápisu objektivizuje skryté duševní procesy, nepřístupné bezprostřednímu pohledu psychologa, zejména emoce a hodnocení (psychogalvanický reflex), myšlení (EEG) atd. Jinými slovy, jedná se o významný posun v psychologickém výzkumu a poznání směrem k zajištění požadovaných vnějších záznamů vnitřních psychických procesů. Tyto poznatky navíc nejsou zatíženy subjektivitou výzkumníka, zatímco jejich kvantitativní povaha umožňuje klasifikaci, srovnání a lepší predikci zkoumaných psychických procesů. Přínosem pro psychologii je možnost kombinovat pozorovací zjištění podložená měřicími nástroji se sebepozorovacími nebo introspektivními zjištěními. Například introspekci aktuálního emočního prožívání lze doplnit objektivními zjištěními kožní vodivosti, krevního tlaku, srdeční frekvence a naopak objektivní zjištění hodnot krevního tlaku lze podpořit psychologickým rozměrem v podobě sdělení subjektivního vnímání vnitřního napětí či frustrace subjektu v důsledku neschopnosti vybrat si jeden ze dvou atraktivních cílů (intrapsychický konflikt apetence – apetence) apod.

Testování má v psychologii dlouhou tradici a je jedním z hlavních důkazů objektivizace této disciplíny. Jedná se o empirické zkoumání určitých aspektů psychiky z hlediska objektivního měření dovedností, výkonů, znalostí, osobnosti atd. Technika testování je založena na obecném principu vnějšího podněcování subjektu a následného měření jeho psychiky či tělesných projevů prostřednictvím vyvolaných odpovědí (reakcí, chování, verbálních sdělení atd.). Výsledky psychologických testů poskytují různé možnosti dalšího zpracování a analýzy. Mezi nejdůležitější způsoby využití výsledků testů v psychologii patří: a) možnost hlubší psychometrické analýzy za účelem zjištění individuálních rozdílů a charakteristik jednoho člověka nebo skupiny lidí; b) možnost faktorového výpočtu, pomocí něhož lze odhalit základní strukturu poznávacích a jiných schopností nebo základní osobnostní složení analyzované osobnosti; c) výsledky psychologického testování poskytují možnost vědeckého poznání různých psychických funkcí a procesů, např. individuálního řešení problémů, volby copingové strategie (obraného mechanismu) osobnosti v podmínkách vyvolaného stresu apod. (Radonjić, 1968).

Ústní sdělení (anglicky *verbal report*; *verbal protocol*) je metoda získávání verbálních zpráv o myšlenkách jednotlivců, kteří provádějí určitý soubor výzkumných úkolů.

Účastníci jsou požádáni, aby popsali vše, co vidí, co si myslí, co dělají a co cítí, tak jak se to děje během plnění úkolu. Spíše než zachycení pouhého shrnutí výsledků úkolu poskytuje tato metoda výzkumníkovi vhled do kognitivních procesů zapojených do plnění úkolu a reprezentací, na kterých pracují (VandenBos, 2007).

Termín ústní či verbální komunikace v psychologii na počátku 20. století vyvolal debaty o jeho vědecké relevanci a v souvislosti s jeho používáním i polemiku o obecném statusu psychologie jako objektivní vědy. Zejména behavioristé bojovali proti konstituování psychologie jako disciplíny, jejímž vědeckým programem by bylo studium vědomí. Z pohledu behaviorismu je vědomí každého člověka jeho soukromým světem a jako takové zůstává mimo dosah vědeckého poznání. Analogicky behaviorismus odmítl introspekci jako vědeckou metodu a spolu s ní i strukturalistickou introspektivní psychologii jako exaktní vědu. Behavioristé nicméně připouštějí, že lidskou řeč lze někdy považovat za verbální reakci na určitý podnět a za přísných metodologických podmínek výzkumu ji lze uznat za relevantní zdroj informací pro psychologickou analýzu. Jinými slovy, verbální sdělení subjektu o jeho soukromém prožitku, ačkoli je ze své podstaty subjektivní, může mít pro behavioristu stejný význam jako jakákoli jiná motorická reakce vyvolaná podnětem. Subjekt vysloví slovo „modrá“, „jasnější“ nebo „hlasitější“, což behaviorista považuje za relevantní reakci na daný podnět v souladu s empirickou rovnicí podnět-odpověď (SR), nikoli za pokus subjektu rekonstruovat to, co se právě odehrává v jeho vědomí (Woodworth & Sheehan, 1964). Behavioristu nezajímá myšlenkový proces subjektu, ale pouze kvalita či správnost jeho reakce. Podobný pohled zastává i experimentální psycholog, např. při analýze odpovědi subjektu na jednotlivé položky v testu inteligence nebo při zkoumání jeho paměti a schopnosti reprodukovat určitý počet a pořadí slov, čísel apod. Psychologa zajímá pouze přesnost nebo povaha slovních variací při opakování úkolu.

Metodologická podezíravost behaviorismu vůči metodě verbálního sdělení, zvláště v kontextu neustálých útoků na strukturalistickou introspektivní psychologii, která se o vznik této metody nejvíce zasloužila, se zdá být přehnaná a neoprávněná. Wundt (1922) také poukazuje na to, že bez metod sebepozorování (introspekce) a slovního sdělení jako řízené a cílevědomé analýzy vědomé zkušenosti (německy *Erlebnis*) by neexistovaly empirické poznatky, na jejichž základě se postupně formovala moderní psychologie a její dílčí disciplíny, zejména asociační psychologie a předchůdkyně kognitivní psychologie, psychologie dílčích schopností (německy *Vermögenspsychologie*). Ve skutečnosti používal metodu verbálního sdělování (německy *Selbstbeobachtung*) v rámci experimentálního výzkumu smyslového vnímání, jehož výsledky splňují přísné metodologické požadavky, a podobají se tak výsledkům, které uvádějí například pozorovatelé ve fyzice nebo fyziologii. Wundt přitom „stanovil výslovná kritéria pro jeho použití, včetně požadavku, aby se proměnné podněty v různých experimentech měnily, aby se zjistilo, jak moc tyto změny ovlivňují prožitek subjektu. Zjištění byla

především kvantitativní, na rozdíl od kvalitativních introspektivních objevů E. B. Titchenera, a týkala se převážně smyslových dimenzí, jako je intenzita a trvání“ percepčních jevů (Benjamin, 1997, s. 123).

1.2 Subjektivní metody psychologie

Skupina subjektivních metod slouží především ke zkoumání toho, co bylo předmětem pojetí psychologie jako samostatné vědy na konci 19. století. Jedná se o strukturalistickou a experimentální psychologii W. Wundta, která zkoumala především jevy a procesy vědomí, a to hlavně experimentálním hledáním základních prvků složitých duševních stavů a prožitků. S vymezením předmětu psychologie se ztotožnil i zakladatel americké psychologie W. James (2007, s. 1), který psychologii označil za „vědu o duševním životě a jeho jevech a podmínkách“. Mezi psychické jevy James (2007) řadí pocity, touhy, poznávání, uvažování, rozhodování atd. a podmínkou psychických jevů je systém somatických, fyziologických a neurologických mechanismů a změn. Uvedené subjektivní obsahy jsou natolik specifické, že jejich zkoumání a pochopení vyžaduje adekvátní vědecké postupy, které jednak objasní skrytou podstatu psychiky, jednak zabrání různým zkreslením odhaleného psychologického poznání, zejména ze strany zúčastněného badatele. Souhrnný název těchto psychologických metod je introspekce.

V dosavadní diskuzi jsme se již několikrát dotkli pojmu introspekce. Pojem introspekce obvykle označuje 1. psychologickou metodu, která pozorovateli umožňuje popsat vědomou zkušenost; 2. mentální pokus o přímý vhled do vlastních psychických procesů, zejména vnímání, myšlení, cítění nebo obsahu bezprostřední zkušenosti. Oba tyto významy introspektivní metody jsou plně v souladu s chápáním psychologie jako vědy v pojetí představitelů strukturalistické psychologie, která zkoumá především základní kompozici vědomí psychicky zdravého jedince, vědomí, jež je popsitelné z hlediska pozorované skutečnosti; Titchener (1915, s. 21) navrhuje k tomuto vědeckému účelu využít introspekci: „Metodou psychologie je tedy introspekce nebo sebekontemplace, pohled dovnitř (...) pohled na Já, které je takto podrobeno introspekci, čímž je zároveň do značné míry posuzováno a hodnoceno.“

Z hlediska psychologické metodologie zahrnuje pojem introspekce několik psychologických metod. Povaha jednotlivých metod introspekce je obvykle určena následujícími faktory: konkrétním předmětem výzkumu, charakteristikou výzkumného cíle a také základním teoretickým rámcem, v němž je introspekce používána. Z hlediska předmětu výzkumu volí psycholog určitý typ introspekce např. při zkoumání prahu citlivosti subjektu a jiný typ, když je jeho výzkum zaměřen na zkoumání emočních nebo myšlenkových procesů. Pokud jde o cíl výzkumu, psychologickou analýzu, např. při výzkumu obsahu myšlení, je žádoucí, aby introspekce poskytla popis dílčích forem a obsahů vyskytujících se ve vědomí, zejména myšlenek, slov, záměrů apod.

Pokud jde o zvolenou teorii, strukturalistický psycholog používá takový typ introspekce, který může odhalit základní psychické prvky, např. nejjednodušší čichové vjemy, zatímco tvarový (gestalt) psycholog používá při výzkumu bezprostředního prožívání fenomenologickou analýzu, přesněji řečeno variantu introspekce popisující vědomí jako celek a intencí prožívajícího subjektu.

V psychologické literatuře se setkáváme s různými klasifikacemi dílčích metod introspekce. S. Radonjić (1968) ve své knize *Úvod do psychologie* věnuje podstatnou část psychologické metodologii, přičemž introspekci chápe jako obecný název pro skupinu odlišných psychologických metod, k nimž patří metoda omezeného psychofyzického pozorování, známá též jako metoda imprese nebo dojmu, dále systematická experimentální introspekce a také fenomenologická metoda. Introspekci lze též rozdělit na běžné, každodenní sebezpozorování a sebezpozorování v experimentálních podmínkách. Běžné sebezpozorování spočívá v popisu zážitků, které člověk spontánně získává v každodenním životě, například dojmu, který na nás udělala jiná osoba, film nebo nějaká událost. V tomto případě se sebezpozorování a následný popis zakládají na vybavených vzpomínkách na to, jak byl podnět nebo událost prožíván. Nevýhodou spontánního sebezpozorování je nedostatečná validita informací, které je pozorovatel schopen poskytnout. Na druhou stranu experimentální sebezpozorování splňuje požadavky vědecké metody a na rozdíl od běžného sebezpozorování poskytuje vyšší validitu informací o bezprostřední zkušenosti, přičemž stejný postup mohou použít různí nezávislí pozorovatelé. Výhodami experimentálního sebezpozorování jsou časová úspora, oddělení výzkumníka od subjektu, jehož vědomí je předmětem experimentu, lepší kontrola vnějších podmínek výzkumu a také opakovatelnost postupu, která zajišťuje spolehlivost empirických údajů. Tento typ introspekce stál na konci 19. století u samých základů experimentální psychologie a psychofyziky jako její nejvýznamnější vědecké části.

V následujících řádcích se zaměříme na metody omezeného psychofyzického pozorování a systematické experimentální introspekce. O fenomenologické metodě v psychologii budeme hovořit později v rámci analýzy Husserlovy fenomenologické koncepce, doplněné o úvahy významného fenomenologa H. Spiegelberga. V části Fenomenologie a klasická introspekce se budeme podrobněji zabývat koncepčními, metodologickými a epistemologickými specifiky těchto dvou příbuzných subjektivních metod v psychologii.

Omezené psychofyzické pozorování – metoda imprese (anglicky *the method of impression*) je jednou z prvních empirických metod sběru dat z hlediska etablování psychologie jako nové vědecké disciplíny. Jedná se o typ vědeckého výzkumu bezprostřední zkušenosti, kterým lze kontrolovat a minimalizovat subjektivní působení zkoumaného psychologického jevu nebo procesu.

Počátky vědeckého vývoje psychologie lze charakterizovat jako spory o to, co má být hlavním předmětem teoretického a výzkumného směřování nové disciplíny, ale také o jakou metodu se má vznikající obor při svém zkoumání opírat. Přelom devatenáctého a dvacátého století byl poznamenán zejména zastánci i odpůrci introspektivní metody. Hlavními zastánci introspekce byli představitelé experimentální, strukturalistické a částečně funkcionalistické psychologie, zatímco hlavními odpůrci introspektivního výzkumu psychiky a vědomí byli behavioristé a psychoanalytici. Behavioristé odmítali zaměření psychologie na studium vědomí a zároveň zpochybňovali vědeckou platnost introspektivní metody; psychoanalytici se rovněž nezajímali o výzkum vědomí, soustředili se především na výzkum nevědomí a místo introspekce volili metody pozorování a klinicko-psychologické rekonstrukce postižené osobnosti s využitím odhalených důkazů nevědomé dynamiky traumatických a vytěsněných emocí.

Obecná kritika namířená na tradiční psychologii, která cílila na to, že je pouze introspektivní, a tudíž nevědecká, však nebyla empiricky podložena. Podle R. Woodwortha a M. Sheehana (1964) byla taková obvinění neopodstatněná ze dvou důvodů: zaprvé již existovalo dostatečné množství experimentálních zjištění, jejichž objektivita naznačovala uspokojivou platnost introspekce, a zadruhé ani dřívější „duševní filozofové“ nebyli na introspekci příliš závislí. Woodworth a Sheehan (1964, s. 18–19) k tomuto poslednímu tvrzení dodávají, že intelektuální filozofové „se někdy odvolávali na introspekci svých posluchačů, aby podpořili svá tvrzení, jako tomu bylo ve slavné americké polemice o svobodné vůli. Zatímco Johnathan Edwards nabídl silný logický argument proti svobodné vůli: ‚Nikdy se nic neděje bez příčiny... Vůle je vždy určována nejsilnějším motivem.‘, jeho následovník Henry P. Tappan se snažil zachránit svobodnou vůli slovy: ‚Odvoláváme se přímo na vědomí a v důsledku toho zjišťujeme, že... mezi vůlí a jejím aktem volby nic nestojí.‘“ Výše uvedené tvrzení bychom mohli doplnit postřehem Woodwortha a Sheehana, že introspekce se do psychologie nedostala prostřednictvím filozofie, ale z fyziky a fyziologie. Fyzika používala introspekci ke studiu světla a zvuku, zatímco fyziologie tuto metodu používala ke studiu funkcí smyslových orgánů.

Zároveň „světlo a zvuk nejsou absolutně objektivní fakta, protože světlo není jen záření, ale viditelné záření a zvuk není jen vibrace, ale slyšitelná vibrace. Přesto existuje mnoho vibrací, které nejsou slyšitelné, a mnoho záření, která nejsou viditelná. Nejvhodnějším způsobem, jak určit hranice viditelného spektra, je přiložit k očím pozorovatele světlo různých vlnových délek a požádat ho, aby oznámil, kdy světlo vidí a kdy ne. Od dob Newtona se fyzikové zajímají o tyto subjektivní jevy světla a zvuku. S rychlým rozvojem fyziologie na počátku devatenáctého století začali někteří fyziologové experimentovat s fungováním

smyslových orgánů. Samozřejmým přístupem bylo aplikovat na smyslový orgán vhodný podnět a požádat o zprávu o registrovaném vjemu. Tato metoda získávání introspektivních (nebo subjektivních) údajů se nazývá metodou impresie nebo bezprostředního zážitku. V ruku fyziologů zkoumajících smysly a později experimentálních psychologů přinesla metoda impresie mnoho cenných informací.“ (Woodworth & Sheehan, 1964, s. 19).

Jedním z obecných problémů experimentální psychologie, psychofyziky a zejména introspektivní strukturalistické psychologie je zkoumání základních prvků vědomí a skutečného prožívání subjektu. Psychologický výzkum hmatového vnímání, tedy doteku, poskytuje libovolné množství subjektivních vjemů. Stimulace kožních receptorů vyvolává různé vjemy (pocity, dojmy): velikost, tvar, hmotnost a strukturu předmětů, stejně jako pocity tepla, chladu, vlhkosti nebo sucha, drsných nebo hladkých povrchů, jejich tvrdosti, měkkosti atd. Většina vnímaných vjemů je velmi složitá, zatímco základní vjemy jsou složité podstatně méně. Při experimentálním výzkumu hmatového vnímání pomocí různých podnětů na prostorově omezených částech kůže byla zjištěna specifická schopnost kůže rozlišovat teplo, chlad, bolest a tlak. Jedná se o empirické zjištění základních prvků taktilního (haptického) vnímání. Všechny ostatní hmatové vjemy jsou kombinací čtyř výše uvedených základních prvků. Podobně bylo zkoumáno vnímání chuti a empiricky byly vyčleněny čtyři základní chuťové vjemy: sladká, kyselá, hořká a slaná. Ostatní chutě jsou komplexní vjemy složené z různých kombinací a poměrů základních chuťových kvalit. Kromě toho je vnímání chuti silně ovlivněno dalšími smysly, například čichovými vjemy nebo vnímáním tlaku a teploty z ústní dutiny. Gastronomové často označují jedinečnou kombinaci chutí jako symfonii nebo explozi chutí. Například chuť vychlazeného piva je směsí hořkosti (trpkosti), sladkosti, kyselosti, slanosti, bohatosti (tzv. říz), plnosti, pocitu chladu atd. Komplexní chuť piva doprovází různé čichové vjemy, chmelové, esterové, karamelové, jiné ovocné vůně atd. Pojem směs nebo prolnutí různých vjemů znamená, že navzdory různým vstupním prvkům je celkový dojem jednotný.

Výsledky psychologických experimentů se smysly ukázaly, že výzkum čichu s cílem definovat jeho základní prvky je obtížnější než u jiných smyslových vlastností. Ačkoli bylo do vjemového systému zařazeno velké množství různých pachů, základní vjemové prvky tohoto smyslu dosud nebyly vymezeny, jako je tomu v případě výzkumu hmatového nebo chuťového vnímání. Následně v oblasti zraku a sluchu poskytla metoda impresie jasnější vhled do základních percepčních prvků těchto receptorů.

Zde je třeba zdůraznit, že vědecká hodnota introspektivních zjištění je nepřímou úměrná obtížnosti sebepozorování. Jak již víme, pro Titchenera znamenala introspekce psychologickou analýzu zkušenosti prostřednictvím disciplinovaného pozorování. Výsledkem takové introspekce je rozklad složitých psychických obsahů na jejich ne-

redukovatelné prvky – vjemy, pocity a představy – a také specifikace jejich atributů, zejména kvality, intenzity, rozsahu, trvání a jasnosti. Při pozorování složitějších psychologických obsahů jsou však výsledky introspekce méně jednoznačné. MacLeod (1964, s. 53) tyto potíže s introspekci ilustruje na příkladu analýzy pocitu vlhkosti:

„V laboratoři provádíte pitvu a předtím, než si nasadíte gumové rukavice, si ruce poprášíte mastkem. Na konci pitvy, než si sundáte rukavice, si opláchnete ruce ve studené vodě. Ruce máte přes rukavice mokré. Zážitek je tak přesvědčivý, že jste téměř překvapeni, když později zjistíte, že pudr na vašich rukou je zcela suchý. Cítíte tu vlhkost? Ne, tvrdí Titchener, protože vlhkost lze redukovat na kombinaci elementárních vjemů chladu a tlaku. Můžeme to experimentálně demonstrovat tak, že na povrch kůže nasměrujeme proud vzduchu s konstantním tlakem a proměnlivou teplotou. Když je vzduch studený, pociťujeme vlhkost; s rostoucí teplotou se pocit mění na tlak, pak na suchost, mastnotu a nakonec na bolest. Na druhé straně, když studenti ve Würzburgu, kteří experimentálně zkoumali myšlenkový proces, tvrdili, že objevili obsah myšlenek bez představ, tzv. ‚aha zážitek‘ (německy *AhaErlebnisse*), Titchener jejich objev odmítl coby pouhý důkaz špatné introspekce. Když psycholog, který řešil problémy, prohlásil ‚Aha! Mám to!‘, Titchener trval na tom, že toto zdání je výsledkem řady kinestetických vjemů.“

Titchenerův pokus interpretovat myšlenkovou aktivitu studovanou wurzburskými psychology v termínech jednodušších kognitivních procesů, jako jsou motorické (kinestetické) vjemy, je příkladem redukcionismu introspektivní psychologie, která nedokázala překonat limity svého vlastního elementalistického paradigmatu.

Přes veškerou rozmanitost výzkumného využití metody impresie se její skutečný význam pro psychologii projevil při experimentech se složitějšími psychologickými jevy, jako jsou základní citová nastavení (libost–nelibost), ale i složitější pocity, hodnoty a zejména estetické hodnocení. Volba složitějšího předmětu psychologického výzkumu, která se vyznačovala posunem vědeckého zájmu od zkoumání základních prvků psychiky k analýze povahy komplexnějších psychologických jevů, obsahů a prožitků, vyžadovala zvolení adekvátní výzkumné metody. Touto metodou se nyní stalo systematické sebepozorování. Příkladem je vystavení určité barvě, přičemž pozorovatel má odpovědět, zda se mu barva jeví jako příjemná, nebo nepříjemná. V tomto případě nabývá pozorovatelovo hodnocení zcela jiné kvality než při psychofyzickém experimentu, kdy je dotazován, zda určitý podnět vnímá, či nikoli. Nyní je odpověď složitější a také více „subjektivní“ v tom smyslu, že kromě implicitního potvrzení registrace vystaveného podnětu (barevného paprsku nebo obrázku) obsahuje i emoční segment vypovídající o prožitku libosti či nelibosti. Ještě složitější a „subjektivnější“ je odpověď,

kteřá vyjadřuje hodnotící preferenci, např. která ze dvou vystavených dívčích tváří je hezčí, jako ve slavném Razranově experimentu, který zkoumal vliv etnických stereotypů a předsudků na proces hodnocení vysokoškoláků v USA. Tento typ odpovědi sice nelze označit za správný nebo nesprávný, ale nelze zpochybnit skutečnost, že vypovídá o skutečných pocitech člověka, tj. o uvědomění si vnitřního světa prožitků respondenta. Tímto rozšířením se metoda impresie stává metodou systematického sebepozorování.

Otázkou však zůstává, zda a do jaké míry se metody impresie a introspekce liší od běžného pozorování vnějších jevů. Tato otázka není řečnická, ale zásadní nejen pro psychologickou metodologii a vědu, ale také pro platnost vědeckých poznatků v jiných oborech a v krajním případě pro vědeckou epistemologii obecně. R. Woodworth a M. Sheehan (1964, s. 20) v tomto smyslu píšou, že „je-li metoda dojmu chybná, pak musí být chybná i všechna vědecká pozorování“. Jinak řečeno, metody impresie a introspekce kladou na pozorovatele obecně stejné nároky bez ohledu na to, zda je psychologem, fyzikem, chemikem, lékařem, astronomem atd.

Následující příklad ilustruje toto epistemologické dilema. Předpokládejme, že se odborník uchází o práci chemického technika. Manažer jako vedoucí přijímací komise připraví test – chemické vzorky, které má uchazeč o zaměstnání analyzovat. Po úspěšném absolvování testu uchazeč získá práci na novém pracovišti a pokračuje v analýze podobných chemických vzorků, což je nyní jeho pracovní úkol. Vedoucí pracovník pokračuje v průběžném hodnocení svých zaměstnanců, včetně nově přijatého specialisty. Jaký je rozdíl ve validitě obou hodnocení manažera vzhledem k tomu, že se jedná o hodnocení téže osoby ve stejném kontextu (analýza chemických vzorků)? V obou situacích, testovací i pracovní, tedy manažer jako objektivní pozorovatel vyjadřuje své hodnocení na základě svých vlastních (subjektivních) kritérií. V procesu konkurzu však vystupuje jako psycholog hodnotící odborné kompetence (a nadání) uchazeče o zaměstnání a v procesu zaměstnání vystupuje jako nadřízený odborník, jehož hodnocení je relevantní pro pracovní (chemické) účely.

Systematická experimentální introspekce (anglicky *systematic experimental introspection*) je jednou z nejsložitějších subjektivních metod v psychologii. Pokud má subjekt popsat celkový průběh vědomí a všechny jeho aspekty a obsahy v přesně definovaném kontextu nebo podmínkách výzkumu, pak psycholog používá metodu systematické experimentální introspekce. Subjekt má například za úkol zapamatovat si řadu nesmyslných slov nebo slabik. Tento experiment, který se podobá výzkumu paměti a zapomínání H. Ebbinghause, vyžaduje, aby pokusné osoby popsaly způsob, jakým se naučily dané slovní podněty. Z jejich introspektivního popisu vyplývá, že vůbec nešlo o mechanické či pasivní učení se podnětů, ale že šlo vždy o specifický a individuální přístup či aktivitu pokusných osob. Někteří hledali v nesmyslných slovech určitou logiku či význam, což jim usnadňovalo osvojování slovních podnětů, jiní si

z jednotlivých podnětů vytvářeli širší myšlenkové celky, další subjekty kladly důraz na každý třetí slovní podnět a spolu s ním si pamatovaly další asociované obsahy atd. Bylo zřejmé, že úspěšnost učení a množství zapamatovaného materiálu do značné míry záviselo na těchto subjektivních mnemotechnických aktivitách odhalených introspekci (Woodworth & Sheehan, 1964).

Experimentální systematickou introspekci hojně využívali psychologové tzv. pařížské a würzburgské školy. Francouzský psycholog A. Binet a O. Külpe z německého Würzburgu nezávisle na sobě používali tuto formu introspekce k psychologické analýze komplexních psychických procesů a obsahů, včetně stavů označovaných jako vědomí nebo myšlenky bez konkrétního obsahu (německy *Bewusstheit*, anglicky *imageless thoughts*).

Na počátku 20. století použil A. Binet introspekci při experimentálním výzkumu myšlení. Při tomto experimentu vycházel z tradičních asociačních poznatků, že myšlenkové procesy, ať už jednoduché, nebo složité, probíhají za účasti paměťových obrazů. Subjekty experimentu byly jeho nezletilé dcery, kterým zadával myšlenkové úkoly a žádal je, aby mu sdělily, jak danou situaci vyřešily. Binet je žádal, aby popsaly, jak na řešení přišly, zda se jim něco objevilo ve vědomí, zda to mělo známý tvar, jméno apod. Odpovědi většinou zněly, že myšlenkové řešení určitého problému vzniklo bez přítomnosti jakýchkoli obrázků. Binet tak učinil převratný objev, že myšlenkové procesy obvykle probíhají v idejích (francouzsky *pensées*), které neobsahují žádnou konkretizaci v podobě obrazových reprezentací. Zjistil také, že introspektivní popis myšlenkového procesu nelze nahradit popisem takového kognitivního obsahu, jakým jsou představy. Jinými slovy, obrazotvornost není totéž co myšlení nebo proces myšlení; myšlení jako proces a myšlenky jako obsah jsou něco zcela jiného a mnohem více – něco, co nelze redukovat na obrazové či jiné druhy představ.

Tyto experimenty se systematickou introspekci měly dva hlavní důsledky: byla vyvrácena tradiční teorie o asociativní povaze myšlenkového procesu a také to, že introspekce může poskytnout platné a spolehlivé vědecké poznatky, i když detaily myšlenkového procesu nelze vždy uspokojivě popsat. Přibližně ve stejné době byla v německém Würzburgu založena Wundtovým žákem O. Külpem škola známá jako psychologie myšlení (německy *Denkpsychologie*). Külpe a jeho spolupracovníci kombinovali introspekci s objektivními metodami a zkoumali různé duševní stavy a procesy, zejména volní a řízené asociace, vytváření soudů včetně chápání významu výroků, anekdot, aforismů atd. Přitom zcela potvrdili Binetovy objevy o existenci myšlenek zbavených jakýchkoli představ a zároveň vše doplnili o významné poznatky o existenci nového psychického prvku vyššího řádu, který je rovněž zbaven jakýchkoli smyslů a konkrétních obsahů. Introspektivní popisy nového psychického prvku se zdály být poněkud nepřesné, protože běžný slovník neposkytoval termíny pro popis tohoto typu myšlenek. V popisech obvykle převládaly subjektivní dojmy, které nebyly ani

emocemi, ani vjemy, něčím, co se nedalo jasně vyjádřit ani popsat, něčím, co se vyhýbalo záměrné analýze, ale bylo přítomno ve vědomí, v myšlení, a zároveň něčím, co mělo pro myslícího člověka prožívajícího daný duševní obsah nebo situaci zásadní význam.

Tyto nevědomé, diskrétní obsahy vědomí (anglicky *imageless thoughts*) lze různě klasifikovat podle jemného významu, který těmito kognitivními prvky prostupuje. Külpe zde zdůrazňuje specifické psychické obsahy, jako je vědomí smyslu, „vědomí o...“ chybějícím slově, o odhodlanosti, o determinaci atd. Všichni jsme zažili rychlý tok myšlenek, který W. James popisuje jako přechodový stav (anglicky *transitive states*) vědomí, jenž doprovází vnitřní napětí a nevolnost při snaze vybavit si něčí jméno, název něčeho apod. Tento stav vědomí, který člověk prožívá jako psychický prostor zbavený konkrétních slov, není bez významu a nelze jej již označit za pasivní. Vědomí obvykle ovládne intenzivní vjemová a myšlenková selekce, která „neví“, co a kde hledat, ale „ví“ přesně, co mezi nabízené obsahy či pojmy nepatří. Když vyslovíme nějaké slovo, víme kromě sluchových vjemů také, co toto slovo znamená. Tento význam neexistuje v představách, emocích nebo jiných složkách vědomí, ale je přítomen v podobě implicitní znalosti předmětu, k němuž slovo odkazuje. „Uvědomění si významu“ nastává například tehdy, když neodpovíme správně na otázku a uvědomujeme si přitom vlastní chyby, nebo když s někým mluvíme a slyšíme, jak někdo za námi vyslovuje naše jméno, a zjistíme, že rozhovor, který vedeme, ztratil svůj primární účel. Külpe popírá, že by tento druh poznání mohl být přítomen v emocích, představách nebo slovech, ale že existuje pouze v podobě významného pocitu, že si uvědomujeme, že jsme se dopustili špatného úsudku nebo že přítomný dialog již není příliš důležitý apod. Pro podobné smysluplné prožitky, které v introspektivních zjištěních postrádají konkrétní slovní označení, zavedl termín „vědomí determinace“.

Příkladem je experiment s řízenými asociacemi. Psycholog instruuje subjekt: „Prosím, vyhledejte nadřazený pojem ‚židle‘.“ O několik vteřin později subjekt odpoví „nábytek“ a poté popíše vlastní myšlenkový pochod od okamžiku, kdy uslyšel instrukci, až do okamžiku, kdy najde a vysloví odpověď. Subjekt slovy popisuje vlastní zkušenost: „V okamžiku, kdy jsem uslyšel slovo židle, jsem si představil, že sedím na pohovce v obývacím pokoji. Okamžitě vím, že musím hledat slovo, které je společné pro křeslo a pohovku. Tato myšlenka není vyjádřena slovem ani není reprezentována představou, je to prostě něco, co je přítomno v mém vědomí, co je pochopeno. Nevím proč, ale v jednu chvíli se mi před očima objeví obraz mého psa. Odmítám ho a zároveň cítím napětí, něco jako nutkání a vnitřní příkaz hledat dál. V jednu chvíli se objeví odpověď „stůl“. Víím, že to není to, co hledám, zároveň nevnímám žádnou představu ani emoci, ale odpověď odmítám jako nesprávnou. Nakonec se objeví ta nejsprávnější odpověď „nábytek“ spolu s pocitem uspokojení, že se mi to podařilo. Popsaná událost, která trvala jen několik vteřin, oplývá bohatstvím zkušeností a detailů toku myšlenek,

které nelze získat jinými výzkumnými metodami, zejména ne pomocí tzv. objektivních psychologických metod.

Variantou systematické experimentální introspekce, jež se v podstatě neliší od fenomenologické analýzy v psychologii, je výzkumný postup, který R. Woodworth nazval přímou metodou, jež takto ověřuje platnost hypotézy o existenci myšlenek bez obrazů. „Pro použití přímé metody je nutné zachytit okamžik něčí aktivní myšlenky a sledovat, jaký obsah se v ní nachází. Podle mých zkušeností platí, že čím je myšlení efektivnější, tím spíše objevíme obsah bez obrazů. Použít k tomu pouhou introspekci však není příliš vhodné, proto se jako nezbytné nabízí experimentování. Experimentátor zadá pokusnému subjektu problém, který má vyřešit. Jakmile je dosaženo řešení – nebo dokonce ještě předtím, než je problém vyřešen – experimentátor přeruší další postup subjektu a požádá ho, aby popsal proces hledání a nalezení řešení,“ píše Woodworth (1939, s. 74). Takzvaný přímý výzkum myšlení přinesl psychologii mnoho cenných poznatků. Připomeňme, že tuto metodu používala Zeigarnikovová k experimentům s myšlením a motivací v situacích nedokončených úkolů nebo ji používali také gestaltisté k pozorování neúplných vjemů, optických klamů apod.

Würzburgské experimenty bezpochyby přinesly důležité poznatky v psychologickém výzkumu vědomí. Navíc potvrdily skutečnou hodnotu systematické experimentální introspekce, ale také výhody fenomenologické analýzy zkušenosti, kterou Husserl zavedl i do filozofie. Právě z tohoto důvodu a za účelem hlubšího psychologického poznání složitějších obsahů a procesů vědomí použil Külpe variantu systematické experimentální introspekce – tzv. retrospekci studovaného bezprostředního prožitku. Metoda retrospekce, která je velmi podobná Husserlově fenomenologické metodě, umožňuje provést zpětný popis dílčích částí (sekvencí) pozorovaného vědomí. Hlavní výhodou pro psychologa je možnost zkoumat povahu intencionálních (záměrných) aktů prožívajícího subjektu. Tomuto tématu se budeme více věnovat v kapitole o Husserlově fenomenologické nauce.

1.3 Fenomenologie jako vědní obor a metoda

Jak již bylo dříve zmíněno, sám Radonjić řadí mezi introspektivní metody nejen metodu imprese a systematické experimentální introspekce, ale také fenomenologickou metodu. Proto se nyní v textu přesuneme k fenomenologii samotné, abychom se později dostali k fenomenologické metodě v psychologii, která je klíčovým tématem našeho textu. Časté odkazy na Edmunda Husserla v současných diskuzích o fenomenologii, používání jeho základních pojmů a rozmanitost chápání fenomenologické metody naznačují, že by bylo užitečné seznámit se s původním Husserlovým chápáním fenomenologie.

Fenomenologie je moderní filozofický směr, který založil Edmund Husserl, aby zaměřil vědeckou pozornost na podmínky zkoumání a pochopení pravé skutečnosti člověka. Je to deskriptivní přístup ke skutečnosti, pokus o autentický popis skutečného obsahu zkušenosti nebo probíhajícího prožívání, který pomáhá odhalit povahu jevu, jak se jeví ve zkušenosti. „Pod prožitky v nejširším smyslu rozumíme naprosto vše, co se nachází v proudu prožitků; tedy nejen intencionální prožitky, aktuální a potenciální cogitationes, chápány ve své plné konkrétnosti; nýbrž i libovolné reelné momenty, které lze nalézt v tomto proudu a jeho konkrétních částech.“ (Husserl, 2004, s. 76) Přitom termín „intencionální prožitek“ označuje vědomí probíhajícího záměru, „cogitationes“ je souhrnný název všech kognitivních stavů, např. myšlení, kontemplace, reflexe, meditace atd., zatímco přívlastek „reelné“ vyjadřuje kvalitu subjektivního prožitku momentu teď a tady. V této souvislosti je záměrem fenomenologie proniknout a odhalit podstatu aktuálního vědomí, čímž odmítá objektivistickou jednostrannost pozitivistického empirismu, funkcionalismu, strukturalismu a marxismu. Ve svém přístupu se fenomenologie zaměřuje na popis vnitřní podstaty (essence) jevu namísto toho, aby se zabývala existencí či povahou vnější skutečnosti. (fenomenalismus).

Otázka, co je fenomenologie, může naznačovat, že jde o jeden z různých konceptů moderní filozofie, který se skládá z jasně definované struktury a doktrín, jejichž základní charakteristiky lze poměrně snadno vyjádřit a vysvětlit. Pravdivější však bude, že fenomenologie představuje širší filozofický směr s bohatou diverzifikací myšlenek a proudů, což se v současné vědě projevuje tím, že fenomenologie má pro různé lidi různé významy. V důsledku toho dnes existuje řada existencialistických systémů a doktrín, které se často jeví jako nesourodé, v některých aspektech dokonce protichůdné, ale to, co je nesporně spojuje, je společná fenomenologická metoda a fenomenologická orientace. Přesněji řečeno, v každé jednotlivé disciplíně se fenomenologie objevuje a uplatňuje velmi specifickým způsobem. Na druhou stranu jsou různorodost a časté spory týkající se fenomenologické metody oblíbeným terčem kritiky, která mimo jiné zdůrazňuje její obsahovou nejednotnost či „ideologickou“ nesourodost. Sami fenomenologové či existencialisté si tento stav uvědomují. Známý americký fenomenolog Sigmund Koch (1964, s. 36) uvádí na toto téma příklad s francouzským filozofem Mauricem Merleau-Pontym z 50. let 20. století, který na otázku „Co je fenomenologie?“ barvitě odpověděl: „Je překvapivé, že si tuto otázku klademe půl století po Husserlově prvotním díle. Faktem zůstává, že tato otázka dosud nebyla zodpovězena.“

V širokém a rozmanitém fenomenologickém hnutí je „společným jmenovatelem“ vždy přítomná fenomenologická metoda. Ta však není vždy stejná. Ačkoli základní charakteristiky fenomenologické metody určil Husserl, měnila se a rozvíjela u mnoha dalších autorů, kteří ji používali k řešení různých problémů v různých oblastech. Modifikace a diverzifikace této metody byly vždy provázeny určitým odklonem či nepřesností od původního pojetí a také relativním odklonem od výchozích Husser-

lových principů. Z tohoto důvodu je znalost základních charakteristik originální fenomenologické metody nezbytná pro pochopení toho, co se v jednotlivých fenomenologických postupech jeví jako stejné, a také toho, co je odlišné a v jakém smyslu. Husserl ve svém popisu fenomenologické metody zdůrazňuje poznávací moment, tj. zaměření pozornosti badatele na stavy a prožitky vědomí nebo na bezprostřední zkušenost vědomého subjektu. V původním označení se pozice badatele a držitele obsahu fenomenologické analýzy spojují v jednu osobu. V tomto smyslu Husserl (2004, s. 70–71) poznamenává:

„Já jsem – já, skutečný člověk, reálný objekt jako jiné objekty v přirozeném světě. Provádím cogitationes, ‚akty vědomí‘, v širším i užším smyslu, a tyto akty, jako akty patřící k tomuto lidskému subjektu, jsou událostmi téže přirozené skutečnosti. A stejně tak všechny mé ostatní prožitky, z jejichž proměnlivého proudu velice svérázným způsobem vystupují specifické akty Já, přecházejí do sebe navzájem, spojují se do syntéz, nepřetržitě se modifikují. V nejširším smyslu zahrnuje výraz vědomí (ale méně vhodně) všechny prožitky.“

Jinými slovy, fenomenolog zkoumá konkrétní a bezprostřední zkušenost na vlastní osobě. Později byl tento metodologický princip uvolněn, což vedlo k zařazení dalšího modelu fenomenologického výzkumu – empatického vhledu do obsahu prožitku jiného subjektu, modelu analýzy, která se používá především v klinické psychologii. Na význam fenomenologického zkoumání obsahů vědomí a bezprostředního prožívání upozornil také zakladatel americké psychologie W. James (2007), který ve své definici vědomí rozlišil aktuální, tzv. tranzitivní, stavy mysli, jejichž pravou povahu, jak správně poznamenal, nelze snadno zkoumat introspekci a které se od tzv. klidových stavů vědomí (anglicky *substantive states*) liší dynamikou projevu a bohatostí obsahu.

Fenomenologická analýza je náročný poznávací proces, jehož úspěch je podmíněn důsledným plněním přísných metodologických podmínek. V tomto smyslu Husserl (2004, s. 73) píše:

„Prožitky vědomí budeme brát v celé plnosti jejich konkrétnosti, s níž vystupují ve své konkrétní souvislosti – v proudu prožitků, do kterého se ze své vlastní podstaty spojují. Pak bude evidentní, že každý prožitek tohoto proudu, který může být zasažen reflexivním pohledem, má svou vlastní, intuitivně uchopitelnou podstatu, ‚obsah‘, který lze zkoumat o sobě v jeho osobitosti. Jde nám o to, abychom tento svérázný obsah cogitatio uchopili v jeho čisté osobitosti a obecně jej charakterizovali, tedy za vyloučení všeho, co nespočívá v cogitatio s ohledem na to, čím je sama o sobě. Stejně tak je třeba charakterizovat jednotu

vědomí, kterou čistě vyžaduje vlastní povaha cogitationes a vyžaduje ji tak nutně, že bez této jednoty nemohou být.“

V souladu s tím podává Husserl vlastní definici fenomenologické metody, kterou zakládá na jejích důležitých attributech. Jde o badatelský záměr původního (originárního) vhledu do skutečné povahy jevu či bezprostřední zkušenosti v její prvotní čistotě, jak je dána ve vědomí badatele.

Fenomenologická metoda se podle Husserla nezastavuje pouze u vnímání podstaty, ale, jak již bylo naznačeno, zahrnuje do svého předmětu i studium vztahů mezi podstatami. Fenomenologické poznání čisté podstaty (eidos) je záměrným a individuálním aktem. V průběhu fenomenologického studia je pozornost zaměřena na přesný a vyčerpávající popis určitého jevu, který ovládá vědomí badatele. Hlavní podmínkou výše uvedeného poznávacího procesu je oprostit badatele od již osvojeného a pevně zakotveného vědění o tom, co je vlastním předmětem fenomenologického zkoumání. Jinými slovy, je nutné zaměřit se na prožitky typu *Erlebnis* (česky: bezprostřední, aktuální obsah vědomí) a zároveň vyloučit z fenomenologického poznávání prožitky typu *Erfahrung* (česky: sedimenty předchozích zkušeností, poznatků a dalších konceptů). O rozdílech mezi těmito dvěma významy prožitku bude pojednáno později v souvislosti s MacLeodovým psychologickým pojetím fenomenologické metody.

Experimentální psycholog E. G. Boring (1950) definuje fenomenologii jako popis bezprostřední zkušenosti s co nejmenším vědeckým zkreslením. Předmětem fenomenologického zkoumání je zkušenost vědomého jedince; požadavek co nejmenšího vědeckého zkreslení znamená nutnost odstranit z fenomenologického popisu vědomí veškerý teoretický nebo zkušenostní obsah. Poněkud obsáhlejší definici podává H. Spiegelberg (1994, s. 692), významný americký fenomenolog německého původu, podle něhož je fenomenologická analýza „studiem obecné struktury jevů z hlediska jejich bezprostředně daných složek a vnitřní konfigurace“. Fenomenologická analýza zahrnuje vyloučení různých idejí, myšlenek, emocí či vloh z procesu odhalování povahy zkušenosti. Cílem fenomenologa je proniknout k jádru jevu tak, aby byl schopen co nejpřesněji popsat to, čeho si na něm může intuitivně všimnout. Psychický proces uchopení podstaty jevu přitom Spiegelberg označuje jako intuování (anglicky *intuiting*). Jde o psychické pozorování základních aspektů zkoumaného obsahu vědomí, ale také o analýzu vztahů mezi zkoumaným jevem a jinými jevy. Spiegelberg se nezabývá přesnějším vymezením pojmů struktura, konfigurace, prvky atd. a jeho pojetí fenomenologické metody se tak velmi blíží vymezení introspektivní metody, kterou v rámci strukturalistické psychologie zavedli W. Wundt a E. Titchener.

Různé interpretace fenomenologie a fenomenologické metody se objevují zejména v psychologii. Důvodem nejednotných interpretací je odlišná teoretická a výzkumná orientace psychologa, který fenomenologický přístup ke studiu psychiky používá. A. S. Reber (1995, s. 171) ve *Slovníku psychologie* píše:

[Fenomenologie je] „filozofická doktrína, která postuluje, že jádrem psychologie by mělo být vědecké zkoumání bezprostřední zkušenosti. Předmětem zkoumání fenomenologie jsou události a obsahy, které se člověku jeví v jeho vědomí a zkušenosti. Fenomenologa nezajímá vnější fyzikální realita ani postoje přírodních věd. Fenomenologie nepopírá objektivní realitu událostí, ale odmítá se zaměřit na fyzické události jako takové. Fenomenologa zajímá především způsob, jakým jsou události z objektivního světa vnímány a prožívány, a o skutečné povaze jevů se dozvídá z analýzy vztahu člověka k reálnému světu a jeho reakcí na objektivní události.“

Psycholog P. L. E. Harriman (1946, s. 512) se pokusil sladit rozdíly v psychologickém pojetí fenomenologické metody takto:

„Fenomenologie, věda o jevech, je systematické zkoumání a popis zkušeností bez předpokladů, včetně aktů a obsahů, smyslových představ a odhalených významů. Všechny vědy, včetně psychologie, vycházejí z fenomenologického popisu. Například psychologické studium receptivních procesů by bylo nemožné bez fenomenologického popisu vztahů mezi různými kvalitami vjemů. Takzvané barevné těleso, chuťový čtyřstěn, pachový hranol a tak dále představují úhrn fenomenologického zkoumání. Všechny vědy, včetně psychologie, mají své východisko ve fenomenologickém popisu.“

N. Brody a P. Oppenheim (1966, s. 296) definují předmět a metodu fenomenologického přístupu psychologů k vědomí slovy:

„Fenomenologie usiluje o zkoumání zkušenosti, pokud možno oproštěné od zatížení jakýmkoli předpojatými teoretickými představami o tom, co je zkoumáno. Existuje snaha zkoumat bezprostřední obsahy vědomí, které jsou dány myslí, a nikoli teoretickou konstrukcí nebo interpretací těchto obsahů.“

K výše uvedenému bychom chtěli připojit to, jak R. May (1961, s. 26) definuje fenomenologii pro účely existenciální klinické psychologie a psychoterapie:

„Fenomenologie je snaha přijmout jevy jako dané. Je to disciplinované úsilí očistit svou mysl od předpokladů, které tak často způsobují, že v pacientovi vidíme pouze své vlastní teorie nebo dogmata svých vlastních systémů, a snaha prožívat jevy v jejich plné skutečnosti, jak se nám jeví. Je to postoj otevřenosti a připravenosti naslouchat – aspekty umění naslouchat v psychoterapii, které se obecně považují za samozřejmé a znějí tak snadno, ale jsou nesmírně obtížné.“

Ve fenomenologické analýze May klade důraz na prožívání jevů objevujících se ve zkušenosti pacienta, s nímž přichází do lidského kontaktu, spíše než na pouhé pozorování obsahu jeho vědomí. Zde má na mysli klinickou variantu fenomenologie, známou jako vnější fenomenologie. Nakonec představíme pojetí fenomenologie K. Jasperse (1963, s. 53), který tuto metodu zavádí do současné existencialistické psychopatologie a psychiatrie:

„Fenomenologie je studium, které popisuje subjektivní prožitky pacientů a vše ostatní, co existuje nebo vzniká v oblasti jejich vědomí. Tyto subjektivní údaje o prožitcích jsou v kontrastu s jinými objektivními jevy, získanými metodami testování schopností, pozorováním somatického stavu nebo hodnocením toho, co mohou znamenat projevy, jednání a různé výstupy pacientů.“

Předmětem fenomenologie je tedy, ať už pro výzkumné, nebo praktické účely, vědecké zkoumání jevů. Termín fenomén nejčastěji znamená:

- a) pozorovatelnou událost nebo fyzikální děj,
- b) něco, co lze vnímat smysly (v Platónově filozofii jsou smyslovými obsahy zkušenosti, které jsou, na rozdíl od transcendentní skutečnosti, odhalitelné pouze rozumem; pro I. Kanta jsou fenomény obsahy smyslů, které lze uchopit rozumem. Je to druh poznání dostupný člověku, na rozdíl od noumen neboli věcí samých, které zůstávají mimo vliv a zkušenost člověka),
- c) děj nebo podstata (esence), která vyžaduje vysvětlení. (VandenBos, 2007)

Reberovo psychologické pojetí fenomenologie se nezabývá samotnou fenomenologickou metodou ani klíčovými podmínkami a propozicemi, které se tradičně objevují v Husserlově koncepci, jako je nutnost odstranit (uzavřít) z procesu pozorování bezprostřední zkušenosti předchozí vědění, implicitní teorie, nahromaděné zkušenosti (*Erfahrung*), předsudky nebo jiné subjektivní obsahy. To však neznamená, že některé psychologické školy neusilovaly o metodologickou čistotu při popisu obsahů vědomí, když v popředí trvaly na tzv. uzavorkování subjektivních obsahů apod. Příkladem může být metodologická přísnost v používání introspekce, kterou do experimentální psychologie zavedl E. Titchener a jejímž cílem bylo omezit rušivé vlivy minulých zkušeností a poznatků z procesu sebepozorování a vědeckého popisu subjektivních procesů a stavů. V tomto smyslu Titchener požadoval, aby psychologové absolvovali dlouhodobý výcvik, který by jim pomohl identifikovat chyby podnětů a naučit se správně používat introspektivní metodu.

Psychologický výklad fenomenologické metody obvykle zdůrazňuje počáteční naivitu pozorovatele. Na základě tohoto tvrzení Titchener postuloval, že introspekce (fenomenologický popis) by se měla zaměřit na analýzu prožitků vyskytujících se v každodenní zkušenosti. Takový popis je však možný pouze u naivního, nevědeckého

pozorovatele, který ještě nepřijal zvláštní pozorovací postoj psychologa. S podobným postojem se setkáváme u gestalt psychologů, kteří zdůrazňují potřebu „naivity“ při fenomenologickém popisu. MacLeod tento postoj označil jako „kultivovanou“ nebo „disciplinovanou“ naivitu. MacLeod si byl rovněž vědom obtížnosti udržení nestranného postoje a v tomto smyslu zpochybňoval možnost abstrahovat od předsudků a prekonceptů při fenomenologickém popisu psychiky. Připuštění této možnosti představuje radikální odklon psychologa od hlavního metodologického Husserlova požadavku, který pro fenomenologickou analýzu postuloval „odložení všech dosavadních myšlenkových návyků, překonání a prolomení duchovních bariér, jimiž tyto návyky omezují horizont našeho myšlení... To jsou obtížné požadavky... Pohybovat se svobodně po této nové cestě... naučit se vidět to, co máme před očima, rozeznávat a popisovat to vše... vyžaduje pečlivou a tvrdou práci.“ (Misiak & Sexton, 1966, s. 410)

V této situaci stojí badatel před základní otázkou, který z popsaných konceptů je správný a také co bylo důvodem rozdílných interpretací fenomenologické metody. Bližší pohled na charakteristiku původní Husserlovy fenomenologie nám snad umožní pochopit tento rozpor a důvody současných odchylek, a především nám umožní odpoutat se od nadbytečných metodologických požadavků, kterými dotyčné psychology zatížil Titchener.

2 FENOMENOLOGICKÁ NAUKA E. HUSSERLA

Ve stručném přehledu Husserlova rozsáhlého fenomenologického učení zdůrazníme hlavní aspekty fenomenologie jako filozofické disciplíny a také jako metody, která se podle svého tvůrce má stát univerzální metodou všech věd. Podrobněji se pak zabýváme problematikou fenomenologické redukce a jejími důsledky pro výzkum vědomí a subjektivní zkušenosti v psychologii. Tuto poměrně složitou filozofickou problematiku uzavíráme stručným přehledem Husserlova fenomenologického pojetí podstaty (substance) a hlavních teoretických a výzkumných důsledků tohoto přístupu.

Husserlův počáteční filozofický zájem se zaměřoval na epistemologii a logiku. Zároveň se ostře postavil proti rozšířenému empirismu a psychologismu v oblasti logiky, podle nichž logické zákony představují „sedimentaci“ předchozích zkušeností (ve smyslu *Erfahrung*) nebo jsou jednoduše redukovány na psychologické zákony. Husserl postuloval, že tyto teorie vycházejí spíše z vědeckých předsudků a nepružných způsobů myšlení než z věrohodné analýzy toho, co skutečně je. Proto v popředí jeho filozofie stály požadavky, které vyjádřil v jednoduchých principech: zpět k věcem, zpět ke zkušenosti a zpět k bezprostřednímu a nezaujatému poznání. Předsudky a prekoncepty, kterých se fenomenolog musí zbavit, mohou být různé, např. vědecké teorie, filozofické způsoby myšlení atd. A to není všechno, neboť aby byl fenomenolog schopen dobře popsat svět zkušenosti, co nejbližše pozorovanému obsahu, měl by se také zdržet tzv. naturalistického postoje a s ním spojených existenciálních hypotéz o vnějším původu zkušenosti a jejích objektivních předpokladů. Požadavek tohoto druhu zdrženlivosti nepopírá přítomnost vnějšího světa, ale spíše usiluje o omezení jakýchkoli hypotéz o vlivu objektivních faktorů prostředí na původ a konečný obsah subjektivní zkušenosti. Proto Husserl rozhodně stanovil vědecký úkol fenomenologa, a to zaměřit se výhradně na proces pozorování a přesný popis zkušenosti, jak se bezprostředně jeví. To je podmínkou pro objevení samotné podstaty ve zkušenosti, která nemohla být vnímána přirozeným postojem běžného pozorovatele, a také jedinou cestou k novým a zároveň nejzákladnějším horizontům poznání.

Husserl použil termín *epoché* od antických skeptiků pro označení absence víry a hypotéz. Postuloval, že epoché umožní fenomenologickou či transcendentální redukci přirozeného postoje a často mylných domněnek, které tento postoj obsahuje, z procesu poznávání povahy bezprostřední zkušenosti a jevů v ní zahrnutých. Pojem transcendentální zde označuje zkušenost zbavenou přirozených nebo existenciálních

složek běžného poznání. V souladu s pojetím fenomenologické či transcendentální redukce je třeba zdůraznit, že Husserl nezpochybňoval hypotézy o vnější existenci předmětu a zkušenosti. Faktem je, že tyto aspekty skutečnosti považoval za rušivé či kontaminující pro fenomenologický vhled do povahy zkoumaného jevu. O nutnosti fenomenologické redukce Husserl (2004, s. 103) píše:

„Teď se vyjasňuje, že v protikladu k přirozenému teoretickému postoji, jehož korelát je svět, musí být skutečně možný nový postoj, který navzdory vyřazení tohoto psychofyzického přírodního universa nechává něco zbylého – celé pole absolutního vědomí. Místo toho tedy, abychom naivně žili ve zkušenosti a teoreticky prozkoumávali to zakoušené, transcendentní přírodu, provedeme fenomenologickou redukcí.“

Jinými slovy: místo toho, abychom naivním způsobem vykonávali akty patřící k vědomí konstituujícímu přírodu s jejich transcendentními tezemi a nechali se určovat v nich spočívajícími motivacemi ke stále novým transcendentním tezím, vyřazujeme všechny tyto teze „mimo působnost“, nepodílíme se na nich; zaměřujeme náš uchopující a teoreticky zkoumající pohled na čisté vědomí v jeho absolutní osobitosti. To je tedy tím, co zbylo jako hledané „fenomenologické reziduum“, co zbylo, přestože jsme „vyřadili“ celý svět se všemi věcmi, živými bytostmi, lidmi, nevyjímaje nás samé. Neztratili jsme ve vlastním smyslu nic, ale získali jsme celé absolutní bytí, které v sobě, správně chápáno, skrývá všechny světské transcendence, v sobě je „konstituuje“. Z těchto důvodů se Husserl snaží subjektivní aspekty vnímání ponechat stranou, nepoužívat je a nezasazovat je do poznávacího kontextu, vyloučit je tím, že je „dá do závorky“. Vyloučení předsudků a minulých zkušeností vytváří podmínky pro nástup epoché, zvláštního stavu vědomí, který je obtížně dosažitelný a popsitelný. Fenomenologická redukce přirozeného postoje pozorovatele se tak stává základem Husserlovy metody.

Husserlovo pojednání o přirozeném postoji poskytuje jasnější představu o tom, co znamená fenomenologická redukce.

„Vyzdvihneme ještě jednou to důležité v následujících větách: Nacházím zde stále jsoucí jako svůj protějšek jednu časoprostorovou skutečnost, ke které sám patřím, stejně jako všichni druzí lidé, kteří se v ní nacházejí a jsou k ní stejným způsobem vztaženi. Tuto ‚skutečnost‘, jak říká již slovo samo, nacházím jako zde jsoucí a беру ji tak, jak se mi dává, totiž též jako zde jsoucí. Všechno pochybování a odmítání danosti přirozeného světa nemění nic na generální tézi přirozeného postoje. Tento svět je jako skutečnost stále zde, je nanejvýš v tom či onom ‚jiný‘, než jsem mínil, to či ono z něj je zapotřebí takříkajíc vyškrtnout pod titulem ‚zdání‘, ‚halucinace‘ atp., z něj, který je – ve smyslu generální teze – neustále jsoucím světem. Poznat jej obsažněji, spolehlivěji, v každém

ohledu dokonaleji, než je toho schopna naivní zkušenostní znalost, vyřešit všechny úkoly vědeckého poznání, které se na jeho půdě nabízejí, je cílem věd přirozeného postoje.“ (Husserl, 2004, s. 65)

Jinými slovy, v každodenní zkušenosti a v empirických vědách převládá přirozený postoj, že objekty, které vnímám, existují ve vnějším světě a v čase. Tento svět mě obklopuje, je přede mnou i za mnou, je nekonečný a spojitý. Zároveň existují okolnosti, které určují, že svět vnímám částečně, ale zároveň jsem schopen svá pozorování měnit, rozšiřovat, doplňovat atd. Zároveň vím, že jsem součástí tohoto světa, patřím do něj jako psychofyzická bytost a osoba s vlastní minulostí, identitou a více či méně jasnou projekcí vlastní budoucnosti. To vše ukazuje, že jsem aktivní jedinec, který tento svět vnímá zcela jedinečným způsobem, protože k němu přistupuji z pozice vlastních očekávání, hodnot a hodnocení. Kromě toho jsme často svědky pocitu, že si nejsme jisti, zda svět kolem sebe vnímáme a chápeme správně, ale zároveň nepochybujeme o tom, že existuje. To, co prostupuje naší zkušeností, je víra v objektivní existenci světa.

Na druhé straně výše popsany postoj dominuje přírodním vědám, které tento problém nevnímají a neřeší, ale vycházejí z něj. U filozofů tomu tak ovšem není a často se setkáváme s pokusy o analýzu přirozeného světa a zejména postavení člověka v něm. Příkladem může být R. Descartes, který vystoupil proti přírodovědeckému postoji s ontologickým skepticismem a tvrzením, že člověk je vědomá, sebeuvědomělá a uvažující bytost. Podle jeho slov je maxima *myslím, tedy jsem* „tak pevná a jistá, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filozofie, již jsem hledal“. (Descartes, 1992, s. 38) Tímto pojetím Descartes (1992, s. 43) také odmítá například filozofii sensualismu J. Locka a jeho filozofické paradigma, že „nic není v intelektu, co by napřed nebylo bývalo ve smyslech“. Jinými slovy, poznání spočívá v poznávajícím a sebepoznávajícím vědomí racionálně uvažujícího člověka.

Na základě výše uvedeného vyvstává otázka, jaká je logická a psychologická povaha fenomenologické epoché. Na tuto zásadní, nejen filozofickou otázku odpovídá sám Husserl, který při obhajobě metodologického principu „dávání do závorek“ přirozeného postoje, předchozího poznání a zkušenosti (*Erfahrung*) staví do centra fenomenologického poznání intencionálního pozorovatele.

„Není to změna teze v antitezi, pozice v negaci; není to ani změna v domněnku, tušení, nerozhodnutost, pochybnost (v jakémkoli smyslu toho slova): něco takového nepatří ani do říše naší svobodné libovůle. Je to spíše něco zcela osobitého. Tezi, kterou jsme vykonávali, neopouštíme, neměníme nic na svém přesvědčení, které zůstává samo v sobě takové, jaké je... A přesto projde modifikací – zatímco zůstává v sobě tím, čím je, ‚rušíme její působnost‘, ‚vyřazujeme ji‘, ‚dáváme ji do závorek‘. Je nadále ještě zde, tak jako je uzávorkované v závorce, jako je to vyřazené vně souvislosti působení. Můžeme také říci: teze je prožitkem, ale my ji ‚ne-

využíváme, a to přirozeně nechápeme jako privaci (jako když říkáme o někom v bezvědomí, že nevyužívá tezi); v případě tohoto výrazu se jedná, stejně jako u všech paralelních, spíše o naznačující označení určitého svérázného způsobu vědomí, který přistupuje k původní prosté tezi (ať již je aktuálním, a dokonce predikativním kladením existence, či nikoli) a právě svérázným způsobem mění její hodnotu. Tato změna hodnoty je věci naší dokonalé svobody a je v protikladu ke všem myšlenkovým stanoviskům, která lze této tezi přiřadit a která jsou s ní v jednotě onoho „zároveň“ neslučitelná, stejně jako vůbec v protikladu ke všem stanoviskům ve vlastním smyslu slova.“ (Husserl, 2004, s. 67)

Konkrétní provedení epoché není jednoduché. Odhalení fenomenologického obsahu ve vědomí je velkým problémem, zejména pro začínající fenomenology. Pro ně i pro laiky je obtížné radikálně opustit dosavadní zvyky, zkušenosti a myšlení, které se zdají být známé, přirozené a jednoduché. Na druhé straně se fenomenolog musí bránit všem dogmatům a návykům, které tvoří přirozený postoj každého člověka ke světu. Tím však fenomenologická redukce nekončí. V dalších fázích epoché musí pozorovatel „vzít do závorky“ svou vlastní osobnost a životní historii, své vlastní sociální vztahy, své dosažené postavení ve světě atd. Tento radikální požadavek má zabránit tomu, aby vlastní osobnost jako zkušenostní objekt zasahovala do porozumění vnitřnímu světu. Osobnost tedy musí zůstat mimo fenomenologickou analýzu psychiky. Fenomenologická redukce má kromě vyloučení vlivu osobní či vědecké apercepce badatele za cíl také vyloučit vlivy logiky a myšlení. To je podle Husserla v souladu s povahou fenomenologické metody, která má zůstat deskriptivní a přednostně zkoumat transcendentální vědomí ve vztahu k intuici. Tento aspekt redukce byl později kritizován, zejména neurology a neuropsychology, kvůli nevyhnutelnému vlivu myšlení a konceptualizačních procesů na všechny lidské činnosti. V tomto smyslu N. Brody a P. Oppenheim správně poukazují na to, že vyloučení osobnosti, vědění, myšlení či řeči z fenomenologického procesu je iluzí. Praxe navíc ukazuje, že žádný fenomenolog není schopen z popisu vědomí vyloučit vlastní osobnost, vědění a zejména procesy myšlení a řeči. Podrobněji se touto kritikou budeme zabývat z pohledu amerického fenomenologa H. Spiegelberga. Radikální fenomenologická redukce zahrnuje také úvahy o vyšší moci a božství. Důvodem je snaha připravit podmínky pro vznik univerzální teorie poznání, která by spolu s dalšími redukcemi poskytla základ nejen pro filozofii a psychologii, ale i pro přírodní vědy. Na druhé straně si byl Husserl vědom toho, že princip fenomenologické redukce nelze uplatnit všude. Proto v přírodních vědách připouští možnost relativizace fenomenologické redukce, tj. zachování přirozeného postoje badatele, zejména při zkoumání méně komplexních, konkrétních fyzikálních obsahů a událostí.

V této souvislosti je třeba upřesnit Spiegelbergův postoj k Husserlovu požadavku fenomenologické redukce ve vztahu k jeho vlastnímu pojetí sedmi fází fenomenologické metody, o němž bude podrobněji pojednáno v následující kapitole. Spiegelberg v podstatě nezpochybňuje potřebu studovat zkušenost za účelem vědeckého poznání subjektivního světa v jeho „nejčistší“ podobě, ale nechce tento metodologický cíl idealizovat, včetně badatelových poznávacích schopností. Jeho pojetí fenomenologické redukce respektuje vlivy vnějších a vnitřních předpokladů psychiky, která je předmětem fenomenologické analýzy. Proto Spiegelberg ve svém systému přikládá fenomenologické redukci menší význam než Husserl a klade ji na předposlední místo fenomenologického procesu. Navzdory Husserlovu tvrzení, že fenomenologická redukce je prvním a nejdůležitějším krokem fenomenologické metody, Spiegelberg (1994) obhajuje své vlastní pojetí takto:

- a) Fenomenologická redukce nikdy nebyla společným základem pro všechny, kdo se k fenomenologickému hnutí připojili v jiných ohledech.
- b) Navíc ani ti, kdo potřebu redukce deklarují, ji ne vždy praktikují, alespoň ne explicitně.
- c) Lze tvrdit, že sám Husserl byl schopen provést některé ze svých nejlepších fenomenologických analýz..., aniž by se dovolával použití fenomenologické redukce.
- d) Husserlovi se nikdy nepodařilo jasně a definitivně formulovat význam a funkci fenomenologické redukce, a to ani způsobem, který by ho osobně uspokojoval.

Spiegelberg také shrnuje přínosy fenomenologické redukce a obecně konstatuje, že pozitivní efekt redukce je patrný u všech fenomenologických zjištění, ale také že metodologický požadavek, aby se pozorovatelé zdrželi víry v existenci věcí, může mít negativní důsledky. Doporučuje proto, aby se fenomenolog, který zpočátku ignoruje existenci světa, nakonec k této existenci vrátil, nyní však obohacen o vlastní analýzu zkušenosti. S tímto metodologickým dodatkem souhlasí nejen existencialističtí filozofové, ale i další badatelé světa subjektivních jevů, včetně psychologů.

2.1 Fenomenologická redukce a její důsledky

Pomocí fenomenologické redukce objevil Husserl ve zkušenosti obsahy, které se filozofům a psychologům zdají být zásadní: takzvané čisté já neboli ego a také intencionální akty. Při fenomenologickém studiu tzv. transcendentálního vědomí či zkušenosti je klíčové pochopit psychologický proces vnímání bezprostřední danosti, včetně samotné vědomé zkušenosti. Husserl zpočátku odmítal hovořit o čistém já, které původně považoval za metafyzický konstrukt, později však připustil používání tohoto pojmu pouze v deskriptivním smyslu. Tím odhalil sebeuvědomění ve vědomé zkušenosti a jeho zásadní význam pro samotný proces vnímání. Tvrdil, že vnímání je vždy vnímáním konkrétního vědomého subjektu, stejně jako prožitek slasti je něčí subjektivní

zkušeností. Pokud jde o fenomenologickou redukci, Husserl zjistil, že tento metodologický zásah klade do závorek psychofyzickou stránku člověka, zatímco čisté já zůstává redukcí nedotčeno, protože je jádrem každé individuální zkušenosti.

Jak již bylo řečeno, jedním z ústředních témat Husserlovy fenomenologie je intencionalita, která ve svém základu obsahuje přepracované a doplněné prvky „akční psychologie“ F. Brentana a scholastiky T. Akvinského. Intencionalita nebo záměrnost je klíčovým atributem vědomí, který označuje vztah duševních aktů k cílovým objektům. V psychice vždy dominuje intencionalita a jednání vztahující se k určitému objektu. Zároveň se intencionalita a chování nevyskytují ve fyzických jevech, což odděluje psychiku od fyzického světa, stejně jako psychologii a fyzikální vědu. Podobně smýšlejí i přední představitelé současné psychologie, například K. Lewin, který ve svém topologickém pojetí motivace osobnosti rozlišuje mezi fakty a událostmi. Obě koncepce spadají do oblasti subjektivního prožívání a interpretace životního prostoru. Fakt jako specifický stav nebo potřeba osobnosti (např. aktuální pocit hladu) souvisí s hodnotou dané oblasti životního prostoru (např. dominantní vnímání prodejen rychlého občerstvení), zatímco událost se skládá ze dvou nebo více faktů (např. dítě a míč jsou fakty; kopnutí do míče a následné rozbití okna je událostí). Fenomenologické chápání těchto dynamických kategorií umožňuje psychologii hlubší vhled do subjektivních procesů, a tím i vědecký výklad vnitřních příčin současných i budoucích lidských stavů a činností.

Rozlišení předmětu fenomenologického pozorování na akty a objekty vědomí nezůstalo v psychologii bez povšimnutí, zejména na počátku dvacátého století, kdy se tato nová vědecká disciplína institucionalizovala. Právě Husserlova fenomenologická metoda ve své původní podobě našla své spojení mezi psychology würzburgské školy, kteří experimentálně studovali obsahy a procesy vědomé zkušenosti. Jak již bylo zmíněno v diskuzi o systematické experimentální introspekci, Külpe na tomto základě používal při svém výzkumu vědomí dva typy introspekce: sebepozorování a retrospekci. Sebeopozorování se prakticky řídí obecnými principy fenomenologické metody a jeho cílem je bezprostřední sonda do obsahu vědomí; retrospekce je variantou fenomenologické metody, přesněji řečeno nepřímou introspekci, která poskytuje vědecký popis intencionální aktivity a funkce vědomí. Zde je patrný Husserlův vliv na vymezení předmětu experimentální psychologie pro zkoumání intencionálních aspektů vědomí a vůle, které se záviděníhodným úspěchem prováděli würzburgští psychologové. V kontextu fenomenologického pojetí vůle, které vychází ze Schopenhauerova voluntarismu, vidí Külpe tuto intencionální a ve své podstatě svobodnou vlastnost (vůli) jako „fenomén (předmět zkušenosti), který je vetkán do nedotknutelné sítě příčin a následků“. (Külpe, Pillsbury, & Titchener, 1897, s. 155) Tyto příčiny však nejsou vnějšího původu, ale vycházejí z určité psychofyzické konstelace a vědomého rozhodnutí

člověka. Külpe se zároveň jasně ohrazuje proti jakémukoli pokusu ztotožnit svobodu s indeterminismem.

„To, že každý člověk je vykonavatelem svých vlastních činů a že za předpokladu normální konstituce má na vykonání činu mnohem větší podíl než náhodné vnější okolnosti, je pravda, kterou můžeme odvodit, aniž bychom potřebovali další vysvětlení nebo potvrzení (...) Svoboda (...) není svobodou nedeterminovanosti, ale nezávislosti na vnějším činiteli určujícím jednání a mysl.“ (Külpe et al., 1897, s. 160)

Zde je třeba blíže vysvětlit pojmy voluntarismus a vůle, zejména v kontextu psychologického a fenomenologického výkladu dynamiky osobnosti. Voluntarismus je filozofický směr inspirovaný Aristotelovým triarchickým rozkladem duševních schopností na rozum, paměť a vůli, který zdůrazňuje význam vůle zejména v etickém rozhodování člověka. Jinými slovy, voluntarismus postuluje, že člověk činí nezávislá rozhodnutí ohledně dobra a zla na základě vlastní svobodné vůle, která je často v rozporu s jeho rozumem nebo zkušeností (pamětí). Vůle je pak dynamický konstrukt, který filozofie chápe jako „duchovní schopnost člověka potvrzovat duchovně poznané hodnoty nebo o ně usilovat. Jejím charakteristickým předmětem je (...) bytí jak hodnota, ale zprostředkované zvláštním druhem lidského poznání a rozvažování (...) Vůle má neomezenou oblast předmětů a může směřovat na všechno, co se nějak jeví jako dobré“. (Brugger, 1994, s. 482) Na rozdíl od eticko-axiologického pojetí filozofie zdůrazňuje psychologie intelektuální a interakční povahu vůle, přesněji „kapacitu nebo dovednost, díky níž je člověk schopen se rozhodovat a určovat své vlastní chování navzdory vnějším vlivům“. (VandenBos, 2007, s. 1157) Na tomto místě nelze přehlédnout psychologický koncept vůle, jehož prostřednictvím J. Piaget interpretoval vývoj individuální morálky v kontextu kognitivního a emocionálního zrání člověka. Ve svém širším pohledu na vývoj morálky Piaget (1970) objevuje základní souvislost mezi vůlí, inteligencí a morálním uvažováním, kterou formuluje následovně: Pokud je morálka chápána jako logika mezi hodnotami a logika jako druh morálky myšlení, pak lze vůli považovat za afektivní ekvivalent intelligence, který slouží k realizaci autonomní morálky. Jinak, kromě výše uvedené definice Külpeho a jím realizovaného fenomenologického výzkumu vůle, se voluntarismus v psychologii objevuje v různých podobách téměř u všech fenomenologicky laděných psychologů, zejména u představitelů humanistické a existenciální axiologie.

Jak již bylo zmíněno v kapitole o metodách v psychologii, hlavním fenomenologickým objevem Külpeho a dalších psychologů würzburgské školy je specifický typ vědomí bez konkrétního obsahu nebo představ (anglicky *imageless thoughts*). Experimenty ukázaly, že mentální soubory (anglicky *mental sets*) se v myšlení vytvářejí ještě předtím, než se pozorovateli objeví samotný problém. Jinak pojem apriorních mentálních soustav souvisí s Brentanovou psychologií aktu, kterou würzburští psycho-

logové přijali od Husserla (Leahey, 1987). Ideje tedy nejsou pasivními reprezentacemi skutečnosti, ale především produkty mentální aktivity zaměřené na určitý cíl, obsah nebo předmět. Experimenty také potvrdily očekávání wüzburgských psychologů, že intencionalita je podstatou myšlení, jeho základní charakteristikou, neboť vždy k něčemu odkazuje a na něco zaměřuje vědomý subjekt. V kontextu historického vývoje experimentální psychologie znamenaly objevy o intencionální povaze myšlení a existenci myšlenek bez představ konec Külpeho spolupráce s Wundtem a Titchenerem, jejichž introspektivní výzkumy vědomí se zaměřovaly pouze na vjemy a pocity.

Vraťme se nyní znovu k Husserlově nauce o intencionalitě a podívejme se blíže na funkce intencionálních aktů ve zkušenosti, které Husserl objevil prostřednictvím fenomenologické analýzy. Představme si, že vnímáme tvář pohybující se osoby XY z různých stran, zepředu, z profilu, en face, zezadu atd. V každém okamžiku vnímáme pouze jeden konkrétní „vzhled obličeje“, což nám umožňuje blíže se seznámit s hlavními charakteristikami či funkcemi intencionální činnosti pozorovatele, jak je shrnul H. Spiegelberg. Podle Spiegelberga (1994) záměr (intence):

- a) Objektivizuje, což znamená, že odkazuje na informace, které jsou integrální součástí proudu vědomí (*reell*) ve vztahu k „intencionálním objektům“. Záměrné objekty jsou nám obvykle dány prostřednictvím smyslových dat (německy *Empfindungen*), která Husserl později označuje termínem hyletická vrstva (německy *hyletisch*). Jednou z funkcí intencionality je spojit tato data s objektem, který není součástí aktu, ale je vůči němu transcendentní. Husserl tedy chápe intencionalitu jako komplexní strukturu, v níž se data objevují jako základ, který je integrován do celkového objektu, například prožitá vizuální (smyslová) data odkazují k osobě XY. Identita tohoto objektu je vyjádřena různými způsoby interpretace (podle Husserla intencionálními kvalitami), jako je vnímání, myšlení, pochybování atd.
- b) Identifikuje a označuje další krok při objektivizaci záměrů. Záměr umožňuje přiřadit ke stejnému objektu různé po sobě jdoucí údaje. Bez těchto identifikačních procesů by neexistovalo nic jiného než proud podobných, ale nikdy ne stejných vjemů. Záměr jako funkce umožňuje sjednotit různé aspekty, perspektivy a fáze objektu k témuž referenčnímu objektu. Ve výše uvedeném příkladu to znamená, že různé po sobě jdoucí vjemy odkazují na tentýž objekt, kterým je tvář osoby XY.
- c) Sjednocuje, což znamená, že různé vjemy stejného předmětu se spojují v jeden celek. Přední vzhled obličeje splývá s profilem, zadní částí hlavy atd. Tato sjednocující funkce umožňuje vytvářet legitimní očekávání o celkovém vzhledu pozorovaného objektu a jasně vytyčuje to, co je objektivně dáno.
- d) Konstituuje (tvoří) objekty. Teprve po logických výzkumech (německy *logische Untersuchungen*) přisoudil Husserl intencím funkci konstituování intencionálního objektu. Stává se tak „dosažením“ (německy *Leistung*) intencionálních aktů. Inten-

cionální předmět tedy již není pojímán jako již existující skutečnost, k níž intencionalní akt odkazuje jako k danému, ale jako něco, co má svůj původ v aktu. Tuto základní funkci intencionality lze odhalit pouze metodou, kterou Husserl nazývá intencionalní analýza. Intencionalní tvorba objektů znamená, že předměty zkušenosti jsou produktem intencionalní činnosti a jejich původ je subjektivní.

Z výše uvedeného vyplývají dvě zásadní otázky, kterými se Spiegelberg již zabýval. Za prvé, není zcela jasné, zda je současný popis intencionality platný ve zkoumané zkušenosti. Další související otázkou je relevance fenomenologického výkladu intencionality, zejména pokud jde o vysvětlení identifikační a integrační funkce záměrných činů. Faktem zůstává, že ne všichni fenomenologové přijali Husserlovo vymezení výše zmíněných funkcí intencionality, k němuž dospěl fenomenologickou redukcí zkoumané zkušenosti a které se shoduje s Kantovou analýzou zkušenosti, „v níž intelekt (německy *Verstand*) pomocí svých kategorií syntetizuje smyslové údaje dodané vnímáním (německy *Anschauung*), a tak konstituuje identické objekty v proudu našich vjemů“. (Spiegelberg, 1994, s. 110) Zde se Spiegelberg domnívá, že Husserl tak překročil úroveň fenomenologického uvažování, zejména pokud jde o vymezení konstitutivní funkce intencionality.

2.2 Fenomenologický výklad podstaty

Dalším důležitým tématem diskuze je Husserlova fenomenologická interpretace vnímání podstaty (německy *Wesensschau*). Tento aspekt Husserlova učení nebyl vždy dobře přijímán. Četní odpůrci fenomenologie, včetně psychologů Brentana, K. Stumpfa a předních představitelů gestalt psychologie, kritizovali Husserlovo pojetí vnímání podstaty. Je zcela zřejmé, že Husserl se při koncipování vlastního pojetí inspiroval samotným Platónem, o čemž svědčí i termín „eidos“, který od Platóna převzal pro označení podstaty. Analogické k označení eidos jsou přívlastky eidetická věda, eidetická redukce a další fenomenologické termíny. Eidetická věda přitom směřuje k odhalení obecné podstaty a jako „čistá věda“ zahrnuje „čistou logiku, čistou matematiku, čistou nauku o čase, prostoru, pohybu atd.“. (Husserl, 2004, s. 30) Podle Husserla jsou objevy eidetických věd nadčasové a nezávislé na empirických faktech nebo subjektivní interpretaci člověka. Příkladem je logika, která nezkoumá myšlenkové procesy v individuálním úsudku „dvakrát dva se rovná čtyři“, ale samotnou povahu takového výroku. Jinými slovy, uvedený výrok platí v logice bez ohledu na to, zda o něm člověk přemýšlí, či nikoli. Podstata (essence) je ideál, který se liší od světa reálných objektů a vztahů. Essence neexistuje, ale je platná.

Fenomenologická analýza podstaty nabízí originální řešení psychologického základu logických pojmů, univerzálních postojů a myšlení vůbec. Shoduje se také s experimentálními poznatky würzburgských psychologů, jak dokládá analýza všeobecně

platného výroku, že „součet úhlů v trojúhelníku je 180 stupňů“. Pojem „trojúhelník“ se přitom vztahuje na všechny možné trojúhelníky, což psychologovi poskytuje příležitost ptát se po původu a povaze obecných kategorií ve vědomí a odpovědět na otázku, zda jsou obecné ideje pouhými představami, kombinací hlásek daného pojmu, nebo něčím kvalitativně vyšším a odlišným od uvedených prvků vědomí. Výzkum ukázal, že význam konkrétního slova je pro myslícího člověka důležitější než souhrn a kombinace hlásek, které tvoří slovní „trojúhelník“. V tomto smyslu se experimentální psycholog ptá, jaký je psychologický základ obecných pojmů a postojů. Podle klasické psychologie a filozofie jsou to pocity, vjemy a další elementární obsahy vědomí a jejich mentální reprezentace, zejména představy a emoce. Podle würzburgských psychologů tyto empirické poznatky, o které se opírali především Wundt a Titchener, nepřispěly ke studiu a objevování podstaty myšlenek a obecných postojů vyskytujících se ve vědomí, což také doložili novými objevy prostřednictvím experimentálního sebepozorování.

Podobně přistupoval ke studiu podstaty i Husserl, když fenomenologickou metodou zjistil, že zkušenost daného předmětu se skládá ze smyslových údajů, které nazval hyletickou vrstvou, ale také z určitého nezprostředkovaného mentálního vhledu do podstaty předmětu, který nazval eidos. V tomto konkrétním případě člověk vnímá nejen tvar trojúhelníku, ale také jeho podstatu. Vnímání podstaty trojúhelníku znamená mít bezprostřední poznání objektu, jehož základní charakteristikou jsou tři strany tvořící tři úhly, jejich součet je 180 stupňů atd. Vnímání objektu a jeho podstaty však není totéž. V procesu uchopování podstaty je pozorovaný trojúhelník pouze ilustrací, něčím jako zvláštním příkladem podstaty, která je obecně platná pro různé typy trojúhelníků. Jinými slovy, ačkoli je spojena s určitým vjemem, podstata je něco jiného než smyslové vnímání, jak experimentálně prokázali mimo jiné würzburgští psychologové objevem myšlenek bez obrazu nebo bez představ. Myšlenky bez představ jsou v podstatě totéž co Husserlovy esence, Bühlerovy čisté myšlenky nebo Jamesovy tranzitivní stavy vědomí. Esence je zkušenost v nejčistší podobě, *sui generis* vnímaného obsahu. Podle Husserla (2004, s. 25) je „podstata (eidos) předmětem nového druhu. Jako je v individuálním či zakoušejícím názoru dán individuální předmět, tak je v názoru podstaty dána čistá podstata.“. Fenomenologický proces je však komplexní a spočívá v uchopení smyslových a podstatných aspektů vnímaného obsahu, přičemž poznání podstaty je ohniskem fenomenologického vhledu. Řečeno Husserlovými slovy (2004, s. 180–181): „proud fenomenologického bytí má látkovou a noetickou vrstvu. Fenomenologické úvahy a analýzy, které se zaměřují speciálně na to, co je látkové, můžeme nazývat hyleticko-fenomenologickými a úvahy, které se na druhé straně vztahují k noetickým momentům, můžeme nazývat noeticko-fenomenologickými. Nesrovnatelně důležitější a bohatší analýzy se nacházejí na straně noetična.“

Termín noetický ve fenomenologii označuje stav poznání nebo paměti, kdy si uvědomujeme poznávanou nebo vzpomínanou věc, ale nikoli vlastní zkušenost ve vztahu

k této věci. Tento pojem se poprvé objevuje v souvislosti s Aristotelovým rozdělením psychiky na vegetativní, animální a racionální sféru a znamená rozumové poznávání a uvažování. V tomto antickém pojetí struktury duševna Aristoteles (1995, s. 51) postuluje psychiku jako „první skutečnost přírodního těla, která má život v možnosti“. Vegetativní (vyživující) duše je přitom charakteristická pro rostlinný svět a jejím účelem je zajišťovat obživu, která je podmínkou přežití. Vyšší formou psychiky je animální (cítící) duše, která je společná zvířatům. Hlavním posláním živočišné duše je rozmnožování druhu. Nejvyšší formou psychiky je rozumová (noetická) duše a ta se vyskytuje pouze u lidí. Rozum poskytuje optimální podmínky a cestu pro lidský růst, který Aristotelés chápe jako celoživotní proces. Kromě rozumové duše má člověk ještě duši vegetativní a také duši živočišnou. U člověka však vegetativní a živočišnou duši spojuje vyšší rozumový princip (*nous*), který ho zásadně odlišuje od světa rostlin a zvířat.

V dosavadní diskuzi jsme často poukazovali na jistou synchronicitu v aktivitách a objevech Husserla a psychologů würzburgské školy. Pro přehlednost je třeba zdůraznit, že historicky se würzburští psychologové blíže seznámili s Husserlovým dílem až poté, co byly jejich základní psychologické koncepce z velké části formulovány. Nechybělo uznání podobnosti obou nauk, stejně jako pochvala Husserlovy analýzy od dalšího významného psychologa A. Messera, který se „jako první z würzburgské školy zmínil o Husserlovi pouze jednou, a to velmi příznivě“ (Boring, 1950, s. 408). Na druhé straně a ve stejném časovém rámci objev nového psychologického prvku čistých myšlenek (anglicky *pure thoughts*) vážně ohrozil základní schéma klasické wundtovské a titchenerovské psychologie. To podle očekávání vyvolalo ostrou kritiku Wundta a Titchenera, kteří, jak známo, očistili systematickou introspekci od nezjevných obsahů, významů a smyslů. Připomeňme, že odstraněním významů zůstal (sebe)pozorovatel pouhým popisovačem smyslových prvků vědomí, což souhlasilo s Titchenerovým základním cílem rozložit komplexní jevy vědomí na jejich konstitutivní prvky a jejich následnou psychologickou analýzu. Závěry würzburgské školy naopak později nezávisle potvrdila gestalt psychologie, která díky Köhlerovi zařadila psychologické zkoumání podstaty mezi základy fenomenologického popisu bezprostřední zkušenosti. Tím byla vytvořena společná vědecká platforma mezi fenomenologickou psychologií a Husserlovou fenomenologickou filozofií. Obě disciplíny zdůrazňovaly, že v každé zkušenosti existují jak smyslové objekty, tak jejich podstata.

Pro jasnější představu o fenomenologickém pojetí povahy obsahu zkušenosti je třeba blíže vymezit některé základní pojmy z vědeckého programu fenomenologické a introspektivní psychologie. Klasický introspekcionismus a filozofický pozitivismus hovořily o bezprostřední danosti, původních obsazích zkušenosti, základních prvcích, reálných smyslových datech atd. Tyto základní prvky však byly považovány za výlučně percepční, smyslové jevy. Proti tomuto chápání stojí fenomenologické chápání, které rovněž hovoří o bezprostřední (původní) danosti (německy *originär*; anglicky

first-hand). Jaký je tedy rozdíl mezi těmito dvěma pojetími? Nepochybně v přesvědčení fenomenologů, že bezprostřední danost obsahuje především podstatu (essence), a nikoli pouze dílčí smyslová fakta. Bezprostřední zkušenost artikuluje smyslový materiál prodchnutý smyslem, významem. Pokud z kategorie bezprostřední danost odstraníme význam, pak se názory introspekcionistů (a také pozitivistů) a fenomenologů do značné míry překrývají. Sám Husserl se podle Spiegelberga (1994, s. 115) vyjadřuje podobně, když říká: „Pokud pozitivismus neznamená nic jiného než založení všech věd dle toho, co je ‚pozitivní‘, aniž by se držel jakýchkoli předsudků, tedy založením na tom, co je dáno z první ruky, pak jsme všichni skutečnými pozitivisty.“ K tomu všemu je třeba zmínit doplňující poznámku Spiegelberga, který zdůrazňuje jistou míru nekonistence a neurčitosti napříč fenomenologickým vymezením pojmu „bezprostřední danost“. Problém spočívá v tom, že „ani fenomenologie stále jasně nerozlišuje mezi 1. daností předmětu jako celku; 2. stranami předmětu, které stojí před tváří subjektu; 3. perspektivními aspekty, které tyto strany prezentují z různých pozic (frontální, laterální, proximální nebo distanční); a 4. smyslovými údaji (Husserlova hyletická vrstva), které mohou z celkového vjemu extrahovat pouze zvláštní odhalující operace“. (Spiegelberg, 1994, s. 116) Podle Spiegelberga jsou tyto nezodpovězené otázky příčinou mnoha rozmanitých přístupů a interpretací fenomenologické metody, které stále existují mezi jejími stoupenci v současné filozofii a psychologii.

Spiegelberg používá pro fenomenologické uchopení podstaty termín intuování, který spíše naznačuje „zkušenost s podstatou“ (německy *Wesenserkenntnis*). Důležitější než pojmová specifikace podstaty je však rozdíl mezi kategoriemi vnímání podstaty a vnímání vztahu mezi podstatami (německy *Wesenszusammenhänge*). Důvodem je, jak již bylo zmíněno, že fenomenologie se nespokojuje pouze s popisem konkrétních jevů zkušenosti a bezprostředně vnímané podstaty, ale především s popisem vnímaného vztahu mezi podstatami.

2.3 Princip všech principů

Základní charakteristikou fenomenologické metody, na níž se shodují různí představitelé fenomenologického hnutí, je prioritní zájem o výzkum a popis zkušeností. Podle Husserla je to princip všech principů, jehož podstatou je absolutní důvěra v obsah bezprostřední zkušenosti. Vše, co je ve zkušenosti bezprostředně dáno, vše, co je z první ruky, původní (německy *originär*), je třeba přijmout tak, jak je to dáno. Husserl si byl vědom toho, že vědomá zkušenost je pravidelně nasycena nevědomými obsahy, fantaziemi a dalšími mentálními prvky, které mohou fenomenologickou analýzu výrazně ovlivnit. To však nepopírá možnost fenomenologického vhledu do již přítomné podstaty subjektivních jevů, protože „mé vcítění a mé vědomí vůbec je dáno originárně a absolutně, nejen po stránce esence, nýbrž po stránce existence. Tato význačná situa-

ce platí pouze pro Já a proud prožitků ve vztahu k sobě samému, pouze zde existuje právě něco takového jako imanentní vjem a existovat musí.“ (Husserl, 2004, s. 25) Jinými slovy, Husserl postuluje, že se nemáme nechat zlákat žádnými předsudky, slovními rozpory a čímkoli na celém světě, dokonce ani ve jménu „exaktní vědy“, ale uznat věrohodnost toho, co je jasně vidět, toho, co představuje „originál“, toho, co předchází všem teoriím, nebo toho, co stanoví konečné normy (Spiegelberg, 1994).

Husserlovo pojetí absolutního bytí vědomí není metafyzické, ale především epistemologické. Rozlišuje vnímání na imanentní, jehož předmětem je pozorování přítomných obsahů ve vědomí, a transcendentní, které směřuje k pozorování vnějších objektů. Imanentní vnímání považuje za pravdivé na základě toho, že vědomá registrace zkušenosti je založena na inherentní pravdivosti vědomé zkušenosti. Imanentní vnímání je vždy takové, jaké je zakoušeno, např. moje bolest je vždy taková, jaká mě bolí; je to jediná a pravdivá danost. Naproti tomu transcendentní vnímání může být pravdivé jen relativně, a to kvůli mnoha percepčním chybám a interpretačním neshodám mezi různými pozorovateli. Příkladem jsou interpretační rozdíly různých svědků vypovídajících o téže události v soudní síni apod. Fenomenologické analýze vědomé zkušenosti dominuje hledání úplného věrohodného popisu. Zároveň chybí zájem o to, zda existuje a jaký je vztah mezi subjektivním vědomím a vnější realitou. Zkušenost je vždy skutečná a pravdivá, je přesně taková, jak se nám jeví. Jinými slovy, mohu pochybovat o svých vlastních pocitech vůči někomu, ale nemohu nevěřit svému prožitku pochybnosti.

V experimentálním fenomenologickém výzkumu psycholog kontroluje vnější podněty a vztahuje je k popisu zkušenosti prožívajícího subjektu. Subjekt v psychologickém výzkumu se nezajímá o vnější podněty, ale výhradně o svou vlastní zkušenost. Autentický popis zkušenosti subjektu se musí vyhnout chybám podnětů a vnímání, které Titchener kdysi správně označil jako „chyby podnětů“. To je klíčový princip fenomenologického a psychologického popisu zkušenosti. Na druhé straně se v tomto bodě liší interpretace shodných obsahů ve vlastním vědomí mezi psychologem (fenomenologem) a fyzikem. Při pozorování červeného objektu vysloví psycholog i fyzik stejnou větu: „Vidím červenou barvu.“ Jejich přístup k téže zkušenosti se však liší. Psycholog ve své výpovědi zdůrazňuje proces vnímání dojmu (imprese), přesněji vidění červené barvy, zatímco fyzik zdůrazňuje spektrální (červené) vlastnosti pozorovaného objektu. Ačkoli se obě pozice liší v hodnocení obsahu pozorování mezi psychologem a fyzikem, oba výroky jsou stejné z hlediska objektivit či věrohodnosti obsahu. Tuto metodologickou skutečnost je třeba mít na paměti, zejména když behaviorista jako zastánce metodologické čistoty a exaktnosti v psychologii zpochybňuje vědeckost fenomenologické či introspektivní psychologie a jejích metod. R. Woodworth měl zřejmě pravdu, když tvrdil, že dojem (zážitek, zkušenost) zachycený fenomenologickou či introspektivní metodou se zásadně neliší od metody pozorování, kterou používají představitelé exaktních věd.

3 FENOMENOLOGICKÁ METODA V POJETÍ H. SPIEGELBERGA

V dosavadním výkladu byly popsány základy Husserlovy fenomenologie a nastíněn vývoj některých aspektů tohoto učení. Jako každá významná doktrína se i Husserlova fenomenologie postupně vyvíjela a zdokonalovala své základní principy. Nejvýznamnější příspěvek k modernímu vývoji Husserlovy fenomenologické metody přinesl nizozemský filozof H. Spiegelberg ve svém rozsáhlém díle *Fenomenologické hnutí*.

Hlavním přínosem Spiegelbergova pojednání o Husserlově fenomenologické metodě je vymezení typického jádra a popis sedmi fází či stadií metody. Základní charakteristikou fenomenologické metody je to, co spojuje všechny různé situace, v nichž se uplatňuje nebo potenciálně může uplatnit. Je to vědomý záměr uchopit podstatu věcí tak, jak jsou, v jejich nezkreslené, původní podobě, v souladu s Husserlovým principem návratu k „věcem samým“. Jde o nahrazení dosavadní filozofie založené na „vykrystalizovaných názorech a teoriích předávaných tradicí, která příliš často staví na předsudcích a předpojatosti,“ novým vhladem do obsahu bezprostřední zkušenosti, v němž dominuje nezkreslený, spontánní a v podstatě nevinný přístup ke skutečnosti (Spiegelberg, 1994, s. 680).

Podle Spiegelberga prochází používání fenomenologické metody následujícími fázemi:

1. výzkum fenoménu;
2. výzkum obecných podstat (esencí);
3. pochopení základních vztahů mezi esencemi;
4. popis toho, jak fenomény vznikají;
5. popis konstituce jevů ve vědomí;
6. pozastavení víry v existenci jevů;
7. výklad skrytého významu jevů.

S fázemi 2 a 3 jsme se již setkali (viz kapitola 1.3 Fenomenologie jako vědní obor a metoda), nyní se budeme prioritně věnovat popisu výzkumu, vzniku a konstituci jevu, pozastavení víry v existenci jevu a následné interpretaci skrytého významu jevu. Spiegelberg postuloval epigenetickou posloupnost mezi jednotlivými fázemi. Jinými slovy, dřívější fáze fenomenologické analýzy obsahují předpoklady pro vznik a průběh pozdějších fází a z hlediska hloubky a kvality vědeckého poznání i pro konečný výsledek tohoto poznávacího procesu.

3.1 Výzkum jevů

Podle Spiegelberga probíhá fenomenologický výzkum dílčích jevů ve třech fázích, které se souhrnně označují jako fenomenologický popis. Těmito fázemi jsou:

- a) fenomenologické intuování, jehož podstatou je intuitivní vhled do samotných fenoménů vědomí;
- b) fenomenologická analýza;
- c) fenomenologický popis pozorované bezprostřední vědomé zkušenosti.

Spiegelberg považuje tyto operace za součást jednotného procesu poznávání, mezi nimiž obvykle nelze očekávat funkční nezávislost, ale považuje za nutné je rozlišovat a snaží se je popsat jednotlivě.

Dle Spiegelberga je fenomenologické intuování poznávací operací, která spočívá v úplném soustředění na pozorovaný předmět nebo obsah zkušenosti. „Intuování je vhled do obecné podstaty založený na pečlivé analýze reprezentativních příkladů a jako takové je odrazovým můstkem k jakémukoli zobecňujícímu myšlení.“ (Spiegelberg, 1994, s. 105) Použitím tohoto označení se Spiegelberg vyhnul dvojznačnému a nepopulárnímu slovu „intuice“. Z praktického hlediska intuování označuje „okamžitý a bezprostřední vhled či vidění z první ruky autentické skutečnosti, kterou je třeba přijmout prostě tak, jak je prezentována, a v mezích, v nichž je prezentována“. (Spiegelberg, 1994, s. 114) Poznání jevů se zdá být na první pohled velmi základní záležitostí, pokud k tomuto úkolu přistupujeme bez předsudků. V praxi tomu tak však rozhodně není. Podle Spiegelberga (1994, s. 682) „jde o jednu z nejnáročnějších operací, která vyžaduje naprosté soustředění na předmět zkoumání, aniž by byl pozorovatel natolik pohlcen, že by se přestal dívat kriticky“.

Spiegelberg (1994) uvádí, že z pokynů typu „Otevři oči“, „Měj je otevřené“, „Dívej se a poslouchej“ apod. může začínající fenomenolog získat jen málo. Určitou pomoc při snaze pochopit jedinečnost konkrétních zkoumaných jevů přináší porovnávání pozorovaných aspektů vědomí s příbuznými jevy, přesněji řečeno hledání podobností a rozdílů mezi nimi. Přesnost procesu intuování lze zvýšit analýzou fenomenologických postupů nebo popisem vyškolenými pozorovateli.

Fenomenologická analýza je fáze, která se primárně zaměřuje na sledování struktury a prvků jevů identifikovaných v procesu intuice. Analýza nespočívá v rozkladu celku na jednotlivé části či komponenty, ale v rozlišení základu zkoumaného jevu a vztahů mezi jevy sousedními. Spiegelberg jasně konstatuje (1994, s. 692), že fenomenologická, ale i intencionální analýza se zaměřuje na „zkoumání struktury jevů, jednotlivých složek a jejich konfigurace“.

Zde se však setkáváme s určitou terminologickou nepřesností, která vytváří závažný metodologický a koncepční problém. Fenomenologické pojmy „struktura“, „konfigurace“, „komponenty“ a další totiž nejsou přesně definovány, což samotnou fenome-

nologickou metodu staví do nepříliš příznivé situace. Přesněji řečeno, nejasný popis vymezených kategorií nelze přesvědčivě obhajovat stejně jako tvrzení, že pojetí fenomenologie se podstatně liší od pojetí introspekce z klasické strukturální psychologie. Bez konotativního vymezení základních termínů je rozlišení mezi fenomenologií a introspekci, které používají strukturalističtí psychologové, neopodstatněné a nesmyslné.

Fenomenologická deskripce jako etapa se obvykle specificky nepopisuje, snad proto, že fenomenologie sama je považována za deskriptivní disciplínu. Podle Spiegelberga (1994) fenomenologický popis následuje po intuici a analýze, začíná „v tichu“ a počítá s prediktivním potenciálem a prediktivní zkušeností fenomenologa. Když je fenomenolog konfrontován s jedinečným a novým fenoménem, používá někdy jazyk analogie a metafory, což je termín, který sice pomáhá pochopit jeho povahu, ale nese s sebou nejistotu a nebezpečí platnosti poznatků. Někdy, alespoň na začátku popisu, je popis negací „obvykle nejsnazším způsobem, jak poukázat na jedinečnost a neredukovatelnost takových jevů“. (Spiegelberg, 1994, s. 694) Popis negativních aspektů v tom smyslu, že fenomenologický nálezný konstatuje to, co není pozorovaným jevem, používali např. psychologové ve Würzburgu.

Hlavní funkcí fenomenologického popisu je poskytnout spolehlivá vodítka o samotných jevech. Podle Spiegelberga (1994) je třeba mít na paměti, že fenomenologická metoda není ostenzivní, ale spíše direktivní. Nicméně fenomenologická intuice, analýza a popis patří k prvním krokům, které všichni fenomenologové podnikají a které nelze vynechat. Ne všichni fenomenologové je však provádějí stejným způsobem a se stejně uspokojivým výsledkem.

Spiegelberg také tvrdí, že tento přístup ke zkoumání obsahů vědomí není typický pouze pro zapřísáhlé fenomenology. Fenomenologickou metodu ve svých výzkumech uplatňují také gestaltisté a další psychologové. Otázkou však je, zda gestalt psychologové používají pouze počáteční fáze fenomenologické metody a také jak se počáteční fáze fenomenologické metody liší od klasické introspekce. Dosud popsané charakteristiky fenomenologického popisu neposkytují dostatek informací k objasnění možných rozdílů mezi oběma metodami.

3.2 Původ jevů

Fenomenologie popisuje fenomény samotného vědomí, ale také to, jak tyto psychické obsahy vznikají. Ačkoli ne všichni fenomenologové věnovali tomuto aspektu fenomenologického bádání stejnou pozornost, sám Husserl se o proces vzniku fenoménů vědomí významně zajímal.

Následující Spiegelbergův příklad usnadňuje pochopení procesu vzniku fenoménu. Představme si tvar krychle a zejména to, že bezprostředně vnímáme její přední, horní a pravou stranu. Přestože vnímáme pouze tři strany krychle, skutečným obrazem

ve vědomí je krychle jako celek. Navíc se nám vnímané strany krychle jeví jako lichoběžníky, i když ve skutečnosti jsou to čtverce. Stejně tak šedá strana, která je osvětlena červeným světlem, je ve skutečnosti způsobem znázornění šedé barvy. Tohoto jevu jsou si dobře vědomi například malíři. V každodenním životě však běžně zanedbáváme způsob, jakým se nám objekty jeví, protože dáváme přednost tomu, co se děje.

Nyní se dostáváme k důležitému zjištění, a sice že hlavním zájmem klasické introspektivní psychologie W. Wundta byl také způsob, jakým se právě popsané jevy objevují ve vědomí. Samotný proces byl zkoumán v rámci analýzy stálosti pozorovacího procesu, což byl primární zájem klasické introspekce. Připomeňme, že klasický psycholog se ve svých introspektivních výpovědích snaží uplatnit přísnou metodologickou zásadu nevypovídat o pozorovaném obsahu vědomí na základě vlastní zkušenosti, ale především podat věrohodný popis svých zjištění o základních smyslových vjemech, resp. odhalit způsob bezprostředně vnímaného objektu. O totéž se pokouší fenomenologická metoda. Jaký je tedy rozdíl mezi introspektivní a fenomenologickou metodou?

Spiegelberg nabízí odpověď na otázku fenomenologické interpretace bezprostřední danosti, konkrétně na příkladu vnímané krychle. Podle něj je nám v popsaném příkladu dána celá krychle, nejen její tři strany.

„Z pevné a neprůhledné krychle se k nám tedy dostává pouze její přední strana (...), a případně jedna nebo dvě další strany, zatímco její zadní strana a nejméně dvě (...) strany jsou nám skryty (...) V důsledku toho nelze krychli redukovat na pouhou řadu bočních jevů (...) V nich a skrze ně se krychle jeví jako komplexní struktura, v níž mají tyto strany své místo. Jinými slovy, strany krychle jsou průhledné do té míry, že nám objasňují totožný pevný objekt, v němž se zdají být zasazený.“ (Spiegelberg, 1994, s. 704)

Zatímco o samotné krychli podle klasického psychologa vypovídají tři strany na základě učení a předchozí znalosti vnímaného objektu, fenomenolog nepochybuje o tom, že vnímání dílčích aspektů vede k odhalení myšlenky jevu jako celku na základě pochopení jeho podstaty. Jsou-li dány tři strany krychle, nutně z nich vyplynou další části, pak krychle jako celek a s tímto celkem zejména její skrytá podstata. Jinými slovy, pouhé tři vnímané aspekty krychle nám umožňují poznat povahu vztahů vnímaných stran k celku, jehož jsou součástí. Z toho vyplývá, že rozdíl, který Spiegelberg zdůrazňuje, se týká čistého smyslového poznání a jeho významu. Z dosavadní diskuze vyplývá, že fenomenologická metoda počítá především s latentním významem pozorovaných obsahů vědomí a v souladu s tím klade důraz na jeho odhalování, nikoliv na pouhý popis percepčních prvků vědomí, na němž trvají introspekcionisté.

Spiegelberg je přesvědčen, že teprve popisem etapy, v níž vznikají psychické obsahy, přináší fenomenologie svůj zcela originální přínos.

3.3 Složení jevů

Husserl věnoval podstatnou část svého učení pokročilému stadiu formování či konstituování jevů. Ačkoli formování jevu jasně nedefinoval, samotný proces považoval za výsledek intence, tj. záměrné činnosti subjektu. Co však zřejmě vrhá stín na Husserlovo líčení konstituování jevů ve vědomí, je jeho tíhnutí k transcendentálnímu idealismu.

Transcendentální idealismus je druh filozofického idealismu, jehož základy položil I. Kant. Předmětem transcendentálního idealismu jsou spíše zdroje poznání, které člověk má jako základní složku své přirozenosti, než samotný obsah poznání či zkušenosti. Jinými slovy, transcendentální poznání je apriorní a nezabývá se ani tak objekty, jako spíše způsobem poznávání objektů. Kant ve své *Kritice čistého rozumu* (1955, s. 16) vystoupil s tvrzením, že toto poznání je „skutečně možné a apriorní“. Podobný transcendentální postoj nacházíme v psychologii, např. u C. G. Junga, jehož koncept archetypu postuluje vrozený (transcendentální) základ nevědomé zkušenosti lidského druhu, který na úrovni individuální psychiky poskytuje neomezené možnosti, zejména pro intuitivní poznání skutečnosti.

Spiegelberg (1994, s. 706) se od Husserlova idealistického popisu konstituování jevů vzdaluje a ve vlastním popisu tohoto pochodu uvádí:

„Studium konstituování tedy pro nás spočívá pouze v určení způsobu, jakým se jev v našem vědomí utváří. Sledování fází takové ‚krytalizace‘ však neznamená psychologickou, a už vůbec ne faktickou případovou studii toho, co se skutečně děje s konkrétním jedincem. Účelem takového studia je určit typickou strukturu konstituce ve vědomí pomocí fenomenologické analýzy základní posloupnosti jejích kroků.“

Spiegelberg zde upozorňuje na empirický přínos experimentální psychologie, který považuje za důležitý pro fenomenologické pochopení procesu utváření jevů. Jako příklad uvádí experimenty s postupným vývojem vnímání postavy (podle gestaltistů figury) a pozadí. Pokud jsou subjektu předloženy velmi krátké tachistoskopické podněty, nebude schopen vysvětlit žádný rozdíl mezi figurou a pozadím. S postupným prodlužováním doby expozice však dochází k postupné specifikaci a zpřesňování zrakového vnímání. Subjekt nejprve začne vnímat rozdíl v dílčích oblastech zorného pole, přičemž sdělí, že vnímá něco jako skvrnu, poté neurčitý tvar bez viditelných kontur a nakonec jasně oddělení dominantní figury od pozadí.

V kontextu této fáze, jak ji vymezil Spiegelberg, a také v kontextu předchozí (čtvrté) fáze je zřejmé, že problém vzniku fenoménu a jeho konstituování ve vědomí iniciuje otázka, kterými se současně zabývá fenomenologická psychologie. Problémy vzniku a konstituování jevů mají pro filozofickou fenomenologii a fenomenologickou psychologii poněkud odlišný význam. Zatímco fenomenologie ve filosofii přistupuje k těmto

otázkám z hlediska vymezení základních charakteristik samotné fenomenologické metody, psycholog se obvykle zaměřuje na obsahy a procesy vědomí, mezi nimiž dominuje proces vzniku a vývoje fenoménů zkušenosti. Filozofická fenomenologie má tendenci klást důraz na důsledné uplatňování výše uvedeného postupu v souladu s metodologickými principy formulovanými Husserlem, zatímco psychologie zdůrazňuje vědeckou hodnotu porozumění soukromému světu zkoumaného subjektu.

3.4 Problém víry v existenci jevů

Husserl postavil fenomenologickou filozofii na paradigmatu, že při popisu vědomí je třeba se zdržet vlivu vnějšího světa na zkoumanou zkušenost. Jinými slovy, mezi esencí a existencí existuje zásadní rozdíl, k němuž patří přísný metodologický požadavek fenomenologické redukce, jenž postuluje prioritu studia podstaty (esence) na úkor studia existence. Na druhou stranu pozastavení víry v existenci světa nebylo vždy důsledně uplatňováno, a to ani samotným Husserlem, jak ve své analýze upozorňuje fenomenolog Spiegelberg.

Spiegelberg také tvrdí, že existují situace a kontexty fenomenologického bádání, kdy přehnaný zájem o povahu jevů na úkor ontologického zkoumání lidské existence jistě představuje nebezpečí z důvodu neúplných a nepřírozených výsledků celého procesu poznání. Jinými slovy, tento požadavek je pro fenomenologa a jeho poznání přehnaný, „protože ani po absenci víry v existenci světa, který tvoří obsah našeho ‚smysluplného‘ života, nepřestáváme zkoumat akty víry, respektive odpovídající povahu existence. Ani tehdy není důvod proti fenomenologii naší víry v realitu a v jejím rámci proti studiu smyslu skutečnosti (existence) jako takové.“ (Spiegelberg, 1994, s. 711) Podle Spiegelberga není ve fenomenologické redukci nic, co by jí bránilo zohlednit přirozený zájem člověka o bytí jako ústřední bod jeho vlastní přirozenosti. Fenomenologickou redukci zkrátka nelze považovat za náhradu teorie poznání (epistemologie) nebo dokonce metafyziky. Spiegelberg správně konstatuje, že před opravdovostí a trvalostí otázky po skutečnosti a lidském bytí není úniku.

3.5 Výklad ukrytého významu jevů

Spiegelberg zavedl tuto poslední fázi fenomenologické metody po dlouhých úvahách. Jak píše, důvody pro toto váhání byly dva: prvním je, že Husserl nikdy výslovně nepodpořil interpretaci skrytého významu jevů, i když se nezdá, že by ji výslovně odmítal; druhým důvodem pozdního zařazení této závěrečné fáze fenomenologické metody je, že bylo velmi málo učiněno pro objasnění povahy této metody. Na druhé straně se skrytým významem jevů zabývali Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty a další existencialističtí filozofové, kteří nesouhlasili s popisem jevů Husserlovou školou. Jinými slovy, zájem o pochopení podstaty zkoumaného jevu by se měl soustředit na samou existen-

ci, zejména na život člověka v současném světě. K tomuto posunu zájmu měli dobrý důvod, protože „nejen naše účelové chování, ale celý náš poznávací a emocionální život je podle fenomenologa prodchnut smyslem a účelem. Žádný popis je proto nemůže vynechat (...) Hermeneutická fenomenologie (pozn. autora: fenomenologie správné interpretace) musí usilovat o něco jiného a ambicióznějšího: jejím cílem je objevit smysl, který nemusí být bezprostředně patrný v naší intuici, analýze a popisu.“ (Spiegelberg, 1994, s. 712)

Hermeneutiku považuje Spiegelberg za slibný pokus doplnit fenomenologii o možnost poznání a interpretace skrytého významu či smyslu pozorovaných jevů. Chceme-li však studovat intencionální strukturu vědomí, musí být náš fenomenologický pohled do značné míry ponořen do analýzy vědomých aktů, a to z toho prostého důvodu, že nesmí být opomenut žádný aspekt poznání, který se nabízí. Hermeneutická fenomenologie se tedy snaží odhalit latentní význam fenoménu, který není bezprostředně přístupný pozorování. Hermeneutickou interpretaci přitom nelze redukovat na pouhé konstruktivní odvozování, ale jde o metodické odhalování skrytých významů intuitivním ověřováním anticipací méně přístupných, ale zároveň odkrývajících vrstev jevů, které obvykle nejsou bezprostředně patrné. Jako úspěšné příklady fenomenologické hermeneutiky uvádí Spiegelberg Heideggerovu analýzu lidského bytí (*Dasein*) a Sartrovu existenciální psychoanalýzu. Heidegger přitom zkoumal strukturu bytí a odhalil latentní význam některých základních emocí, zejména strachu (německy *Sorge*) o své vlastní bytí, přesněji řečeno strachu člověka stojícího tvář v tvář smrti (německy *Sein-zum-Tode*). Podobné tvrzení platí i pro Sartrovu analýzu existenciálních projektů člověka. Když Sartre hovoří o základních volbách člověka, odkazuje pouze na své intuitivní evidence a tyto interpretace se mohou nakonec projevit jako výsledek zesílení a prohloubení intuice, která je povolána rozluštit fenomenologicky studované jevy (Spiegelberg, 1994).

Spiegelbergova analýza výše uvedených fází vyvolává otázku, zda fenomenologie v nejširším slova smyslu představuje zcela novou a originální metodu. Spiegelberg o tom nepochybuje, přičemž jeho postoj je podpořen obecnou myšlenkou, že fenomenologický přístup na všech úrovních je v souladu s metodologickými principy, které jsou v této oblasti platné. Jinými slovy, prioritou fenomenologické metody je odhalit nezpochybnitelné důkazy intuitivního poznání. Při dodržování tohoto cíle nabízí fenomenologická metoda významný epistemologický pokrok: prohlubuje vědecké poznání opomíjených aspektů intuitivní zkušenosti a v konečném důsledku přispívá k obohacení světa subjektivní zkušenosti. Spiegelberg tento respekt k fenoménům jednoznačně uvádí a v podstatě souhlasí s definicí W. Jamese, že metafyzika je jedinečným a namáhavým pokusem myslet vlastní hlavou, jasně a důsledně. Analogicky Spiegelberg (1994, s. 717) chápe fenomenologii jako „neobyčejně urputný pokus dívat se na jevy a zůstat jim věrný spíše než o nich přemýšlet“.

4 FENOMENOLOGICKÁ METODA V PSYCHOLOGII

Dnes již není pochyb o tom, že fenomenologická metoda zanechala v moderní psychologii hlubokou stopu. Vedle Husserlova průkopnického díla má Spiegelbergovo pojednání o této metodě největší zásluhu na popularizaci fenomenologie mezi psychology. Přístup psychologů k fenomenologické metodě je však z empirického hlediska kritický. Také fenomenologická metoda je přizpůsobena zejména vědeckým zájmům a cílům psychologie, které se v mnohém liší od zájmů a cílů filozofie. Pomineme-li Husserlovu obrovskou autoritu a obecný vliv nejen ve filozofii, hlavní zásluhu na trvalém etablování fenomenologické metody v psychologii mají psychologové D. Katz, R. B. McLeod a K. Koffka. Nemělo by se však zapomínat, že rovnocenné postavení fenomenologické metody v arzenálu moderních psychologických postupů zkoumání psychiky by nebylo možné bez průkopnické práce jejího hlavního vizionáře, experimentálního psychologa K. Stumpfa.

V psychologii se fenomenologická metoda objevuje v různých podobách. V některých z těchto forem jasně vystupuje specifický Husserlův postup, v jiných případech je souvislost s Husserlem vzdálená a nejasná. Navíc sami psychologové, kteří fenomenologii používají, hodnotí Husserlovu původní metodu různě. Známary psycholog a dobrý znalec fenomenologické metody D. Katz píše:

„Husserlem prosazovaná fenomenologie se mi zdála být nejdůležitějším pojítkem mezi filozofií a psychologií. Žádný z mých akademických učitelů, s výjimkou G. E. Millera, na mě neměl hlubší vliv, pokud jde o modelování mých způsobů práce a mých postojů k psychologickým otázkám, než Husserl se svou fenomenologickou metodou. Tato metoda se částečně shoduje s deskriptivní metodou ve snaze porozumět přímo daným skutečnostem bez předpokladů a předsudků.“ (Boring, Werner, Langfeld, & Yerkes, 1952, s. 194)

Poněkud odlišný pohled na fenomenologickou metodu zastává jeden ze zakladatelů tvarové (gestalt) psychologie K. Koffka:

„Dobrý popis jevu může sám o sobě vyloučit řadu teorií a naznačit určité vlastnosti, které musí mít skutečná teorie. Takové pozorování nazýváme ‚fenomenologií‘, což je termín, který má několik dalších významů, jež nelze zaměňovat s významem, který mu dáváme my. Fenomenologie pro nás znamená pokud možno naivní a úplný popis přímé zkušenosti.

V Americe používáme pro to, co máme na mysli, pouze slovo introspekce, ale i toto slovo má zcela jiný význam, neboť označuje zvláštní druh takového popisu, totiž takový, který analyzuje přímou zkušenost pro percepční nebo atributivní vjemy, případně jiný systematický, nikoli však zkušenostní cíl.“ (Koffka, 1936, s. 73)

MacLeod vzdává hold Husserlově vůdčí roli v moderní fenomenologii, ale zároveň zdůrazňuje, že Husserl byl pouze filozofem, který ve fenomenologii viděl příležitost k rekonstrukci metody a obsahu filozofie. MacLeod (1964, s. 51) o tom dále píše: „Dovolte mi důrazně prohlásit, že to, co nazýváme psychologickou fenomenologií, nelze zaměňovat s Husserlovou filozofií. Ačkoli byl Husserl hluboce ovlivněn některými psychology, zejména Brentanem, Stumpfem a Jamesem, nemohl jejich práci považovat za ‚čistou‘ fenomenologii. V ‚nové‘ psychologii konce devatenáctého století nenacházel mnoho zajímavého pro filosofa.“ Stručně řečeno, psychologové nejenže nesdílejí Husserlovu obecnou filozofii, ale ani plně nepřijímají jeho fenomenologickou metodu. Ostatně sám Husserl hovořil o možnosti modifikovat svůj původní přístup v souladu se specifiky různých empirických oblastí, což psychologové vřele uvítali.

Navzdory interpretační rozmanitosti fenomenologické metody v psychologii je možné definovat některé její charakteristiky, na nichž panuje mezi psychology všeobecná shoda:

- a) Fenomenologická metoda v psychologii se uplatňuje při studiu vědomí. Psychologické disciplíny, které používají fenomenologickou metodu, se staví proti behaviorálnímu pojetí, podle něhož je prioritou psychologie vědecký výzkum chování.
- b) Fenomenologická metoda se vyznačuje tím, že se při pozorování a popisu jevů zdržuje všech předpojatých představ a předem daných řešení. Jedná se o bezprostřední, naivní a zcela nezávislé pozorování simultánní zkušenosti. Tato charakteristika vychází z Husserlovy metody, ale v psychologii má jiný význam než metoda klasické introspekce Wundta a Titchenera.

V psychologii existují velké rozdíly, pokud jde o obsahy, které je třeba vyloučit z fenomenologického popisu vědomí. Není vždy jasné, jakým postojům a předsudkům by se měl fenomenolog vyhnout a do jaké míry je toto zdržení se realizováno. V některých případech je tato zásada natolik zanedbávána, že nelze s jistotou určit, zda má být metoda označena jako fenomenologická, nebo pouze introspektivní. Klinický psycholog a fenomenolog J. Lyons (1963, s. 51) v tomto smyslu konstatuje, že postoj mnoha vlivných psychologů k fenomenologii je „poměrně známý a zodpovědný, i když možná často nejasné nebo povrchně definovaný“. Jako příklad uvádí psychology A. W. Combsa a D. Snygga, kteří fenomenologickou metodu aplikovali v obecné psychologii na výzkum vnímání, nebo MacLeoda, který tuto metodu aplikoval v sociální psychologii. Lyons nicméně zdůrazňuje stále existující metodologickou skepsi psychologů, zejmé-

na při aplikaci fenomenologické metody na studium toho, co se obvykle označuje jako soukromý svět člověka, a to jak u zdravých, tak u psychicky narušených jedinců. Prvním příkladem je nejednotný názor psychologů na fenomenologický výzkum gestalt psychologie, zkoumající subjektivní percepční pole u zdravých jedinců, druhým příkladem je aplikace fenomenologické metody v klinické psychologii, která zkoumá svět iluzí, halucinací a dalších psychopatologických stavů pacienta. Lyons zde upozorňuje na další dva problémy týkající se aplikace fenomenologické metody v psychologii. Prvním je otázka obecného fenomenologického charakteru všech obsahů psychiky; druhým je tendence apriorní teoretické stigmatizace odborníka používajícího fenomenologickou metodu. Jinými slovy, je poměrně „obtížné označit veškerá sdělení subjektu, jeho informace o soukromých prožitcích a subjektivních obavách, za fenomenologická. Zároveň je každý terapeut, který se zajímá o názory svých klientů nebo se zabývá procesy změny či tvořivosti, chválen či odmítán pro svou existencialistickou orientaci.“ (Lyons, 1963, s. 51)

Nyní se budeme podrobněji zabývat fenomenologickou metodou používanou v psychologii. Tato metoda se alternativně označuje jako fenomenologická deskripce a obvykle se s ní setkáváme v experimentální psychologii. Je třeba také zdůraznit rozdíl mezi fenomenologickou metodou a fenomenologickou psychologií. Fenomenologická psychologie je teoretická psychologická disciplína se speciálním vědeckým programem, která využívá mimo jiné fenomenologickou metodu, ale není zcela vymezena pouze použitím této metody. Fenomenologická psychologie má v Evropě dlouhou tradici a je úzce spjata s existencialistickou filozofií a psychologií. Po diskuzi o fenomenologickém popisu v psychologii bude následovat stručný popis předmětu a cílů fenomenologické psychologie.

4.1 Fenomenologický popis vědomí

V úvodu svého pojednání o introspektivních metodách, zejména o klasické introspekci a fenomenologii používané v psychologii, MacLeod zmiňuje řadu podobností mezi oběma metodami, pokud jde o samotný proces pozorování a popisu vědomí. Nejdůležitějším základem obou psychologických metod je to, že se zaměřují na pozorování a popis bezprostřední zkušenosti (*Erlebnis*). MacLeod však zdůrazňuje dva zásadní rozdíly. Prvním je, že introspekcionista se při svém pozorování řídí zásadou, že každá vědomá zkušenost jako psychický obsah a proces je redukovatelná na určitý počet prvků (rysů) a atributů (vlastností) vědomí. Tato výchozí teoretická a metodologická pozice introspekcionisty je označována termínem falešná zaujatost (anglicky *bias*), která zkresluje proces pozorování a popisu obsahu vědomí a kterou se fenomenolog snaží zachytit a vyhnout se jí. Druhý rozdíl mezi klasickou introspekci a fenomenologií, který MacLeod považuje za zásadnější, spočívá v tom, že introspektivní analý-

za vylučuje z popisu pozorovaného vědomí jakýkoli význam. Pokud jej připouští, činí tak pouze za účelem psychologického rozdělení významu na jeho konstitutivní prvky a atributy. Pro fenomenologa je naproti tomu význam pro psychologickou analýzu a popis pozorované zkušenosti ústřední a nevyhnutelný. Proto je pro fenomenologa zbytečné abstrahovat nebo odstraňovat význam z psychologického poznání subjektivní zkušenosti.

Ve své studii *Fenomenologie: výzva experimentální psychologii* MacLeod (1964) definuje fenomenologickou metodu na základě následujících bodů:

- a) Fenomenolog, psychologicky nebo filozoficky orientovaný, přijímá jako předmět svého zkoumání všechny údaje bezprostřední zkušenosti (*Erlebnis*). Jinými slovy: „Používám termíny údaj nebo informace ve skutečném významu: ‚to, co je dáno.‘ Barvy a zvuky jsou údaje, stejně jako dojmy vzdálenosti a trvání, jako pocity přitlačlivosti a odpudivosti, jako touhy a obavy, extáze a rozčarování, jako všechny vztahy – od hrubých a zjevných až po jemné a nehmotné –, jimiž se nám svět představuje. Jsou to informace, které jsou dány zkušeností, aby byly jako takové přijaty a aby o nich bylo možné uvažovat.“ (MacLeod, 1964, s. 51) Základním postulátem této definice je, že fenomenologická analýza a popis se týkají především individuálního vědomí, zkušenosti a bezprostředního prožitku. Zároveň z definice vyplývá, že fenomenologická analýza a popis vědomí jsou součástí širší skupiny introspektivních psychologických metod, odlišných od předmětu, cílů a metod pozitivisticky orientovaných psychologických disciplín, jejichž předním představitelem je americký behaviorismus.
- b) Fenomenolog začíná své pozorování světa subjektivních jevů tím, že pozastaví všechny své předsudky a implicitní obsahy tím, že je dá do závorek. Implicitní obsah je souhrnný název pro typ subjektivních „znalostí“, které jsou založeny na omezeném množství relevantních informací a faktů o daném předmětu poznání. Mezi tyto subjektivní a kognitivně slabé mentální formace patří například individuální teorie osobnosti, stereotypy, předsudky, pověry atd. Tato zásada je plně v souladu s Husserlovým požadavkem na „uzávorkování“ teoretických poznatků, přesvědčení a individuálních interpretací pozorovaných obsahů vědomí, i když MacLeod uznává, že málokdo se při běžném pozorování dokáže zdržet všech výše zmíněných vlivů a zkušenostních sedimentů, které tvoří součást poznání, jež psychologové nazývají apercepční oblastí vědomí, nebo jednoduše řečeno poznatků, které nemusí odpovídat skutečnosti (*bias*). Na možnost tohoto druhu omylu v sebeuvědomění upozornil W. James, když definoval rozdíly mezi tranzitivními a substantivními stavy vědomí. Právě introspekce efemérní povahy proudu vědomí (tranzitivních stavů) odhaluje důsledky percepčních chyb, které James nazval „implicitními předpoklady“. James (2007, s. 150) popisuje metodologická úskalí, s nimiž se psychologové setkávají při výzkumu a popisu těchto myšlenkových procesů, takto: „Je velmi

obtížné introspektivně pozorovat tranzitivní stavy, jaké skutečně jsou. Pokud jsou pouze přelety k závěru, zastavit je a podívat se na ně před dosažením závěru znamená vlastně je znehodnotit (...) Ať se kdokoli pokusí myšlenku rozetnout uprostřed a podívat se do jejího průřezu, pak pochopí, jak obtížné je introspektivní pozorování tranzitivních úvah. Proud myšlenek je tak bezhlavý, že nás téměř vždy přivede k závěru dříve, než ho dokážeme zastavit... Jako krystal sněhové vločky zachycený v teplé ruce už není krystalem, ale kapkou, tak místo abychom zachytili pocit pohybu přecházejícího k jeho cíli, zjistíme, že jsme zachytili nějakou substantivní данost, obvykle poslední slovo, které jsme vyslovili, staticky uchopené a s jeho funkcí, tendencí a konkrétním významem ve větě zcela vypreparované.“ V diskuzi o těchto chybách ve vnímání MacLeod (1964, s. 52–53) píše:

„Pokud hned poznamenáváte, že není možné pozorovat cokoli bez předpojatosti, mohu jen říci, že s tím naprosto souhlasím. Neexistuje pozorování bez předpojatosti, ale může existovat záměrná snaha identifikovat předpojatost a dočasně ji pozastavit nebo alespoň systematicky přesouvat pozorování od jedné předpojatosti k jiné. Nebudu vás nudit výčtem pozorovacích zkreslení... ale nemohu se vyhnout jedné ilustraci. Když Koffka mluvil o studiu vnímání, říkával, že hlavním problémem je vysvětlit, proč vidíme svět tak, jak ho vidíme... To prozrazuje epistemologickou zaujatost... že ‚tam venku‘ existuje reálný svět, k němuž lze přidat svět jevů... Zdá se mi, že fenomenolog by se měl nejprve ptát: Jaké jsou vlastnosti jevů, které v nás upevňují víru v existenci vnějšího světa? Co nás podněcuje k tomu, abychom odlišili vnější svět od světa vnitřního?“

Pozorované obsahy je třeba popsat tak, jak se bezprostředně jeví ve vědomí. Psycholog-fenomenolog však musí pozorované obsahy vědomí popsat přesně tak, jak se bezprostředně jeví. Jinými slovy, psycholog používající fenomenologickou metodu musí při pozorování rozvíjet a důsledně zachovávat disciplinovanou naivitu, přesnost záznamu a nezaujatý popis. Jak bylo uvedeno v diskuzi o víře v existenci fenoménu, stejným ontologickým problémem se zabývá Spiegelberg, který upozorňuje, že ontologii nelze obětovat pro epistemologii a naopak. Jinými slovy, studium vědomí pomocí fenomenologické redukce musí brát v úvahu i přirozený zájem laiků a vědců o poznání člověka v reálném světě. Svět zkušenosti a bytí (esence) nelze oddělit od světa přírody (existence) a člověka jako její součásti ani mu nadřadit.

- c) Další otázka se zabývá rozdíly mezi psychologickou fenomenologií a klasickou introspektivní metodou E. Titchenera. MacLeod zde připomíná hlavní cíl Titchenerovy introspekce, jímž bylo dosáhnout prostřednictvím disciplinovaného sebepozorování analytických výsledků, které odhalí podstatné a nedělitelné prvky

vjemů, emocí a představ, jakož i jejich vlastností, zejména rozsah, kvalitu, intenzitu, trvání a jasnost. V úvodu kapitoly Fenomenologický popis v psychologii jeho slavné studie *Fenomenologie: výzva pro experimentální psychologii* MacLeod nastiňuje základní rozdíly mezi klasickou introspekci a fenomenologií. MacLeod v první řadě kritizuje teoretickou zaujatost introspekcionistů proti výzkumu vědomí, zejména jejich trvání na redukci složitých psychologických jevů na jejich základní prvky. Neméně sporný je i další požadavek klasické introspekce, podle něhož psychologické (introspektivní) poznatky nesmí obsahovat žádné náznaky o smyslu zkoumané zkušenosti (Erlebnis). Výchozí teoretické přesvědčení introspekcionistů o jednoduché (elementární) povaze psychiky se však dostává do rozporu s Husserlovým požadavkem dávat apriorní konceptuální schémata „do závorek“, a proto je psycholog-fenomenolog musí z popisu experimentálního zjištění odstranit. Jinými slovy, fenomenolog-psycholog je teoreticky nestranný a zároveň zůstává schopen platného popisu pozorovaných obsahů a procesů v bezprostředním vědomí. Má-li tedy subjekt v ruce mokré předmět, musí popis jeho vjemu znít přirozeně a srozumitelně. Díky tomu bude fenomenologovi srozumitelné, když řekne, že drží mokré předmět; na druhé straně popis identické zkušenosti introspekcionisty, který v analyzovaném obsahu vědomí nachází směs chladu, měkkosti, pohybu atd. bude srozumitelný pouze Titchenerovi samotnému. Introspektivní analýza mezilidských pocitů, jako je rozklad empatie na základní psychologické prvky, je navíc provázena nejednoznačností empirických zjištění a také prohlubuje problém zanedbání podstaty empatického vztahu mezi dvěma lidmi, tj. skutečného lidského kontaktu. „Vysvětlit různé způsoby, jimiž může být pozorovatel účinně spojen s objektem vnímání, je pro fenomenologa správným úkolem, ale ne jediným. Fenomenologie je víc než sympatie nebo empatie, víc než vcítění se do kůže druhého člověka; snaží se se vši přísností Titchenerovy introspekce ovládnout právě ty jevy, kterým se Titchener tak obratně vyhýbal.“ (MacLeod, 1964, s. 54)

- d) Psychologická fenomenologie není psychologie, ale její předchůdce, přesněji úvod do vědy o psychice. Budování psychologie začíná světem fenoménů, který je třeba postupně překonávat, aby se obor přiblížil exaktním vědám, které mohou vysvětlovat a předvídat. MacLeod zde představuje různé způsoby překonávání světa jevů v souladu s pokyny, které Köhler publikoval v knize *Místo hodnoty ve světě faktů* (v originále *The Place of Value in a World of Facts*). Jednou z cest je vybudování metafyziky, která se zabývá problémem nefenomenálního světa. MacLeod nepochybuje o správnosti této cesty a tvrdí, že každý vědec je v podstatě metafyzikem, zejména když si uvědomí, že ve světě existuje něco, čemu plně nerozumí a co hodlá studovat. „Transcendentní realitou může být svět hmotných věcí, svět idejí, svět hodnot nebo svět duchů; všechny přesahují svět jevů.“ (MacLeod, 1964, s. 54) Podobně jako existencialismus, který jako filozofické myšlení a hnutí ovlivnil teologii, lite-

raturu, scénické a výtvarné umění, psychiatrii, politiku a některé společenské vědy, pronikla fenomenologická analýza také do psychofyziky, psychofyziologie, sociální psychologie a dalších psychologických disciplín. Největší přínos fenomenologie byl bezpochyby v psychodiagnostice a psychoterapii.

4.2 Charakteristika fenomenologického popisu zkušenosti

A. Binet a O. Külpe poprvé nezávisle na sobě použili fenomenologickou metodu v psychologickém výzkumu bezprostřední zkušenosti. Přestože jejich experimenty přinesly řadu významných objevů v psychologii myšlení, hlavní zásluhu na zavedení fenomenologické analýzy mezi psychologické metody mají zakladatelé tvarové psychologie, zejména M. Wertheimer, W. Köhler a K. Koffka. Postupem času se při aplikaci fenomenologické analýzy v experimentální psychologii ukázala některá její specifika a podstatné charakteristiky, kterými se psychologové řídili, pokud jde o přijetí či odmítnutí samotné metody.

Za prvé, výhodou fenomenologické analýzy a zároveň citlivým bodem neustálé kritiky zejména zastánců Titchenerovy introspektivní metody bylo to, že fenomenologickou analýzu mohli praktikovat i metodologicky neškolení psychologové. To bylo pro Titchenera nemyslitelné, alespoň ne ve světle přísných metodologických požadavků, které kladl na psychologický výzkum základních prvků vědomí prostřednictvím introspekce. Dalším specifickým rysem fenomenologické analýzy a důležitým bodem Titchenerovy kritiky byla proklamovaná schopnost této metody zkoumat vědomou zkušenost v její celistvosti. Jak známo, tento vědecký program byl v naprostém rozporu se základním paradigmatem introspektivního strukturalismu Titchenera, který se snažil introspektivně diferencovat složitější psychické obsahy na jejich konstitutivní prvky. Za třetí, fenomenologická metoda dospěla k jasnému důkazu, že lidská psychika ve všech svých projevech, od nejjednodušších až po nejsložitější obsahy a procesy, je v podstatě produktem interakce subjektu s vnějším sociálním a přírodním prostředím. Bylo empiricky zjištěno, že vnímání objektivních věcí je čistě subjektivní proces, který závisí na dvou vzájemně propojených faktorech: osobnosti člověka a jeho vnitřní fyzické, fyziologické a zkušenostní konstelaci a také na charakteristikách kontextu, v němž žije a hodnotí. V tomto smyslu Köhler (1947, s. 93) píše, že „smyslová zkušenost závisí nejen na podnětech, ale také na stimulačních podmínkách prostředí“. Důraz na člověka jako hlavního aktéra interpretujícího svět jedinečnou a stabilní optikou vlastní fyzické, fyziologické a psychologické konstelace klade sociálně kognitivní perspektiva A. Bandury, o níž bude pojednáno níže. Podobně uvažuje i P. Jarvis (1987, s. 166), který na téma subjektivní interpretace zkušenosti píše:

„Zkušenosti se objevují v sociokulturně-časových situacích a žádná situace není významem sama o sobě. Teprve když lidé dávají smysl svým

zkušenostem se situacemi, mají tyto situace skutečný význam. Zkušenost, kterou má jeden člověk, se však liší od zkušenosti jiného člověka ve stejné sociokulturně-časové situaci, takže jejich interpretace situace je odlišná. K těmto rozdílným interpretacím dochází nejen proto, že lidé mají ve stejné situaci různé zkušenosti, ale také proto, že do každé sociální situace vnášejí jedinečnou konstelaci předchozích zkušeností. Dokonce ani jednovaječná dvojčata nemají přesně podobnou biografii, takže se jejich interpretace téže sociální situace musí nutně lišit.“

Obsah přímé bezprostřední zkušenosti je podle gestaltistů funkcí dvou polí: behaviorálního pole (vědomí) a geografického pole (vnější svět). Tedy to, co Titchener ve svém introspektivním výzkumu nezjistil ani nehledal, je známý fakt, že dva lidé mohou vnímat stejný objekt a vidět různé věci. Konečně z programového hlediska psychologie jako vědy na vzestupu fenomenologická metoda v rukou gestalt psychologů umožnila kromě nové kapitoly v psychologickém studiu vnímání také výzkum a pochopení lidské osobnosti v její celistvosti.

To, co bylo řečeno o Husserlově fenomenologické metodě obecně, platí i pro její použití v psychologii. Zaprvé, fenomenologický popis v psychologii vyžaduje, aby pozorovatel uvedl do závorky i své vlastní teoretické úvahy, znalosti, implicitní postoje a očekávání. Podle K. Jasperse (1963, s. 56) „musíme odmítnout všechny dominantní teorie, všechny psychologické konstrukce, všechny interpretace a hodnocení a musíme se věnovat pouze tomu, čemu rozumíme v jeho aktuální existenci, co můžeme rozlišit a popsat. To je, jak ukazuje naše zkušenost, obtížný úkol.“ Metodologickým vyloučením apercepčních složek z fenomenologického zkoumání by však psycholog neměl opomíjet moment významu (esence), který je přítomen v každé zkoumané zkušenosti. Právě význam (esence) a jeho odhalení je podmínkou hlubšího vědeckého poznání obsahu vědomí. Za druhé, pokud máme popsat psychologa využívajícího fenomenologii, pak by měl respektovat metodologickou přísnost a zároveň zůstat zvědavý a otevřený tomu, co je předmětem jeho výzkumu. Při používání fenomenologické metody by se psycholog měl podobat zvědavému dítěti, které se při výzkumu vědomé zkušenosti řídí řízenou naivitou. Za třetí, fenomenologické studium směřuje k poznání aktů vědomí, ale také jeho obsahů, předmětů a významů. K obsahům vědomí, které fenomenologie zkoumá, patří vjemy, pocity, představy, vzpomínky, myšlenky a vše, co se vyskytuje v bezprostřední zkušenosti. Fenomenolog zkoumá tyto aspekty zkušenosti v jejich původní podobě, bez vstupů, předpokladů a očekávaných projevů. Shrňme-li to, co bylo dosud řečeno, můžeme říci, že veškeré bohatství a čistota fenomenologického světa je k dispozici vědeckému poznání, pokud se pozorovatel nejprve oprostí od své vlastní nahromaděné zkušenosti (Erfahrung), znalostí, způsobů myšlení a teoretických omezení.

K tomuto metodologickému profilu psychologa vybízí i Koffka (1936, s. 73), podle něhož „fenomenologie znamená co nejnaivnější a nejúplnější popis bezprostřední zkušenosti (...) včetně popisu okolního prostředí, bez jehož znalosti nebudeme vědět, co máme vysvětlovat.“ MacLeod k tomu dodává, že pozorování se neobejde bez jisté míry zkreslení, a proto je třeba si být těchto spontánních tendencí vědom a snažit se je ovládat, aby nepoškodily výsledek fenomenologické analýzy bezprostřední vědomé zkušenosti. Jaspers souhlasí s výše uvedenou formulací definice fenomenologie jako systematického pozorování a popisu bezprostřední lidské zkušenosti a usiluje o její širší uplatnění v psychiatrii. Takto pojatá fenomenologická metoda poskytuje nejkomplexnější a nejpečlivější popis toho, co prožívají zdraví či nemocní lidé. Úkolem fenomenologie, zejména v oblasti výzkumu duševních nemocí, je „představit nám zjevně duševní stavy, které pacient skutečně prožívá, vysledovat jejich příbuznost, co nejostřeji je ohraničit, rozlišit a konstantně označit. Protože duševní prožitky někoho jiného nelze nikdy přímo pozorovat stejným způsobem, jakým jsou vnímány fyzické jevy, můžeme ve fenomenologii hovořit pouze o reprezentaci, vcítění, porozumění. V tom nám pomáhají především popisy samotných pacientů, které můžeme v osobním kontaktu podpořit a ověřit (...) Ti, kteří něco osobně prožívají, najdou nejlepší popisy. Psychiatr, který pouze pozoruje, se bude marně snažit formulovat, co může pacient o svém prožitku říci.“ (Jaspers, 1963, s. 55)

4.3 Výzkum bezprostřední zkušenosti

V předchozím výkladu bylo několikrát zmíněno, že fenomenologická metoda se zaměřuje na vědecký popis přímo prožívaných zkušeností nebo zážitků, které se aktuálně vyskytují ve vědomí. Anglické slovo *experience* však není pro objasnění účelu fenomenologické metody zcela vyhovující a může působit zavádějícím dojmem. Jak bylo uvedeno v úvodním rozlišení mezi Husserlovou fenomenologií jako filozofickou disciplínou a metodou, v psychologické terminologii může termín zkušenost znamenat zcela jiné věci. V této souvislosti a v zájmu dosažení větší terminologické jasnosti, o kterou psychologové usilují, MacLeod podrobněji vymezuje hlavní významy a charakteristiky psychologického pojmu zkušenost. Na začátku své analýzy zmiňuje dva hlavní stavy psychiky, které se nejčastěji označují jako zkušenost: bezprostřední zkušenost a kumulace minulých zkušeností. Aby tyto dva psychické stavy jasněji definoval, vypůjčuje si z němčiny dva zcela odlišné termíny pro zkušenost: *Erlebnis* a *Erfahrung*.

- a) Bezprostřední zkušenost (*Erlebnis*) je vědomí probíhající zkušenosti, něčeho, co se právě děje. *Erlebnis* odkazuje na přítomnou bezprostřední danost bez ohledu na původ. Jde o konkrétní vědomí obsahující intencionalitu časové skutečnosti „naplňující určité trvání (...) vědomí, které nám zpřítomňuje předměty, je zároveň přítomné

sobě samému, je prožíváno (zakoušeno), (...) vědomí, které je vědomím předmětu, je zároveň nepředmětným vědomím sebe sama.“ (Petříček, 2018, s. 144–145)

- b) Kumulace předchozích zkušeností (Erlebnis) neboli nabytých vědomostí. Speciální německý termín pro tento druh „zkušenosti“ je *Erfahrung*. Proto hovoříme o „zkušeném pozorovateli“, „zkušeném učiteli“, „bohaté vědecké zkušenosti“ atd. a vždy se tím rozumí výsledek předchozího procesu učení. Takové pojetí zkušenosti je základem asociační a empirické psychologie, včetně teorií, které zdůrazňují učení jako podmínku rozvoje psychologických vlastností a procesů lidského chování. *Erfahrung* je retrospektivní vědomí něčeho, co jsem zažil nebo co se mi stalo, a přetrvává jako vzpomínka nebo apercepční stopa.

Jistou kuriozitou je skutečnost, že sám W. Wundt (1922) při vymezení předmětu empirické psychologie používal pro oba tyto významy, bezprostřední zkušenost i nahromaděnou zkušenost, pouze termín *Erfahrung*. Empirickou psychologii rozdělil na dvě disciplíny: psychologii vnitřní zkušenosti (německy *Psychologie der inneren Erfahrung*), která zahrnuje druhý význam nahromaděné zkušenosti (*Erfahrung*), a psychologii bezprostřední zkušenosti (německy *Psychologie der unmittelbaren Erfahrung*), která je zaměřena především na introspektivní výzkum zkušenosti typu Erlebnis. Když fenomenolog mluví o zkušenosti, má na mysli Erlebnis. V dalším textu a ve stejném smyslu budeme alternativně používat termíny vědomá zkušenost, bezprostřední obsah vědomí apod.

Svět zkušeností pro psychologa skrývá i nabízí nové dimenze osobního poznání a vědecky relevantních poznatků. Tyto obsahy vědomí jsou přístupné pouze badateli, který je naivně zvědavý, zcela otevřený poznávání světa takového, jaký je, bez apriorně zvolené optiky a otřepaných klišé. Právě pro fenomenologa je zkoumaná zkušenost pokladnicí subjektivního světa barev, prožitku hudby, tělesných vjemů, pohybu, pocitů příjemnosti, specifických emocí radosti, smutku, hněvu atd. Svět subjektivní zkušenosti je také světem vnímaných objektů jako celku a vztahů mezi objekty. Zároveň zkušenost každého člověka obsahuje dichotomické aspekty, které Koffka označuje jako „věci“ a „ne-věci“. Koffka (1936, s. 70) k tomu píše: „Kdybychom se pokusili vnést do této směsice nějaký řád, začali bychom pravděpodobně rozlišováním mezi věcmi a ne-věcmi, mezi prvními živými a druhými mrtvými, mezi mrtvými věcmi vytvořenými člověkem a přírodními věcmi. Nesmíme ovšem zapomínat, že při vytváření tohoto řádu je třeba zůstat v mezích behaviorálního prostředí, jak je člověk nachází, a že k tomu nesmí používat žádné nepřímé poznatky. Zahrnuji tedy duchy jako součást behaviorálního světa, i když vím stejně dobře jako kdokoli jiný, že duchové neexistují, navzdory opačným tvrzením spiritualistů. A pokud k našemu tématu přistoupíme tímto naivním způsobem, bude klasifikace mnohem méně uspokojivá. Dost často totiž budeme na pochybách, zda některý z našich údajů považovat za věc, či nikoli, nebo za živou či mrtvou věc. Jsou mraky věci? Pokud ano, jsou jimi také mlha, vzduch, svět-

lo, chlad? Jsou-li mraky věcmi, jsou jistě jiného druhu než kameny a klacky a třpytivé hvězdy jsou zase jiného druhu. A vzduch, dech (pneuma), duch, mají tyto pojmy hmotné vlastnosti? Nestvořil snad Bůh Adama tím, že vdechl dech života do prachu země? Nenaznačuje snad význam slova duch, že původně znamenalo hmotu, věc jemnější struktury?“

Jak již bylo zmíněno, mezi prožitky, které jsou předmětem fenomenologického zkoumání, patří také pozitivní a negativní emoce, iluze, halucinace, skutečné a nesku-
tečné představy, o nichž se zmiňuje výše Koffka. Každý zážitek je navíc ryze individuál-
ní, prodchnutý subjektivní jistotou, že jde o něco, co pochází ode mne a nese pro mne
jedinečný význam. Nejzákladnější a nejtrvalejší složkou subjektivní zkušenosti je zku-
šenost sebe sama. Já v tomto smyslu vystupuje jako dynamická složka určující obsah
a význam individuální zkušenosti. Důsledkem působení intencionálního Já je uvědo-
mění si něčeho, co objektivně existuje, ale také něčeho, co existuje pouze jako subjek-
tivní danost, například vnímání pohybu tam, kde žádný není. V souvislosti s tímto
vjemem Koffka (1936, s. 285) píše: „Já se chová jako jakýkoli jiný objekt v terénu, což lze
demonstrovat dvěma běžnými pozorováními: zdá se, že měsíc pluje v mracích, stejně
jako se nám zdá, že se pohybujeme přes řeku, když stojíme na mostě a fixujeme jeden
z pilířů na břehu. Důvod je v obou případech stejný, uzavřený objekt (měsíc) vyvolává
dojem pohybu, zatímco Ego se v druhém příkladu na jeho pohybu podílí, protože je
s ním pevně spojeno prostřednictvím fixace.“

Má fenomenolog výhrady k objektivitě obsahů vědomí? Jsou některé obsahy vědo-
mí z vědeckého či epistemologického hlediska hodnotnější než jiné obsahy, zejména ty,
které psychopatologie považuje za vybočující ze zdravých či normálních stavů? Psy-
cholog fenomenolog na tyto a podobné otázky odpovídá záporně. Zejména halucina-
ce, iluze nebo následné obrazy vyskytující se ve vědomí jsou z pohledu fenomenologa
stejně reálné jako židle, na které sedím, nebo klávesnice počítače, na které píšu. Přitom
se zdá, že následný obraz je subjektivnější, protože se pohybuje, když se hýbe hlava
nebo oči, zvětšuje se, když se promítá na vzdálenější pozadí, a naopak se obraz zmen-
šuje, když se pozadí přibližuje. Fenomenolog vidí člověka jako aktivního v procesu vy-
tváření obsahů bezprostředního vědomí a pravdivost tohoto tvrzení potvrzují četné
psychologické experimenty. „I pro prožitek pohybu je snadné dokázat, že existence
skutečného pohybu v zorném poli není ani nutnou, ani postačující podmínkou pro
vnímání pohybu. Není podmínkou nutnou, protože pohyb můžeme vnímat i tehdy,
když skutečný pohyb neexistuje, jako na filmovém plátně, ale není ani postačující, pro-
tože kromě toho, že příliš pomalé a příliš rychlé skutečné pohyby nevyvolávají žádný
vjem pohybu, existuje mnoho případů, kdy je zdánlivě pohybující se objekt ve skuteč-
nosti v klidu, jako když se zdá, že měsíc pluje mezi mraky,“ poznamenává Koffka (1936,
s. 78). Jinými slovy, v procesu utváření subjektivní reality, ať už zdravé, nebo patolo-
gické, vystupuje člověk spontánně nebo záměrně jako hlavní aktér, zatímco vliv světa

fyzikálních podnětů a sil zůstává většinou druhotný. A výzkum tohoto světa jedinečné osobnosti a jeho ryze individuálního významu je pro fenomenologa prioritou.

Psychika je v podstatě proces, který kombinuje nejjednodušší psychické prvky, jako jsou elementární pocity a emoce, které Wundt a Titchner upřednostňovali ve své strukturalistické psychologii, se složitějšími psychickými útvary, včetně často diskutovaného významu, který odstranili z introspektivního popisu. Tím Titchener jako nejvyšší autorita mezi introspektivními psychology omezil roli a výzkumný úkol pozorovatele introspekcionisty v souladu se základní koncepcí zjednodušené povahy psychiky. „Pozorovatel musí být pouze pasivní, nechat na sebe afektivně působit podněty a pak v konkrétním případě uvést, který z podnětů na něj působí silnějším dojmem.“ (Titchener, 1908, s. 162) Podle Titchenera nesmí introspektivní zpráva obsahovat žádnou zmínku o subjektivním významu nebo účelu prožívaného podnětu nebo situace. Opak by ohrozil hodnotu introspektivní zprávy a konečnou vědeckou relevanci zjištění. V konečném důsledku by to poškodilo již tak křehkou pozici vznikajícího oboru psychologie, který se snažil získat rovnocenné postavení mezi ostatními vědními disciplínami.

Naproti tomu fenomenologický popis bezprostřední zkušenosti zahrnuje elementární a vyšší pocity a emoce, včetně významů spojených s objekty a situacemi, které jsou pro prožívající subjekt obzvláště důležité. Jasným vyjádřením tohoto epistemologického a teoretického postoje jsou gestalt psychologové, kteří přispěli k metodologickému pokroku fenomenologie v oblasti psychologických experimentů s komplexními vjemovými a myšlenkovými procesy. Tak Köhler (1947, s. 69) ve své *Kritice introspekce* píše, že jelikož „nikdo nemůže popřít, že smysl prostupuje všechny zkušenosti v dospělém životě, nelze smysl z fenomenologického popisu vynechat“. Podobný názor zastává i MacLeod, který jako příklad uvádí srovnání introspektivních a fenomenologických zjištění o subjektivním dojmu, jež zanechává vnímání tištěného textu. Zatímco introspektivní zjištění zdůrazňuje subjektivní dojem o bílé obdélníkové formě obsahující černé tvary v řadách, fenomenolog říká, že subjekt „vidí“ bílý papír psaný písmem N. N. To je podle MacLeoda dostatečný důkaz pro vyjádření pevného přesvědčení, že každá zkušenost současně vyzařuje jasný a pro subjekt důležitý význam.

„Dokonce i světlá skvrna v tmavé místnosti má význam, když ji vnímáme jako bílou, a ne červenou, jako malou, a ne velkou, vně, a ne uvnitř místnosti. Pro Köhlerovu opici je větev stromu ‚něco, na čem se může houpat‘, a pak ‚něco, čím může tahat banán‘. Moderní hudební skladba pro mě může být chaosem tónů, zatímco vám může připadat jako jemná hudební harmonie. To, že pro mě představuje chaos, neznamená, že nemá žádný význam, pouze že má jiný význam. Smysl je přesně to, co vždy najdeme, když se postavíme tváří v tvář světu.“ (MacLeod, 1964, s. 68)

5 FENOMENOLOGIE A INTROSPEKCE

Nyní bychom se mohli podrobněji věnovat koncepčním, metodologickým a epistemologickým charakteristikám fenomenologické metody a metody klasické introspekce, jak bylo již dříve oznámeno v úvodní části kapitoly 1.2 Subjektivní metody v psychologii.

Obecně je známo, že mezi laiky, ale i mezi některými psychology se často objevuje tendence ztotožňovat dvě psychologické metody: introspekci a fenomenologii. Důvodů pro to je mnoho, ale nejčastějším obecným názorem je, že obě metody patří k tzv. technikám subjektivního psychologického zkoumání a zejména že introspekce a fenomenologická metoda se vyznačují jakýmsi primárním zaměřením na vnitřní obsahy a procesy vědomí. Dalším důvodem pro tvrzení, že introspekce a fenomenologická analýza jsou jedno a totéž, je neznalost psychologických metod, jejíž příčinou je nedostatek metodologických kritérií pro jemnější rozlišení a pochopení povahy a specifík výzkumného designu pro každou metodu zvlášť. V následujících řádcích stručně představíme podobnosti, ale především hlavní rozdíly mezi introspektivní metodou a fenomenologickou analýzou v psychologii.

Fenomenologický popis v psychologii je ve svém základu druhem introspekce, která se výrazně liší od klasické introspektivní metody pěstované Wundtem a Titchenerem. Hlavní rozdíl mezi oběma metodami spočívá podle APA Slovníku psychologie v tom, že „fenomenologie se zabývá vztahy mezi akty vědomí a objekty těchto aktů“ (VandenBos, 2007, s. 790) To ve skutečnosti znamená, že:

- a) fenomenologickému přístupu je cizí introspektivní pojetí zkušenosti složené z funkčně nezávislých psychologických prvků (vjemů, představ a emocí); fenomenologický popis bezprostřední zkušenosti nahlíží na vědomí jako na systém psychologických prvků ve vzájemném vztahu;
- b) význam psychických obsahů a jednotlivých prvků vědomí je pro vědecké studium a pochopení zkoumané zkušenosti zásadní, a proto jej nelze z fenomenologického popisu odstranit. Pro fenomenologa je význam „ústřední a nevyhnutelný. Snaha zanedbat význam nebo jej oddělit od světa jevů je marná; jediné, čeho lze dosáhnout, je změnit existující význam“. (MacLeod, 1964, s. 54)

Okolnosti vzniku strukturální psychologie a zejména jejího psychologického programu, který jako hlavní úkol nové psychologické disciplíny zdůrazňuje popis základních prvků psychiky, které lze získat introspekci, jsou dobře známy. V posledních

desetiletích 19. století se konstituující psychologie jako méně rozvinutá věda inspirovala pokročilejšími vědami, jako je fyzika, chemie, biologie atd. V počátečních fázích vývoje psychologové často nekriticky přejímali modely vědeckého myšlení, v nichž převládala praxe rozkladu složitých systémů na dílčí části. Přeneseno do psychologie to znamenalo hledání základních psychologických prvků ve složitých jevech vědomí. Metodou, která slibovala vědecké poznání základní struktury lidského vědomí, zejména studium nejjednodušších pocitů, emocí a vjemů, byla introspekce. Volba a povaha introspektivní metody byla nepochybně předurčena vědeckým cílem tehdejší experimentální psychologie Wundta, kterým bylo porozumět složitým psychickým jevům jejich rozložením na jednoduché prvky a následným studiem těchto základních částí psychiky. Současně se změnou vědeckého cíle a zaměření psychologie se objevily další vědecké metody, jak o tom svědčí behaviorismus, psychoanalýza a další psychologické školy a směry. Dosavadní psychologická metoda introspekce, která do té doby dominovala psychologickým experimentům s vědomím a psychofyzickými jevy, nedokázala vyhovět rostoucím požadavkům vědy a praxe. Kritika introspektivní metody zaznívala ze všech stran.

Nejsilnější kritiku metody introspekce, která vznikla a sloužila cílům strukturální psychologie, vyslovil gestalt psycholog K. Köhler. V kapitole Kritika introspekce ve své knize *Gestalt psychologie* Köhler (1947, s. 68–69) píše:

„Právě v okamžiku, kdy se snažíme pozorovat zkušenost nestranně, musíme od introspekcionistů slyšet námitky. Řeknu-li, že vidím knihu na stole před sebou, budu kritizován, že knihu nikdo nevidí. Pokud knihu zvednu, budu mít tendenci říci, že cítím její váhu jako něco vnějšího vůči mým prstům a zhruba v místě, kde je kniha vidět. Můj kritik by poznamenal, že tato tvrzení jsou typická pro řeč neškolených pozorovatelů. Navíc by dodal, že pro praktické účely běžného života mohou být takové výroky docela uspokojivé, ale že se značně liší od popisů, které by museli podat školení psychologové. Například mé tvrzení předpokládá, že výrazy ‚kniha‘ a ‚stůl‘ se vztahují k předmětům nebo věcem. Ve správné psychologické diskusi však takové termíny nejsou podle introspekcionisty přípustné. Má-li nám totiž pozorování poskytnout jednoduché a primární údaje o zkušenosti, musíme se naučit rozlišovat veledůležité rozdíly mezi vjemy a pocity, mezi čistým smyslovým materiálem jako takovým a mnoha dalšími složkami, jimiž je tento materiál prodchnut procesy učení. Nikdo nemůže vidět knihu, říká nám introspekcionista, protože tento pojem předpokládá znalost jedné třídy objektů, do které patří aktuální příklad, znalost toho, jak tyto objekty používat atd. Čisté vidění nemá s takovými znalostmi nic společného. My psychologové máme za úkol oddělit všechny tyto získané významy

od viděného materiálu jako takového, který se skládá z pouhých vjemů. Dosáhnout tohoto oddělení a soustředit se pouze na vjemy, které jsou prioritou našeho zájmu, může být velmi obtížný úkol; ale právě schopnost to dokázat odlišuje psychologa od laika.“

Výše uvedený citát jasně nastiňuje základní požadavky introspektivní metody: vyloučit z psychologického popisu význam pozorovaného obsahu vědomí a vyhnout se tzv. podnětovým chybám.

Na následujícím příkladu z optiky Köhler zpochybnil udržitelnost metodologických předpokladů klasické introspekce. Příklad se týká problému stálosti percepčního procesu, vůči němuž zůstává introspektivní psychologie bezbranná. Stabilita či neměnnost vnímání postuluje, že vnímání zůstává relativně stálé, i když se vnější podněty mění. Představte si, že sedíte u stolu se třemi talíři stejné velikosti, barvy a tvaru. Jeden talíř je přímo před vámi, druhý po vaší pravici a třetí na vzdáleném konci stolu. Řeknete, že je vidíte jako identické, což psycholog fenomenolog bez váhání přijme jako věrohodný popis obsahu vědomí. Introspekcionista však výše uvedený popis odmítne jako laický a vědecky bezcenný. Přesto o správnosti svého úsudku nepochybuje, protože se opírá o vědecké objevy optiky jako jednoho z rozvinutějších odvětví fyziky. Köhlerův příklad však vysvětluje pozici introspektivního psychologa. Obecně nás optika učí, že obraz předmětu na sítnici je tím menší, čím je předmět vzdálenější. Třikrát vzdálenější předmět vytvoří na sítnici třikrát menší obraz. Tři plošky na sítnici tedy tvoří tři různě velké obrazy. Subjektivně však tyto destičky vnímáme jako stejně velké. Z optiky také víme, že odraz tří destiček na sítnici má různý tvar. Obraz destičky umístěné přímo připomíná tvar kruhu, zatímco obrazy vzdálenějších destiček tvoří na sítnici elipsu. Opět vnímáme, že destičky jsou kulaté. Pak na bližší destičku dopadne sluneční paprsek, zatímco vzdálená destička zůstane ve stínu. Lekce optiky nás učí, že množství odraženého světla se v těchto dvou případech liší, včetně obrazu na sítnici. Přesto i nadále vnímáme, že barva a otevřenost je u těchto tří desek stejná. Souhrnně řečeno, když se mění vnější podněty i obrazy na sítnici, nedochází k očekávané změně subjektivního prožitku pozorovaných objektů. Objekty nadále vnímáme jako stejné, což introspekcionista charakterizuje jako vnímání laického pozorovatele.

V dalším pokračování se Köhler zaměřuje na odpovídající fyziologické a kornové procesy pozorování vnějších objektů. Obraz ze sítnice putuje nervovými vlákny do mozkové kůry. Při změně vnějších podnětů se odpovídajícím způsobem mění obraz na sítnici a odpovídající procesy v mozku, což nutně mění samotné vnímání. Vztah mezi fyzikálními podněty, fyziologickými procesy a psychickými vjemy je jedna ku jedné. Za těchto okolností vyvstává logická otázka, čím lze vysvětlit stálost vnímání tří pozorovaných objektů, víme-li, že každý z nich stimuluje sítnici třemi různými způsoby, které nutně vyvolávají různé procesy v mozkové kůře a odpovídající vjemy. H. von Helmholtz vysvětluje stálost vnímání tím, že se naše vjemy mění pod vlivem

změn vnějších podnětů. Dříve získané znalosti o objektech působí směrem k přímé nevědomé korektivní interpretaci stávajících vjemů. Introspekce tedy vyžaduje vyloučení předchozích znalostí o objektech a významu z introspektivní zprávy (Köhler, 1947).

Výše uvedené metodologické okolnosti vyvolávají zcela legitimní otázku, do jaké míry je psychologie schopna dosáhnout ideálního výzkumného cíle, jímž je odhalení svébytných smyslových jevů nezatížených teoretickým uvažováním nebo interpretační zaujatostí. Gestaltisté navrhuji poměrně jednoduchý způsob, jak se tomuto ideálu přiblížit, a to často používaný experiment založený na pozorování exponovaného vizuálního obsahu malým závěsným otvorem. Když pozorovatel vnímá předměty malým otvorem v závěsu, pozorovaný svět se mu jeví zcela jinak. Pozorovaná barva, tvar a velikost objektu se změní a zejména se přiblíží aktuální konstelaci podnětu. Introspekcionista to vysvětluje tím, že omezené pozorování vede ke ztrátě předmětnosti. Tím se sníží nebo odstraní „chyba“ interpretace způsobená znalostí objektu pozorování a objeví se aktuální smyslová informace. Jinými slovy, tato experimentální technika umožňuje pozorování skutečných smyslových dat a zároveň omezuje různé rušivé vlivy, zejména z vnějšího percepčního prostoru, které pravidelně zatěžují běžné vidění. Pozorováním přes malou clonu jsou tyto vnější vlivy odstraněny a zároveň je omezena možnost zkreslení pozorovaného objektu vnitřními faktory hodnotitele, jako jsou předchozí znalosti, očekávání atd. Pro představitele klasického introspekcionismu je tato technika zcela zbytečná, protože tato psychologická škola věnuje náležitou pozornost výcviku vyškolených pozorovatelů, kteří budou schopni zjistit tytéž elementární smyslové údaje bez těchto podpůrných opatření. Titchenerovo (1908) hlavní metodologické paradigma říká, že trénink introspekce vede k budování analytických schopností, které mohou proniknout k původnímu smyslovému obsahu stejně citlivě jako technika apertury. S tím souvisí jeho přesvědčení, že komplexní analytický postoj je to, co odlišuje školeného introspektivního psychologa od neškoleného psychologa amatéra. Toto paradigma a následné přesvědčení navíc v podstatě vychází z teoretických předpokladů o vztazích mezi vnímáním pocitů, emocí a vjemů, probíhajícími fyziologickými procesy a prostředím, jež svými podněty zasahuje do lidské psychiky a biologie (Titchener, 1908). Jak je známo, gestaltisté a fenomenologičtí psychologové, jakožto důslední zastánci Husserlova díla, tento typ předpokladů obecně odmítají s odůvodněním, že psychologie nemůže připustit vliv teorie a takto předem nastavené optiky pozorování na její průběh a výsledek.

Köhler, který patřil k předním kritikům strukturalistické verze introspekce zastávané Titchenerem, vysvětluje výchozí postoj gestaltistů k otázce hodnoty odhalených obsahů studované zkušenosti:

„Když používám metodu klasického introspekcionisty, často se setkávám se stejnými jevy. Nepřikládám však těmto faktům velký význam, jako by to bylo něco ‚pravdivějšího‘ než fakta každodenní zkušenosti.

Jestliže na jedné straně je získané poznání obsaženo v každodenní zkušenosti, na druhé straně zkušenost, kterou introspekce odhaluje, závisí na postoji, který člověk při používání introspekce zaujímá. Nelze ukázat, že tato druhá zkušenost existuje bez tohoto konkrétního postoje. Navíc, připustíme-li na chvíli, že jevy, o nichž hovoříme, jsou výsledkem dříve nabytých znalostí, vyplývá z toho, že tyto jevy nejsou skutečnými fakty, a proto by nebyly psychologicky významné. Není určité množství H_2O skutečnou chemickou látkou, protože vím, že vzniká oxidací vodíku? Je vodík ‚skutečnou‘ chemickou látkou a voda nikoli? Znamená to, že by chemik neměl vodu testovat? Nevím, proč by měl být zkušenost nasycená smyslem považována za méně hodnotnou než zkušenost, která smyslem není.“ (Köhler, 1947, s. 85–86)

V závěru své kritiky Köhler nastoluje otázku rozdílných názorů psychologů, kteří používají introspekci, a poukazuje na zdroje možných příčin těchto rozporů. Jako příklad si opět bere stálost vnímání. Bílý papír vypadá bílý i ve stínu a černý papír vypadá černý i v jasném světle. Psycholog vycvičený v introspektivním pozorování v každodenním životě vidí a vnímá jako každý jiný člověk. Jakmile si však osvojí určitý analytický postoj, může vidět předměty jinak; například černý papír vidí tak, jak by ho viděl dírou v zácloně. Z tohoto důvodu, říká introspekcionista, není otevřenost, jak ji vidíme na začátku, skutečnou smyslovou zkušeností. Jakmile však vyškolený introspekcionista opustí zvláštní analytický přístup, opět si všimne otevřenosti papíru starým způsobem, stejně jako člověk nevyškolený v introspekci. Na této skutečnosti Köhler zakládá logický argument proti uvažování asociativního introspekcionisty:

„Tímto způsobem se ukazuje, že skutečná otevřenost objevená v introspekci je stejně proměnlivá jako otevřenost dříve viděná a nyní znovu viděná. Z čistě logického hlediska může být zkušenost objevená v introspekci také zavržena, protože zmizí, jakmile se pozorovatel vrátí ke svému každodennímu postoji. Introspekcionista však zdaleka nezachází s oběma těmito zkušenostmi stejně. Domnívá se, že to, co prožívá při introspekci, je skutečná zkušenost a že existuje i tehdy, když zaujme postoj naivního pozorovatele, avšak zastřená působením poznání. Musí tedy existovat nějaké hlubší důvody, které ho vedou k tomu, že dává přednost jednomu konkrétnímu druhu smyslové zkušenosti.“ (Köhler, 1947, s. 91)

5.1 W. Köhler: kritika metody introspekce

Po dosavadní diskuzi jsou hlavní podobnosti a rozdíly mezi klasickou introspektivní metodou a fenomenologickým popisem v psychologii jasnější. K tomu směřovaly i rozsáhlé citace, které jsme uvedli a v nichž jsme představili základní teoretické teze, které souvisejí se specifickou povahou klasické introspektivní metody a dalšími souvisejícími aspekty, jako jsou program, cíle, kritéria, hodnota psychologických poznatků a v neposlední řadě i striktní požadavek na specifický metodologický profil badatele psychologa. Právě Köhlerova kritická analýza ukázala, jaký byl význam teoretických východisek klasické strukturální psychologie Wundta a Titchenera pro epistemologickou a praktickou hodnotu introspektivního zkoumání vědomí, na němž tato psychologická škola postavila svou vlastní perspektivu. A jak ukazuje Köhlerova kritika a jak následně potvrdila blízká budoucnost, tyto vyhlídky nebyly růžové. Vědecký program strukturální psychologie, včetně její introspektivní metody, tedy nesplnil své vlastní cíle, očekávání odborníků ani požadavky praxe a nakonec „vyšuměl“. Nyní však ještě několik poznámek z Köhlerovy (1947) argumentované kritiky introspektivní metody:

1. Köhler nikdy nepopíral existenci zkušenosti, kterou zkoumá klasická introspekce. Naopak respektoval empirické poznání tohoto typu zkušenosti a zdůrazňoval metodologické okolnosti, podmínky a úskalí, které k takovému poznání při sebezpozorování vedly. Teze, proti níž Köhler brojí, je ta, která tvrdí, že jde o jediný skutečný druh zkušenosti a také že objevování tohoto druhu zkušenosti je jediným úkolem psychologa. Je pravda, že gestaltisté se ve své vědecké praxi nikdy nezajímali o smyslové údaje, které prosazují introspekcionisté, což přinejmenším částečně vyplývá z jejich psychologické teorie a specifických cílů výzkumu. Jinými slovy, za různých podmínek sebezpozorování, s různými pozorovacími postoji, mohou být jevy vnímány odlišně, což není o nic méně reálné a pravdivé.
2. Podle Köhlera (1947) má Titchenerovo tvrzení, že skutečná zkušenost je pouze ta, která je získána analytickou introspekci, následující základ:
 - Metodologická pozice introspektivní psychologie předpokládá, že kvalita smyslových prožitků je dána pouze odpovídajícími vlastnostmi periferních podnětů. Introspekcionisté zde výslovně obhajují fyziologické určení základních prvků psychiky a odpovídajících obsahů vědomé zkušenosti, které jsou zobrazitelné jejich metodou.
 - Smyslové vjemy jsou lokální jevy, které závisí na lokálních podnětech, nikoli na vlastnostech podnětů z prostředí. To je nejzákladnější předpoklad introspekcionismu, který v rámci tzv. mozaikové hypotézy absolutizuje vliv lokálních podnětů na psychické prvky a zároveň popírá možnost jiných vlivů, zejména z nervové soustavy nebo přilehlých smyslových oblastí. Stručně řečeno, tato hypotéza klasické asociativní psychologie předpokládá, že izolovaný podnět

působí na lokalizovaný receptor. Výsledkem je vznik nervového impulsu, který je veden izolovanou nervovou dráhou do určité oblasti mozku, kde se zažehne lokální psychický proces. Tato specifická mozková aktivita je zcela nezávislá na funkci ostatních částí mozku. Jinými slovy, místní fyziologický proces vede k jednoduchému, izolovanému pocitu. Princip mozaiky, který gestaltisté mimo jiné nazvali hypotézou permanence neboli stálosti, předpokládá, že určitý počet vnějších podnětů vyvolává vzruchy v přesně lokalizovaných smyslových oblastech mozkové kůry a zároveň odpovídající počet lokálních nervových procesů na úrovni psychiky vyvolává odpovídající počet elementárních lokálních vjemů. Cílem introspekce je zachytit a objektivně popsat prvky základních smyslových vjemů v psychice.

- Výše uvedená teoretická a výzkumná pozice introspektivních psychologů má podle Köhlera pevný základ ve fyziologii centrální nervové soustavy. V tomto smyslu Köhler píše, že jediným předpokladem, který může vysvětlit tuto nezávislost místních vjemů, je proces vedení nervových vzruchů po izolovaných vodičích z jednoho bodu ve smyslovém orgánu do odpovídajícího bodu v mozkové kůře, kde je aktivita v tomto bodě doprovázena smyslovým vjemem (Köhler, 1947).

Z obecného logicko-metodologického hlediska zde můžeme poukázat na další důležitý moment, který podkopával základy klasické asociativní introspektivní psychologie a její snahy stát se vedoucí disciplínou v době intenzivního růstu a disciplinární diverzifikace psychologie. Jedná se o přísný Titchenerův metodologický požadavek na vyloučení implicitních předpokladů a dalších apercepčních obsahů v introspektivním popisu analyzované zkušenosti. To podle Köhlera klasická asociativní a introspektivní psychologie zjevně nedokázala splnit. Zejména se jí nepodařilo „uzavřít“ některé teoretické předpoklady, nejčastěji spojené s fyziologickým popisem původu pozorovaných elementárních obsahů zkušenosti.

5.2 E. B. Titchener o fenomenologické metodě

V předchozí diskuzi jsme se zabývali především hlavními aspekty kritiky introspektivní metody ze strany gestalt psychologů. Čtenáře by jistě zajímal i opačný názor, zejména na postoj zastánců introspektivní psychologie k fenomenologické metodě.

Navzdory očekávání nepovažoval Titchener fenomenologickou metodu za skutečnou hrozbu pro introspekci, a to z toho prostého důvodu, že nevnímal její skutečný potenciální přínos pro psychologický výzkum vědomí. To však neznamená, že by si nebyl vědom pronikání Husserlovy metody do psychologie, jehož protagonistou byl německý psycholog K. Stumpf. Naopak, sám tento proces respektoval, ale zároveň si udržoval názor, že žádná forma fenomenologie nemůže být skutečně vědecká a už

vůbec ne, pokud je nekriticky přejímána z filozofie do psychologie. V opačném případě musí ten, kdo se rozhodne fenomenologickou metodu do psychologie zavést, nést plnou odpovědnost. Tato Titchenerova negace fenomenologické metody má jistě svůj původ v Husserlově zjednodušené interpretaci psychologie jako vědy zabývající se především psychofyzickými vztahy, kde se jako výzkumná metoda již dobře etabloval druh introspekce známý jako metoda *imprese*. Ostatně Titchener (1929, s. 214–215) o tom píše:

„Stumpf vyhrazuje termín fenomenologie pro vědu, která se zabývá smyslovými obsahy a odpovídajícími obrazy. Husserlova fenomenologie není ani touto Stumpfovou fenomenologií, ani není totožná s tím, co se někdy nazývá čistou psychologií; je něčím širším a hlubším než každý ze zmíněných přístupů. Veškerá psychologie podle Husserla – a psychologie pro něj zahrnuje i Stumpfovu fenomenologii – předpokládá postoj přírodní vědy; je to věda o skutečnosti, psychofyzika. Na druhé straně existuje věda čistého vědomí ve smyslu vědomí oproštěného od tělesné spoutanosti a přírodovědných předpokladů: věda, která má co do činění nikoli s faktem, ale s podstatou. Tato věda s její metodou imanentní kontroly či kontemplanace podstaty je fenomenologie. Abychom do ní vstoupili, vyměníme naivní a dogmatický postoj každodenního života a přírodních věd za filozofický postoj, který nechává viditelné pouze čisté vědomí v jeho absolutní niternosti. A pokud bychom se unáhleně odvážili přenést do oblasti deskriptivní psychologie nějaký výsledek fenomenologického zkoumání podstaty, odpovědnost je jen na nás; Husserl si nad námi myje ruce.“

5.3 Překonání fenomenologického popisu v psychologii

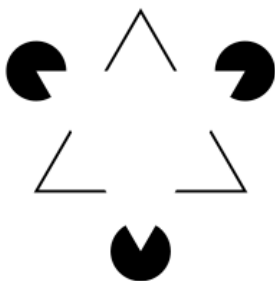
SVobodný, bezprostřední, naivní nebo disciplinárně naivní popis jevu je pouze počátkem psychologické vědy, nikoli celé psychologie. Z popsáných jevů se pokračuje dál, ke konstrukci psychologických teorií, případně i psychologických systémů. Tento odklon od původních empirických poznatků směrem k budování zásadnějších konceptů či teorií je typický pro všechny obory včetně psychologie. Hovoříme-li o psychologii, která fenomenologickým vstupem do psychiky odhaluje nejen její konstitutivní prvky, ale především jedinečný subjektivní smysl, který tyto prvky spojuje jako amalgám do smysluplného celku, můžeme sledovat postupný vznik teoretické disciplíny označované jako fenomenologická psychologie. Samotný proces vývoje teorie se podobá dialektickému růstu celku z původních empirických zjištění a v jistém smyslu znamená transcendenci původních zjištění, v našem případě očekávané a potřebné epistemologické nadstavby základního fenomenologického popisu.

Ukázkovým příkladem výše zmíněného překonání fenomenologického popisu je další osud aplikace metody a využití jejích experimentálních zjištění v rámci gestalt psychologie. Tento vývojový proces také ukazuje, jak bojovat proti skeptikům a kritickým nárazkám na vědeckost a nezbytnost fenomenologické analýzy v psychologii. Mnozí psychologové různých škol a směrů tak vyčítali tvarové psychologii její nešťastný odklon směrem k idealizaci vlastního vědeckého programu, který byl podle nich způsoben nekritickým přijetím nejen metody, ale i Husserlovy obecné fenomenologické doktríny. Vskutku šlo buď o neznalost Husserlova filozofického učení, nedostatečný vhled do rozsahu a cílů aplikace fenomenologické analýzy psychiky ze strany gestaltistů, nebo jednoduše o nepodložený útok a pomluvu, které psychologům nejsou nijak cizí.

Fenomenologický popis, k němuž tito psychologové dospěli za přísných experimentálních podmínek, se však Husserlově filozofii a původní fenomenologické metodě podobá jen málo. Hlavním rozdílem je specifický vědecký program gestalt psychologie, která se při svém převažujícím zájmu o projevy bezprostřední zkušenosti nebo myšlenkových procesů ptá také po fyziologickém základu zkoumaných psychických jevů a souvislostí. Připomeňme si neurofyziologickou hypotézu, se kterou přišli gestaltisté, o podobnosti organizace a změny vnímání s organizací a funkcí příslušných oblastí mozkové kůry. Tato hypotéza, známá jako princip izomorfismu, postuluje, že „v konkrétním případě budou mít organizace zkušenosti a příslušné fyziologické okolnosti totožnou podobu“. (Köhler, 1947, s. 303) Aby to bylo jasnější, Köhler tvrdil, že specifické uspořádání aktuální zkušenosti je přesnou kopií dynamicky fungujícího uspořádání odpovídajících fyziologických procesů v mozku (Katz, 1950).

Význam izomorfismu lze pochopit, když si představíme mapu ve srovnání se zemí, kterou znázorňuje. Mapa se velmi liší od země, stejně jako se naše vědomá zkušenost velmi liší od jakéhokoli mozkového procesu. Určité tvary a vztahy na mapě jsou však pro danou krajinu příznačné. To, co se na mapě jeví jako klikatá čára, je v zemi přítomno jako řeka. Kdybychom dokázali prozkoumat mozkové procesy člověka stejně dobře, jako vidíme mapu, tedy pochopit analogii (anglicky *correspondence*) mezi prožívanými jevy a jejich neurofyziologickými koreláty v mozku, mohli bychom přechít jeho prožitky, jako čteme mapu. Tato funkční shoda mezi konstelací podnětů a odpovídajícími elektrochemickými stavy v mozku není pasivním otiskem vnější reality na vnitřní mentální či neurochemické procesy a funkce pozorovatele. Mozek je v tomto procesu nesmírně aktivní a zejména kreativní, což gestalt psychologové dokládají nálezy v různých oblastech vnímání a myšlení, např. ve slavném experimentu Zeigarnikové s neukončenými úlohami nebo při pozorování neúplných vjemů, optických klamů apod.

Jako příklad lze uvést optický klam s takzvaným Kanizsa trojúhelníkem (obrázek 1), který znázorňuje synergické působení zrakového vnímání, myšlení a korové činnosti při dovršení tvaru tam, kde chybí.



Obrázek 1: Kanizsa trojúhelník: optický klam

Jinými slovy, charakteristiky pozorovaných jevů objasněné fenomenologickou analýzou sloužily jako empirický základ Köhlerových hypotéz o tom, co se děje v mozku. Postupem času a pod vlivem těchto fenomenologických poznatků se gestalt psychologie téměř zcela transformovala do fyziologické psychologie. V nejobecnějším smyslu se bezesporu inspirovala hlavními závěry neurofyziologické školy I. P. Pavlova. Woodworth a Sheehan (1964, s. 277) v této souvislosti zdůrazňují analogii mezi Köhlerem a Pavlovem: „Pavlov považuje podmíněné reflexy za jakési okénko, kterým může pozorovat vyšší nervovou aktivitu; motorické chování jako celek je jedním z takových okének. Dalším podobným průzorem je smyslová zkušenost, která poskytuje pohled na tutéž věc z druhé strany, a to možná pohled jasnější a přímější než ten, který poskytuje pohybová stránka.“

Právě tímto fenomenologickým „okénkem“ došli gestalisté ke své teorii fyziologických procesů v mozku, která přímo odmítá asociační teorie v psychologii a její pojetí nezávislých lokálních korových procesů. Místo toho gestaltisté přenesli pojem pole na mozkovou aktivitu, což ve svém důsledku znamená, že povaha každého lokálního procesu bývá určována událostmi v jiných oblastech mozku. Fenomén percepční stálosti, o němž byla řeč, se tedy již nevysvětluje znalostí objektů, ale působením pole. Zde platí zásada, že kvalita vnímání je přímo úměrná součinnosti mezi vnějším a vnitřním polem. Jinými slovy, pozorování předmětu otvorem v zácloně eliminuje působení okolního pole, a proto pozorovatel sděluje, že vnímá jiná (strukturálně chudší) smyslová data. Na úrovni korové aktivity pak vnímání závisí ve větší míře na lokálních mozkových procesech. Když odstraníme clonu, pole začne znovu působit; procesy v určité části mozkové kůry se pod vlivem celého pole změní, začnou se vzájemně ovlivňovat, a tak se změní naše vnímání.

6 PSYCHOLOGICKÝ POHLED NA FENOMENOLOGICKOU REDUKCI

Pojem redukce empirických zjištění na pozorování má v psychologii dlouhou historii a zvláštní význam. Navzdory běžnému chápání filozofického původu pojmu redukce v psychologii, zejména v souvislosti s klíčovým postavením tohoto konstruktu v Husserlově fenomenologickém učení, byl tento metodologický nárok vznášen v psychologii, ale i v jiných oborech praktikujících sebeanalýzu mnohem dříve a také často pod jinými názvy.

Počátky fenomenologické redukce či čistoty výsledku sebeanalýzy nacházíme v příručkách meditační praxe prvních Buddhových následovníků, kteří v tradici původních pálijských kánonů zenového buddhismu (*Abhidhamma* nebo v sanskrtu *Abhidharma*) šířili moudrost sebepoznání a sebezdokonalování. *Abhidhamma* je komplexní filozofický, psychologický a náboženský systém založený na empirické zkušenosti sebepozorování, jehož konečným cílem je osobní sebezdokonalení v harmonickém vztahu k sobě samému a okolnímu světu. *Abhidhamma* je také považována za nejstarší psychologickou nauku, jejíž poznatky o struktuře, dynamice a vývoji osobnosti mají čistě fenomenologický základ. Jinými slovy, je to nejstarší známá fenomenologická metoda.

Výstižným příkladem analytické redukce pozorování je anekdota uvedená v kapitole *Abhidhamma*: Východní teorie osobnosti C. S. Hall a G. Lindzey (1985, s. 358):

„Krásná mladá žena se pohádala se svým manželem a rozhodla se vrátit ke své matce. Cestou minula mnicha, který právě meditoval nad tajemstvím lidské kostry. Když kolem něj prošla krásně oblečená žena, všiml si bělosti jejích zubů. Po nějaké době se objevil její manžel a zeptal se mnicha, zda neviděl jeho manželku. Mnich odpověděl: Něco prošlo tudy. Nevím, jestli to byl muž, nebo žena. Vím jen, že tam kráčet pytel plný kostí.“

Ve skutečnosti mnich v příběhu meditoval nad jednou z 32 částí těla, kostrou, a tento aspekt krásné ženy byl pro něj tím nejdůležitějším. Díky pronikavému pozorování při meditaci se mnich dokázal natolik odpoutat od všech složek těla a mysli, že žádná z nich neměla větší hodnotu než kterákoli jiná. Z tohoto pohledu jsou kosti člověka stejně pozoruhodné jako myšlenky.

Tento stupeň naprostého odpoutání se od vlivu nepodstatných faktorů sebepozorování odráží ducha *Abhidhammy*, která zkoumá a analyzuje osobnost člověka a je typická pro druh meditace známý jako soustředění (anglicky *concentration*). Při kon-

centraci se medituující snaží soustředit svou pozornost na jediný objekt nebo bod. Při rozvíjení koncentrace se medituující snaží překonat to, co obvykle považujeme za běžné hranice pro udržení pozornosti na jeden objekt. Hall a Lindzey (1985, s. 369) uvádějí příklad W. Jamese, který poté, co se pokusil udržet v myšlenku v mysli, prohlásil, že „nikdo se nemůže nepřetržitě věnovat objektu, který se nemění. Ale právě to je cílem medituujícího.“. Výsledkem tohoto typu meditace je dočasné odstranění negativních faktorů psychiky a znatelné zlepšení duševního a zdravotního stavu člověka.

Ještě větší omezení sebezpozorování si vynucuje druhý typ buddhistické meditace, známý jako všímavost (anglicky *mindfulness*). Obtížnost tohoto typu sebezpozorování není způsobena redukcí rušivých vjemových podnětů, ale emocionálním odstupem pozorovatele od všech charakteristik pozorovaného obsahu.

„Při tomto typu meditace se člověk snaží o plné uvědomění si všech obsahů mysli. Místo toho, aby se medituující zabýval některou myšlenkou nebo pocitem, snaží se udržet si postoj neutrálního ‚svědka‘ všeho. V počáteční fázi tento přístup zahrnuje všímavost, kdy medituující čelí každému prožitku, každé mentální události, jako by ji zažíval poprvé. Omezuje pozornost na pouhé zaznamenání každého následujícího okamžiku uvědomění. Pokud se v mysli objeví následná asociace, kategorizace nebo afektivní reakce, medituující ji také bere jako předmět holé pozornosti. Člověk ji neodmítá ani nepronásleduje, ale poté, co ji zaznamená, ji z vědomí vypustí. Medituující přisuzuje každému objektu uvědomování stejnou hodnotu; nic nevyčleňuje jako poznávací figuru, ani nic neodsouvá do pozadí.“ (Hall & Lindzey, 1985, s. 371–372)

Výsledkem tohoto typu meditace je definitivní odstranění všech negativních a patologických faktorů psychiky a nastolení zdravých faktorů v procesu dosažení stavu trvalé duševní rovnováhy, pocitu štěstí a zdraví. To jsou vlastnosti ideální osobnosti zvané *arahant* (v sanskrtu člověk hodný chvály).

Dalším příkladem redukce percepčních procesů, nyní však z oblasti současné psychologie, je Titchenerův slavný požadavek na odstranění rušivých předpokladů a podnětových chyb z analyzovaného obsahu vědomí.

Tento metodologický princip klasické introspektivní psychologie provázely v jejích počátcích problémy s jeho naplňováním a také obecná epistemologická skepse vůči introspektivnímu poznání a jeho praktické užitečnosti. Titchener se sice snažil dosáhnout nestrannosti svého přístupu k analýze vědomí ve vztahu k předem daným modelům myšlení a teorie, ale sám nebyl schopen tento požadavek splnit kvůli podřízení introspekce vlastnímu teoretickému paradigmatu atomistického modelu psychiky, včetně hypotéz o mozaikovitě organizaci psychiky a stálosti vědomí. Oprávněnost Titchenerova požadavku vyhnout se chybám podnětů poněkud nečekaně podpořily poznatky významného gestaltisty a fenomenologa D. Katze. Ačkoli patřil ke stejné psy-

chologické škole, D. Katz nesouhlasil s Köhlerovým názorem, že je prakticky nemožné a v podstatě nepřirozené snažit se z poznatků sebepozorovatele odstranit předchozí znalosti a význam zkoumaného objektu.

Na podporu metodologického požadavku introspekce vyhnout se chybám podnětů Katz (1950, s. 18–19) píše:

„Snaze popsat to, co je ve vnímání skutečně přítomno, mohou bránit určité chyby. Jednou z nich je chyba podnětu (anglicky *stimulus error*). Spočívá v záměně znalosti fyzikálních příčin s vjemy, které vyvolávají. Odpovědi na otázku ‚Kdy vidíme nejhlubší černou?‘ poskytují ilustrace stimulační chyby (...) Mnoho lidí odpovídá, že nejhlubší černou by zažili ve zcela tmavé místnosti, bez jediné stopy světla. To se zdá být logické, protože ví, že dojem jasu se zvyšuje se silnějším osvětlením. Tudíž zřejmým vyvozeným závěrem je, že pokud by bylo vyloučeno veškeré světlo, výsledkem by byla absolutní tma. Tato záležitost bude rozšířena nad rámec právě popsaného abstraktního uvažování tím, že subjekty budou skutečně provádět pozorování ve zcela tmavé místnosti. Znáčná část z nich uvádí, že vidí absolutní tmu, přesto je jejich úsudek chybný. Skutečně nepředpojatý, popisný přístup odhalí, že tmavá místnost ve skutečnosti nevyvolává dojem absolutní tmy. Nezaujatý pozorovatel vidí tmavou šed', která se označuje jako ‚subjektivní vizuální šed‘. Pokud však subjekt přidá své znalosti o situaci k tmavé šedi, která je v jeho vnímání skutečně přítomna, informuje o naprosté tmě. Stal se obětí stimulační chyby.“

Podle všeho se zdá, že požadavek strukturalistické psychologie zdržet se stimulačních omylů představuje přísnější a úplnější druh fenomenologické redukce, mnohem bližší původnímu Husserlovu principu uzávorkování, než obvykle požadovali gestaltisté. Dokonce tento typ metodologické redukce umožnil psychologům zkoumat proces, který Spiegelberg označil jako způsob vzniku fenoménů.

Naproti tomu výzkumná strategie gestalt psychologů je v mnoha ohledech benevolentní k tak přísným požadavkům, jaké jsme popsali výše. Je to dáno tím, že fenomenologická redukce není nutná ve všech psychologických analýzách. Příkladem může být psychologický výzkum vnímání vnějších objektů, vzájemných vztahů mezi dílčími aspekty situace, vnímání prostorové perspektivy atd. Zde musí psycholog připustit působení existenciální hypotézy a akceptovat ve fenomenologických zjištěních nejen vnímání vnějšího světa, ale především možnost vlivu předchozí zkušenosti se světem na obsah sebepozorování. Jinými slovy, existenciální hypotéza respektuje objektivní danost světa fyzických, sociálních a částečně subjektivních faktorů (např. interakční zkušenost člověka s touto vnější realitou) a její nepopíratelný vliv na aktuální zkušenost (*Erlebnis*), která nadále zůstává prioritním předmětem fenomenologického vý-

zkumu. Je přitom nezbytné poznamenat, že nutnost či rozsah aplikace Husserlova pojetí redukce v psychologii závisí na cílech a povaze konkrétního výzkumu. V tomto smyslu lze chápat časté variace původní Husserlovy fenomenologie, včetně samotného principu redukce v psychologii, s nímž počítal i sám Husserl.

Fenomenologická metoda v rukou gestalt psychologů se řídí dvěma obecnými principy. První princip říká, že zcela neutrální popis zkušenosti zbavený jakýchkoli předchozích teoretických přesvědčení není možný. K tomuto tvrzení se hlásí i psychologové jiných škol, například D. Hebb, o jehož názoru bude za chvíli podrobněji pojednáno. Druhý princip gestaltistů je explicitně vyjádřen v tvrzení, že fenomenologickou analýzu a popis bezprostřední zkušenosti nelze abstrahovat od přítomnosti reálného světa ve vědomí, a proto nelze existenciální hypotézu dát do závorky. Oba tyto principy nakonec určují povahu a hodnotu fenomenologického výzkumu vědomí.

Nyní se pokusíme podrobněji vysvětlit podstatu výše uvedených principů gestaltistické interpretace fenomenologické metody. Princip nemožnosti neutrálního popisu vědomí, oproštěného od teoretických předpokladů, je v jistém smyslu v rozporu s Husserlovým požadavkem izolovat ve fenomenologické analýze všechny poznatky přírodních a společenských věd, působení apercepčních stop, nevědomé zkušenosti atd. Zatímco Husserlovu metodologickou intervenci s nadsázkou prezentoval a introspektivně aplikoval Titchener, gestaltisté zastávají zcela realistický a pragmatický postoj, v němž se vypořádávají se dvěma vzájemně souvisejícími problémy. První problém je metodologický a týká se výše zmíněného principu zachování vědecké nestrannosti fenomenologie při studiu psychických jevů; druhý problém je obsahový a zabývá se možností neutrálního popisu zkušenosti oproštěného od teorie, předchozích znalostí nebo nahromaděných zkušeností (Erfahrung).

6.1 Otázka zaujatosti fenomenologické metody v psychologii

Gestaltisté jsou si plně vědomi obecného cíle všech vědeckých disciplín, včetně psychologie, dosáhnout co největší míry nezávislosti či nestrannosti na všech druzích interferujících vlivů, které mohou zkreslit, a tím znehodnotit vědcovo úsilí o pochopení vlastního spektra zkoumané reality. Navzdory zjevné snaze většiny psychologů držet se ideálu vědecké nestrannosti a exaktnosti, jehož nejhorlivějšími protagonisty byli představitelé strukturalistické psychologie nebo také behaviorismu, kteří se striktně drželi pevných paradigmat a myšlenkových modelů, si gestaltisté zachovali vysokou míru tolerance k různým fenoménům zkušenosti. Z toho vyplývá, že princip vědecké nestrannosti fenomenologie aplikovaný na analýzu vědomí a zkušenosti, který gestaltisté plně respektují a dokonce preferují jako výzkumný přístup, nelze jednoznačně uplatnit. Toto strategické rozhodnutí kladně hodnotil i D. Hebb, který k problematice fenomenologické analýzy v psychologii přistupoval rovněž z hlediska neuropsychologického studia psychiky.

Hebb správně poukazuje na skutečnost, s níž se setkává každý badatel, včetně psychologa, a tou je nutnost apriorního zásahu vědce do předmětu jeho výzkumu, což není nic jiného než redukce reality na určitý její výsek. Pozorování jako univerzální vědecký přístup se nutně uskutečňuje výběrem stanoveného aspektu reality v souladu s již zavedenou teorií a jejími specifickými předpoklady. Každé pozorování představuje výběr konkrétního objektu z většího celku. Jinými slovy, výzkumník si vybírá předmět svého výzkumu vzhledem k úkolům a cílům, které v podstatě odrážejí obecné předpoklady teorie. V případě fenomenologické analýzy bezprostřední zkušenosti to znamená pozorování a popis toho, co je v daném okamžiku ve vědomí. To však nemusí definitivně vést k uznání pravdivosti této teorie. Žádná teorie, včetně těch psychologických, nemá právo nárokovat si definitivní odpověď na svůj vlastní předmět zkoumání, a to z toho prostého důvodu, že je pouze teorií nebo jakýmsi krůčkem směrem k žádoucímu poznání skutečnosti. V tomto smyslu musíme souhlasit s neobehavoristou Skinnerem, který poznamenal, že teorie je ve skutečnosti jen dočasnou náplastí na slepá místa předchozích snah vědců o dosažení definitivního poznání. Příkladem je kvantová teorie I. Newtona, která ve své původní podobě vydržela asi 250 let, ale pod vlivem nových fyzikálních poznatků ustoupila Einsteinově teorii relativity. Proto lze každou teorii hodnotit jako adekvátní nebo neadekvátní. Pokud je teorie adekvátní, pak ji lze hodnotit jako dobrou, nikoli správnou.

Teorie má ze své definice potenciál stimulovat nový výzkum a v důsledku toho postupně rozšiřovat stávající znalosti o nové, empiricky podložené poznatky. Z tohoto pohledu může být i špatná teorie dobrá, což je jako úhel pohledu pro psychologii a zejména psychologii osobnosti nesmírně důležitý postoj. Příkladem je klasická psychoanalytická teorie osobnosti S. Freuda, která sice nesplňuje formální požadavky na dobrou teorii, zejména jasnost (exaktnost) a empirické zakotvení teorie, ale zároveň je ve srovnání s jinými teoriemi osobnosti stálou inspirací pro psychology v iniciování nových empirických výzkumů. Podobný názor sdílí i Hebb (1952, s. 47), který píše:

„Musíme uznat pozitivní hodnotu i ‚špatných‘ teorií jako vodítek pro pozorování. Kdyby se fenomenolog mohl skutečně zbavit všech svých teoretických znalostí a pokusil se pak zaznamenat fakta vlastního vnímání nebo chování zvířete, co by se rozhodl zapsat na papír? Existuje nekonečné množství vztahů a aspektů chování, nekonečné množství možných členění činnosti zvířat nebo lidského myšlení. Jako princip výběru je nutné nějaké teoretické vodítko.“

V tomto kontextu Hebb vnímá fenomenologicky laděného psychologa jako naivního, ale zvědavého profesionála, jehož nonkonformní pohled na svět a vědu považuje za výhodu a ctnost. Opakem fenomenologické naivity je teoretická disciplinovanost a konformní uplatňování teorie jako nediskutovatelného, dokonalého a trvalého systému vědění. Z pohledu konformního psychologa je vědecká disciplína ctností, zatímco

co inherentní zvědavost, spontánnost nebo konceptuální či metodologická otevřenost ve vztahu ke zkoumanému předmětu je nepřipustným porušením pravidel a v konečném důsledku pseudovědou. „Disciplína‘ spočívá v důkladné znalosti teorie, ‚naivita‘ spočívá ve snaze najít jiné způsoby pohledu na svět než ty, které diktuje stávající teorie. Fenomenologie v podstatě znamená hledání nových zaujatostí, nikoli zbavování se zaujatostí.“ (Hebb, 1952, s. 47)

Z tohoto důvodu Hebb zdůrazňuje nutnost zachování tzv. živé naivity ve fenomenologickém přístupu ke zkušenosti, která nabízí neomezené možnosti objevování samotné podstaty zkoumané psychiky mimo horizont omezující teorie. Fenomenolog se v jeho očích ukazuje v lepším světle jako vědec, který sice toleruje existenci teorie, ale zároveň je velmi kritickým a aktivním subjektem její transformace v dočasně lépe sloužící koncept. Jinými slovy, fenomenolog v psychologii je spíše anti-teoretik než a-teoretik. Tím, že se staví proti teorii, mu pomáhá vyhnout se hotovému řešení a předsudkům a nakonec dosáhnout kýženého poznání psychiky.

„Lepší způsob, jak definovat fenomenologa, by mohlo být tvrzení, že je jedním z těch, kterému se v krajním případě nelíbí existující teorie (a možná se mu nikdy líbit nebudou), ale má zájem je napadat a nacházet důkazy, s nimiž se teorie těžko vyrovnává. Je to postoj, proti zavedenému řádu, tj. anti-teoretický (avšak ne a-teoretický), který byl z historického hlediska důležitým zdrojem nových myšlenek a experimentů.“ (Hebb, 1952, s. 47)

6.2 Problém obsahové neutrality fenomenologického popisu

Podstata této druhé otázky se týká možnosti dosáhnout pomocí fenomenologické analýzy nebo jiného typu sebezpozorování neutrálního popisu vědomí, který by nebyl zatížen teoretizováním, dosavadními znalostmi nebo nasbíranými zkušenostmi (*Erfahrung*). Obecně se gestaltisté domnívají, že získat takovou kvalitu popisu pozorovaného obsahu vědomí bez implicitního nebo záměrného vlivu teorie, znalostí nebo minulých zkušeností se zdá být nemožné. Svůj metodologický postoj přitom podpořili empirickými poznatky, zejména z oblasti psycholingvistiky a psychologie vnímání.

Pokud se zabýváme problémem, zda a jak dosáhnout žádoucí neutrality fenomenologického popisu zkušenosti, je potřeba se věnovat diskuzi nad jiným důležitým tématem, a to nad zřejmou přítomností slovního vyjádření pozorovaného obsahu vědomí. Konceptualizace fenomenologického zkoumání zkušenosti se jeví jako nezbytná a zásadně problematizuje možnost striktního dodržování Husserlova požadavku fenomenologické redukce. Jinými slovy, každý ví, že slovní vyjádření je nezbytné při popisu vědomí, emocionálních prožitků a dalších subjektivních stavů či obsahů, včetně popisu vnějších událostí. Řeč a myšlení jsou ze své podstaty propojené kognitivní

funkce, které lidem umožňují konceptualizovat vlastní zkušenosti. Konceptualizace jako vyšší kognitivní činnost závisí na funkci nejvyšších korových oblastí mozku, které jsou spojeny se schopností abstrakce a plánování. Kromě kortikální podpory je schopnost konceptualizace závislá na procesu socializace, vzdělávání a výchovy, zejména na získaných znalostech a zkušenostech, mezi nimiž hrají klíčovou roli interpersonální zkušenosti. Vše, co bylo nyní řečeno, má pevný základ ve výzkumu sociální, kognitivní nebo vývojové psychologie a dalších příbuzných oborů, neuropsychologii a neurolingvistiku nevyjímaje.

S ohledem na tato nezpochybnitelná zjištění je na místě položit si otázku, do jaké míry je možné požadovat fenomenologický popis psychiky, aniž bychom se museli nebo mohli opírat o verbální vyjádření, paměť nebo myšlení. Je vůbec reálné naplnit Husserlův princip „epoché“ neboli redukci přirozených postojů a předsudků z fenomenologické analýzy vědomé zkušenosti? Nebo jinak – je pro psychologa vhodné řídit se Titchenerovým požadavkem na vyhýbání se chybám stimulů a jak užitečný by byl takový introspektivní popis vědomí pro psychologii? A konečně: Lze fenomenologický přístup považovat za relevantní pro psychologické studium člověka?

N. Brody a P. Oppenheim na tyto otázky odpovídají následovně. Popis jakéhokoli jevu vyžaduje slovní zásobu a znalost jazyka, což se v podstatě rovná konceptualizaci minulých zkušeností, poznatků a výkladu světa subjektem. „Jaké poznání (pojem poznání je zde chápán v obvyklém pojmovém smyslu) může získat ten, kdo má nekonceptualizované zkušenosti a kdo se nepokouší do diskuse o svých zkušenostech vnášet žádné hypotetické nebo teoretické konstrukce? Vychází najevo, že člověk, který se takto omezuje, nemůže mít vůbec žádné poznání.“ (Brody & Oppenheim, 1966, s. 297) Tedy aby pozorovatel mohl vyjádřit to, co našel ve svém vědomí, musí to umět popsat jak sobě, tak ostatním lidem. Podíváme-li se na to nezaujatě, pak musíme uznat, že jakákoli zmínka o nekonceptualizované zkušenosti se neobejde bez interpretace, která se ze své podstaty opírá o pojmové prvky a zároveň je vyjadřuje. Brody a Oppenheim (1966, s. 297) použili na podporu tohoto tvrzení příklad: „Vezměme si výrok ‚Viděl jsem červenou barvu‘ nebo třeba ‚Zažil jsem červenou barvu‘ jako bezprostřední danost. Z takového výroku obvykle vyvozujeme, že zážitek červené barvy nebyl pouhým výplodem fantazie toho, kdo ji zažil. Navíc se z výroku obvykle usuzuje, že by červenou barvu zažily i jiné osoby nebo tatáž osoba při jiných příležitostech, kdyby se ocitla ve stejné situaci. Je zcela zřejmé, že takové závěry by byly logicky vyloučeny, pokud bychom se omezili na to, co je bezprostředně dáno nekonceptualizovanou zkušeností. Může však takový pozorovatel legitimně tvrdit, že zažil červenost?“

Brody a Oppenheim shrnují, že každý, kdo se dobrovolně či nedobrovolně pokouší popsat nekonceptualizovanou zkušenost, tak musí učinit pouze prostřednictvím procesu konceptualizace, který – použijeme-li Husserlův princip epoché – tuto zkušenost zkresluje a znehodnocuje. Pokud se bude i nadále trvat na striktním dodržování Hus-

serlova požadavku redukce nebo Titchenerova introspektivního popisu oproštěného od chyb stimulace, pak samotný popis nekonceptualizované zkušenosti bude vyžadovat pozorovatele, který by měl být ve skutečnosti nemluvný. Dokonce i nemluvicí pozorovatel s průměrnou inteligencí a sociální zkušeností přemýšlí a také ve svém znakovém jazyce pojmově popisuje vlastní zkušenost, tj. konceptualizuje. Na základě těchto úvah docházejí Brody a Oppenheim k závěru, že fenomenologii nelze považovat za užitečnou pro psychologii ve smyslu redukovaného popisu analyzované zkušenosti, jak by si to přál Husserl.

R. M. Zaner v kritické reakci na výše uvedený článek Brodyho a Oppenheima poukazuje na některé chybné předpoklady, které vedly k zavádějícím závěrům. Autoři údajně nepříliš šťastným výběrem fenomenologických odborníků podpořili svou vlastní závěrečnou tezi o neudržitelnosti metodologického požadavku na fenomenologická zjištění zbavená konceptualizace. Podle Zanera (1967, s. 319) stačilo oprostít se od argumentů založených pouze na psychologích a filozofech, „jejichž vazby na fenomenologii jsou skutečně slabé, a prostudovat četné prameny významných fenomenologů, jako jsou Schutz, Gurwitsch, Scheler, Spiegelberg, Merlau-Ponty, Sartre, Erwin Straus, Natanson a mnozí další“.

Je také třeba respektovat konotační rozdíl mezi pojmy zkušenost a nekonceptualizovaná zkušenost a bezprostřední danost, které autoři zřejmě považují za synonyma. Neoprávněné ztotožnění těchto pojmů vytváří falešný dojem, že všechny patří do kategorie inkriminovaných smyslových dat (Husserlova hyletická vrstva), které by fenomenologie měla správně vyjmout z popisu vědomí. (Zaner, 1967) Dalším problémem Brodyho a Oppenheimova odmítavého postoje k využití fenomenologie při psychologické analýze vědomí je obava, že po uplatnění Husserlova principu redukce nezůstane nic hodného vědeckého poznání. Zaner naproti tomu poukazuje na to, k čemu dospěli i jiní fenomenologové, zejména na překypující množství poznatků o zkoumané zkušenosti.

„Zkušenost zdaleka není ‚řidká‘, jak naznačují Brody a Oppenheim, ale je to, co James nazval ‚hustou‘ zkušeností skutečné lidské existence v celé její rozmanitosti a bohatosti. Co je míněno hustotou, je nejlépe patrné z odkazu na fenomenologický pojem intencionality (německy *Intentionalität*), který má být popisem každého mentálního procesu. Akty vnímání (zrakového, hmatového atd.), vzpomínání, poznávání, doufání, milování atd. jsou v podstatě zaměřeny na objekty nějakého druhu a tyto objekty (ať už fyzické věci, hodnoty, čísla, fiktivní věci nebo cokoliv jiného) jsou bytostně spjaty s konkrétními mentálními akty, jejichž prostřednictvím se tyto objekty objevují a jsou jako takové prožívány.“ (Zaner, 1967, s. 321)

Jinými slovy, pojmy subjektivních a objektivních korelátů vědomí, které fenomenolog A. Gurwitsch objevil metodou systematické reflexe, jsou odlišnými, ale zcela neoddělitelnými součástmi každé zkušenosti. Pro fenomenologa je zásadní zabývat se intencionální strukturou zkušenosti, přičemž musí mít vždy na paměti, že je třeba pečlivě rozlišovat mezi akty a předměty vědomí, mezi aktem reflexe a tím, co je reflektováno. Zaner v závěru zdůrazňuje obecnou hodnotu fenomenologické metody v psychologickém výzkumu zkušenosti, zejména pokud nepodléhá nesmyslným požadavkům pozitivistické vědy, jejímž apologetem v psychologii je americký behaviorismus.

6.3 Využitelnost fenomenologického přístupu v psychologii

Diskuzi na toto téma zahájíme stručnou rekapitulací Husserlova pojmu fenomenologické redukce, nyní však ve světle jeho možného uplatnění v současné psychologii. Princip fenomenologické redukce, jak jej definoval Husserl, nabývá v psychologickém výzkumu fenomenologickou metodou zvláštního významu a vyvolává řadu otázek. Základním účelem fenomenologické redukce v psychologii je zajistit narativní čistotu získaného popisu psychiky a přiblížit jej tak žádané hodnotě v souladu s formálními požadavky vědy.

Zde se můžeme oprávněně ptát, zda je Husserlovo pojetí redukce významných aspektů zkušenosti zcela přenositelné na psychologický výzkum. Pokud ano, do jaké míry, pokud respektujeme specifický předmět a cíle psychologie, je možné fenomenologickou metodu přizpůsobit tak, aby byla pro psychologii užitečná? A zatřetí, jak by to ovlivnilo hodnotu psychologických poznatků ve fenomenologické analýze zkušenosti? Neměli bychom však zapomínat na jeden důležitý rozdíl mezi filozofem a psychologem ve fenomenologickém výzkumu zkušenosti. Zatímco filozof zkoumá zkušenost jako celek, psycholog studuje pouze vybraný úsek nebo část zkušenosti. Filozof usiluje o fenomenologické studium podstaty i vztahů mezi podstatami, zatímco psycholog zkoumá například dobu expozice nebo intenzitu světla potřebnou k rozlišení obrazu od pozadí, jak rychle se střídá obraz a pozadí u nejednoznačných tvarů, jak velkou mezeru v neúplném kruhu lze uzavřít krátkou expozicí podnětného obrazu (působení zákona pregnantnosti) atd.

Psychologie jako empirická disciplína má specifický charakter, jasně vymezený badatelský záběr a relativně stabilní roli v rámci obecné antropognostiky, čímž se zásadně liší od povahy, předmětu a cílů často metafyzicky orientované filozofie. To vše má jistě dopad na konkrétní interpretaci požadované redukce obsahu sebezpozorování v rámci psychologického výzkumu, zejména ve srovnání s původním Husserlovým zásahem proti existenciální hypotéze. S ohledem na to lze z dosavadní diskuze vyvodit závěr, že ne všichni psychologové souhlasí s plným dodržováním Husserlova principu redukce existenciální hypotézy. Titchenerem vyškolení introspekcionisté téměř bez-

výhradně uplatňovali Husserlovu závorkovou operaci vylučující při introspektivním popisu zkoumané psychiky tzv. „stimulační chyby“. Na druhé straně jejich ideová odpůrci, gestaltisté, zastávali flexibilnější přístup odpovídající základnímu paradigmatu celostní teorie pole o jednotě člověka s jeho vlastním psychickým prostorem. To znamená, že pouze při integrální analýze všech důležitých aspektů a vztahů z oblasti vnějšího a vnitřního světa člověka, které psychologie předpokládá, lze připustit využití fenomenologické analýzy psychiky a osobnosti jako celku.

Pojem „pole“ zde zahrnuje fyzické, psychologické nebo sociální činitele, s nimiž člověk vstupuje do významných interakcí a které následně zásadně ovlivňují individuální způsob vnímání a porozumění světu a sobě samému jako součásti tohoto světa. Gestaltisté totiž jednali přesně v souladu s tím, co sám Husserl tušil a připouštěl ve svých úvahách o možnostech relativizace principu fenomenologické redukce a zachování přirozeného postoje badatele právě při analýze méně komplexních obsahů a událostí. Nevylučoval volnost interpretace principu tzv. sekundární redukce, zejména v přírodních vědách, což gestaltisté splňují jako podmínku vzhledem ke Köhlerově základní vědecké koncepci o funkční provázanosti psychického, fyziologického, kortikálního a faktorů tzv. behaviorálního a geografického prostoru (Husserl, 2004).

Moderní psychologie má dlouhou tradici výzkumu a interpretace založených na použití fenomenologické metody. Výsledky pověstných experimentů v oblasti celostního studia procesů vnímání a myšlení, které provedli psychologové z Würzburgu a Lipska, přesvědčily i ty nejskeptičtější psychology o užitečnosti fenomenologické analýzy a pomohly této metodě pevně se etablovat mezi ostatními metodami v psychologii. Kromě studia vnímání a myšlení našla fenomenologická metoda uplatnění i v dalších psychologických disciplínách, zejména v sociální a klinické psychologii. Dále uvádíme stručný přehled využití a nejdůležitějších přínosů fenomenologické metody v oblastech kognitivní, sociální a klinické psychologie.

7 FENOMENOLOGICKÁ ANALÝZA KOGNICE

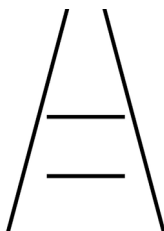
Oblast zkoumání kognitivních procesů a obsahů je natolik heterogenní, že vyžaduje odlišný výzkumný design a odpovídající modifikaci fenomenologické metody. Psychologické zkoumání vnímání má svá specifika a metodologické požadavky, zatímco výzkum představivosti, myšlení, paměti, emocí a dalších nepercepčních oblastí poznání je zcela odlišný. Vzhledem k tomu lze rozlišit alternativní varianty fenomenologické metody v psychologii a odpovídající výzkumné modely.

První typ fenomenologické analýzy je přizpůsoben výzkumu procesů a obsahů vnímání. Pro tento typ analýzy je charakteristické, že psycholog zcela kontroluje experimentální podmínky, zejména ovládá vstupní podněty z prostředí. Úkolem subjektu je pozorovat exponovaný podnět a podat zprávu o následném účinku. Důraz na uplatnění fenomenologického požadavku redukce zde není jednoznačný a závisí na povaze výzkumného záměru a formulaci pokynů experimentátora. Za chvíli se k tomu vrátíme a popíšeme to podrobněji na příkladech.

Druhý typ fenomenologické analýzy má za předmět psychologický výzkum jiných kognitivních procesů a obsahů než vnímání. V psychologickém výzkumu představivosti, myšlení, paměti nebo emocí nabývá požadavek fenomenologické redukce existenciální hypotézy zvláštní podoby ve smyslu spontánní spolupráce a uplatňování ze strany subjektu. Když subjekt popisuje pozorovaný zážitek, nepochybuje o pravdivosti niterného obsahu svého vědomí a o tom, že je skutečnou součástí jeho osoby.

7.1 Fenomenologický výzkum vnímání

Představte si, že dva respondenti vnímají stejný vizuální podnět v podobě Ponzovy iluze (obrázek 2) a každý z nich dostane jiný pokyn: a) Co je před vámi? b) Která vodorovná čára je delší?



Obrázek 2: Ponzova iluze

Při odpovědi na první otázku zaujímá respondent vůči vizuálnímu podnětu behaviorální postoj, v němž vystupuje do popředí popis fyzického objektu z vnějšího (existenciálního) světa. Respondent uvádí, že vidí obraz se dvěma sbíhajícími se čarami podobnými vlakovým kolejím a dvěma dalšími vodorovnými čarami stejné délky uprostřed. Přitom nepochybuje o skutečném vzhledu takto vnímaného obrazu a stejně dlouhých vodorovných čar a tento přirozený postoj může podpořit zkouškou, měřením nebo jiným objektivním důkazem. Výsledkem experimentu je subjektivní zjištění odpovídající konstelaci podnětů světa reálných předmětů a vztahů. Takto fyzik vnímá a interpretuje svět existence.

Psychologická situace a odpověď respondenta na druhou otázku je zcela odlišná. Nyní respondent popíše svůj bezprostřední zážitek z vizuálního objektu, jak se mu jeví. Jeho vidění je silně ovlivněno sociálním učením, zejména efektem prostorové perspektivy. Subjekt nepochybuje o tom, že má před sebou skutečný obrázek na papíře; může dokonce vědět, že dvě vodorovné čáry uvnitř sbíhajících čar na obrázku jsou stejně velké. Tyto detaily přehlíží a pro jeho popis vnímané situace nejsou důležité. Pokud subjekt vidí, že vodorovné čáry nejsou stejně dlouhé, pak je to z hlediska vědomé zkušenosti nepopíratelný fakt. Jinými slovy, rozhodně nemůže pochybovat o tom, že je nevidí jako stejné. Fenomenologická analýza uvedeného příkladu je praktickou ukázkou uplatňování Husserlova požadavku na odstranění minulých znalostí a zkušeností (*Erfahrung*) z popisu subjektivního vidění a interpretace vnímané situace. Takto vnímá a interpretuje svět kolem sebe fenomenolog i naivní pozorovatel. Na principu naivního subjektu jsou založeny všechny experimentální pokusy, jimiž gestaltisté pod vedením Wertheimera objevili obecné zákony organizace percepčního pole (zákony blízkosti, podobnosti, kontinuity, společného osudu, uzavřenosti či pregnantnosti), vnímání zdánlivého pohybu (tzv. *fi-fenomén*), včetně Rubinova zákona o dynamickém střídání figury a pozadí v percepčním poli atd.

Hovoříme-li o požadované naivitě fenomenologa, můžeme rozlišit dva významy tohoto pojmu. Atribut naivity obvykle přisuzujeme běžnému pozorovateli, člověku, který vnímá a hodnotí svět vlastní zkušenosti spontánně a v souladu se specifickým nastavením svých poznávacích schopností a předchozích zkušeností. Naivitu fenomenologa zvláště oceňoval Köhler. Jak píše Katz (1950), Kohlerovy občasné zmínky o „zkušeném stole“ nebo „zkušené židli“ je třeba chápat ve světle této pozorovací metody. Není třeba dodávat, že tím nemyslel fyzickou židli nebo fyzický stůl, ale odkazoval na tyto objekty, jak se jevíly fenomenologicky. Někdy přikládal větší váhu údajům poskytnutým „naivními“ subjekty než těm, jež vyprodukovali profesionální psychologové, kteří mohli být „zaujatými“ pozorovateli.

Na rozdíl od naivity běžného člověka lze této žádoucí schopnosti pozorovatele dosáhnout výcvikem a dlouhou praxí, jak to Titchener požadoval od svých introspektivních psychologů. V praxi se však můžeme setkat s různými přechody mezi naiv-

ním a školeným pozorovatelem, což vypovídá o přizpůsobivosti fenomenologického přístupu k výzkumu obsahů a procesů vědomí.

7.2 Fenomenologický výzkum myšlení

Fenomenologický výzkum myšlení má v moderní psychologii dlouhou tradici. Jak jsme již uvedli při popisu systematické experimentální introspekce (podkapitola 1.2 Subjektivní metody psychologie), první empirické studie procesu a obsahu myšlení poskytli francouzští a němečtí psychologové na počátku dvacátého století. Hlavním cílem těchto významných fenomenologických analýz bylo prozkoumat hypotézu existence typu myšlení, o němž se předpokládalo, že postrádá jakýkoli smyslový nebo percepční obsah. Již zmíněný O. Külpe přišel s experimentálními důkazy o absenci vizuálních obrazů či jiných druhů mentálních reprezentací v určitých typech kognitivních a diskriminačních procesů, zatímco nezávisle na něm A. Binet objevil převážně ideovou povahu myšlení. O něco dříve potvrdil existenci tzv. bezobrazného myšlení F. Galton, který v rámci dokončování reformy deskriptivní psychologie učinil převratný objev úplné absence vizuálních představ v myšlení mnoha lidí. Podobné poznatky zaznamenal W. James při zkoumání tzv. tranzitivních stavů vědomí, když objevil bezobrazné pocity prožívání vztahů, tendencí nebo významů (Jarvis, 1987).

Významným pokračovatelem fenomenologické analýzy myšlení byl psycholog R. Woodworth, který provedl řadu experimentů na osobách s odlišnými schopnostmi utvářet mentální obsahy vizuálního a jiného druhu obraznosti. Woodworth také provedl analýzu na sobě samém, čímž posílil své vlastní závěry o primárně ideové povaze myšlení. Zároveň odmítl ostrou kritiku J. R. Angella, který popíral samotnou existenci idejí bez obrazu jako pouhých logických abstrakcí založených na chybné identifikaci významu bez reálného psychologického základu. Podle Woodworthových (1939, s. 73) slov „myšlení bez obrazu, ať už se proti němu namítá cokoli, není logickou abstrakcí. Je to zjevný fakt introspekce.“

Níže stručně popíšeme některé Woodworthovy experimenty a hlavní srovnávací závěry s využitím fenomenologické analýzy neboli toho, co nazývá „přímou metodou“ zkoumání povahy složitých abstraktních procesů. Základním paradigmatickým, kterého výzkumy sledují, je to, že v oblasti pozornosti se často nachází něco odlišného, zkrátka něco, co není smyslové, což v mnoha ohledech jak z deskriptivního, tak z dynamického hlediska představuje nejdůležitější složku uvažování. Tyto experimenty zkoumají dílčí segmenty bezprostřední zkušenosti, především myšlení bez obrazů při logických operacích, při morálním uvažování, hudebním vnímání nebo také při porozumění cizojazyčnému textu. Woodworth přitom obhajoval hypotézu, k níž dospěl na základě experimentálního výzkumu individuálních rozdílů v obrazotvornosti u mnoha lidí, že čím je myšlení efektivnější, tím je pravděpodobnější, že se ve výsledcích objeví obsah

bez obrazů. Jedinci s jasnějším a efektivnějším myšlením mají nižší obrazotvornost a větší šanci pozorovat vlastní myšlenky bez obrazů. Pro tyto jedince to také znamená větší schopnost přímého fenomenologického vhledu do vlastní bezprostřední zkušenosti, a tak i uvědomění si přítomnosti nesenzenzorických prvků myšlení.

První příklad ilustruje myšlenkové pochody velmi představivého subjektu. Podle odhadu psychologa se v tomto konkrétním případě jedná o respondenta, který má obvykle vizuální nebo verbální představy ve čtyřech z pěti případů efektivního myšlení. Na otázku experimentátora „Co je dražší než zlato?“ subjekt pohotově odpovídá: „Diamanty.“ Následně při retrospektivním popisu svých právě proběhlých myšlenek sděluje: „Neměl jsem žádnou vizuální představu diamantu; myšlenka na diamanty tu byla dříve než zvuk slova. Člověk nemyslí na slova, která se chystá říct, dříve, než je vysloví. Stejně je to v rozhovoru: víte, co chcete říct. Slova přicházejí tak rychle, že ani nemáte šanci o nich přemýšlet, než je vyslovíte.“ (Woodworth, 1939, s. 75) Již tento první fenomenologický popis získaný od silně imaginativní osobnosti naznačuje spíše ideovou než percepční povahu myšlení. Toto zjištění bude následně potvrzeno i při dalších psychologických experimentech.

Druhý příklad uvádí poznatky z fenomenologické analýzy myšlení, nyní však u subjektu s nízkou představivostí. Pro sledovaný proces je opět vybrán složitý typ položky, zejména řešení logického problému, který vyžaduje náročné a efektivní myšlení. Konkrétně šlo o pojmenování souřadného pojmu během expozice vizuálního slova, tj. zařazení exponovaného slova pod stejný nadřazený pojem. Nyní je subjektem výzkumu sám Woodworth, který o sobě tvrdil, že postrádá téměř jakoukoli obrazotvornost, a to zejména ve chvílích intenzivního přemýšlení. Dále následuje výňatek z fenomenologické analýzy jeho vlastního myšlenkového toku:

„Při expozici slova nóbl, pomyslel jsem na něco velkého, ale zaujalo mě, že to nebyla dobrá odpověď, protože obě slova jsou synonyma. Při dalším exponovaném slovu původ se mi automaticky vybavila odpověď vývoj, přičemž jsem měl jistotu o správnosti této volby, zároveň bez přítomnosti žádné představy ‚vyššího pojmu‘. S další verbální ukázkou blízkost se mi okamžitě vybavila odpověď sousedství, ale také vědomí, že se opět jedná o pouhé synonymum. Vědomí synonymity a nesprávnost vybavené asociace bylo zjevně přítomno, bez jakéhokoli zjistitelného obrazu.“ (Woodworth, 1939, s. 76)

I v tomto fenomenologickém popisu myšlení chybí percepční doprovod v podobě konkrétních představ. Na druhé straně nechybí intenzivní vnitřní volba o správnosti hledaného řešení, která se v myšlení spontánně vynořuje a o níž referoval již W. James v souvislosti s objevem tranzitivních stavů vědomí. Woodworth navíc poukazuje na další důležitý doprovod logického procesu, totiž na vnitřní pocit správnosti či ne-

správnosti vybavených asociací či emocí, jež jsou základem každého hodnocení, včetně toho rozumového.

Další příklad fenomenologického popisu získaného od subjektu s nízkou představivostí rovněž podporuje hypotézu o existenci myšlení bez představivosti, ale nyní pod vlivem specifického zvukového podnětu.

„Při čtení jsem zaslechl, jak kdosi hraje na klavír melodii, která mi byla okamžitě povědomá, ale zprvu jsem ji neidentifikoval. Můj první pokus o rozpoznání se mi zdál špatný, avšak hned poté jsem ji správně a s jistotou poznal. Přitom jsem si vzpomněl na první část skladby (byl to Chopinův Pohřební pochod a část, která se právě hrála, když upoutala mou pozornost, bylo trio). Spokojen se svým určením jsem se chystal přejít k dalším věcem, když mě napadlo položit si otázku, zda je při rozpoznávání skladby přítomen její název v podobě slovního obrazu, a uvědomil jsem si, že rozhodně ne; ve skutečnosti jsem potřeboval ještě chvíli, abych si vybavil zvuk jména skladatele a název skladby. Ani při lokalizaci tria jako tria a přemýšlení o povaze vlastního pochodu jsem neměl zvukovou představu o pochodu.“ (Woodworth, 1939, s. 76)

Výše uvedený fenomenologický příběh je dobrým příkladem přítomnosti jasné, konkrétní a vědomé myšlenky, jejíž vznik, průběh a závěr nevyžadovaly žádnou percepční oporu.

Poslední příklad fenomenologického popisu myšlenkového procesu pochází z Woodworthovy překladatelské praxe. I nyní se mu potvrdilo paradigma nezávislosti abstrakce a dalších vyšších kognitivních procesů na jednodušších percepčních základech.

„Když jsem četl psychologickou knihu v cizím jazyce, objevilo se v jedné větě slovo, které mi bylo naprosto neznámé a jehož forma nenaznačovala jeho význam. Když jsem si však větu přečetl znovu, najednou jsem si uvědomil, že kontext naznačuje její význam, ale nenašel jsem žádný anglický ani jiný ekvivalent. Obecně bych mohl dodat, že moje vizuální představivost je prakticky nulová; zjistitelná je pouze moje sluchová představivost, a to silná a obvykle přítomná v podobě řeči nebo hudby, případně obojího dohromady. Přesto se řeč často zastavuje, slova se opožďují a věty zůstávají neúplné, protože se obracejí k něčemu jinému. Když je myšlení pomalé, opakující se, automatické, vyniká slovní obraznost; pak myslím slovy. Ale ve chvílích, kdy je myšlení skutečně účinné, kdy se mi dostává nového vhledu, slova chybí, i když se brzy objeví. Bylo by nespravedlivé popisovat tyto okamžiky jako bledé a bezvýrazné; jsou to právě chvíle, kdy se myšlenky představují nejur-

čítěji takové, jaké jsou. Nebylo by také zcela spravedlivé nazývat je přechodnými; jsou však krátké, protože jsou skutečnými vrcholy vědomí.“
(Woodworth, 1939, s. 77)

Dosavadní teoretickou diskuzi, podpořenou experimentálním sebepozorováním přímé zkušenosti a procesu myšlení, lze shrnout do následujících fenomenologických zjištění:

- a) Pro každý jednotlivý úsudek a obecný pojem existuje specifická a neanalyzovatelná kvalita vědomí. Ačkoli se zdá, že myšlení nelze popsat bez smyslových prvků psychiky, výsledky fenomenologických popisů nejvyšších poznávacích funkcí u různých osob spíše ukazují na dominanci určité kvality vědomí, která je přinejmenším neredukovatelná na smyslové a jiné základnější složky poznání. Jinými slovy, vědomá zkušenost vlastního myšlení nezahrnuje sloučení smyslových kvalit. Prožitek myšlení je samostatnou a konkrétní kvalitou, čili subjektivním pocitem daného uvažování.
- b) Psychologický výzkum procesu myšlení lze provádět fenomenologickou analýzou nesenzibilních obsahů vědomí, ale také alternativními postupy. Pokud fenomenologický popis neodhalí bezobrazné prvky myšlení, lze myšlení studovat nepřímým způsobem, který určí hodnotu psychologických poznatků, v nichž se jako základ poznání nabízejí konkrétní smyslové nebo emocionální kategorie. Zde je třeba zdůraznit dynamický vztah mezi myšlením a obrazností, na který upozorňuje Woodworth. Konkrétnost neboli určitost kognitivní obraznosti je nepřímo úměrná konkrétnosti neboli určitosti samotného myšlení. Jinými slovy, je-li myšlení určité či ohniskové, jeví se představy jako neurčité a pro psychologické chápání myšlení irelevantní a naopak. I když se to zastáncům asociativní nebo introspektivní psychologie nelíbí, je třeba říci, že v myšlenkách je kromě obrazu jakékoli smyslové kvality přítomno něco podstatnějšího. Neboť například slovní obraznost jako pouhý zvuk zřejmě nemůže vyčerpat pocit myšlenky. Ke zvuku je třeba přidat ještě věcné asociace a význam. Jinými slovy, slova jako zvuky a slova chápána se dynamicky liší a mají pro myšlení odlišný význam. K myšlení přispívají pouze slova nesoucí význam, zároveň však tato slova často nejsou doprovázena žádnou konkrétní představou.
- c) Vizuální, verbální a jiné vjemy, pokud se objeví, jsou často pro myšlení irelevantní. Z výsledků sebepozorování je zřejmé, že tyto obrazné výtvořky mají spíše podobu záblesků nebo méně strukturovaných a málo významných mentálních produktů, které myšlenka vypouští při svém vzniku, než že by měly povahu myšlenky samotné. K tomu dochází zejména při rychlém toku myšlenek spojeném s hledáním výrazu nebo řešením obtížného logického úkolu, kdy subjekt spíše intuitivně nebo

jiným méně vědomým způsobem vytuší nebo prožije pravdivost či nepravdivost vlastního intelektuálního úsilí.

- d) Podstatou myšlení je význam, který je relativně nezávislý na slovech nebo jiných druzích představ. Dvě myšlenky si mohou být obsahově podobné, ale jejich význam se může lišit, což platí i pro představy. Například slovní nebo vizuální představa pojmu „pes“ znamená jednou konkrétního psa, podruhé druh zvířete. Podobně představa „láhev je poloprázdná“ může pro jednoho člověka nést pesimistický význam, pro jiného však znamená veselou perspektivu. Ostatně významy vstupují do asociační sítě na stejné rovině jako představy. Představa je schopna vyvolat význam a význam je stejně tak schopen vyvolat jednu nebo více představ. Tyto dvě mentální kategorie se liší kvalitou, jako se liší sladká chuť od závanu větru nebo žárlivost od portugalské indigové keramiky. Obě mentální kategorie se také mohou lišit v důležitosti s ohledem na konkrétní účel pro daného člověka.
- e) Význam není pouhým aspektem všech myšlenek. Člověk málokdy myslí obecně. Myšlenky jsou zpravidla zaměřeny na konkrétní událost nebo věcný problém, což naznačuje zvláštní povahu významu. Při subjektivním prožívání významu nezáleží ani tak na společných vlastnostech všech myšlenek, ale na zvláštnostech jednotlivé idey. V každém případě je myšlenka mnohem víc než konkrétní představa, a proto ji nelze popsat pomocí smyslové obraznosti.
- f) Význam je často považován za pouhý vztah mezi obrazem a předmětem, k němuž se vztahuje. Toto pojetí významu je jistě odvozeno z logické konstrukce nebo analogie, a nikoli z fenomenologické analýzy myšlení. Význam přesahuje relační vztah mezi obrazem a objektem; je to představa konkrétního objektu. Když myslím na sebe a mám slovní obraz svého jména a příjmení, není moje myšlenka pocítována jako vztah mezi slovním obrazem a mou vlastní osobou; myslím na sebe ve své totalitě. Navíc myšlenka o mně samém jako o objektu nemůže být jen vizuální představou, protože obraz o mně samém není stálý a může se měnit podle současných okolností.
- g) Pokud jde o povahu samotného myšlení, fenomenologičtí psychologové nevidí význam a představivost v ostrém protikladu. Experimentální zjištění spíše naznačují, že všichni lidé myslí v intencích významu, ale že v důsledku odlišné neurofyzologie kortikální dráždivosti, tj. smyslové stimulace, mají někteří lidé souvislejší a živější představy než jiní, u nichž převažuje bezobrazné myšlení.

8 FENOMENOLOGICKÁ ANALÝZA V SOCIÁLNÍ PSYCHOLOGII

Sociální psychologie je jednou z nejdůkladněji empiricky ukotvených psychologických disciplín. Mezi hlavní metodologické přístupy ke studiu člověka ve společnosti patří empirická tradice kulturní antropologie, která spočívá v systematickém pozorování každodenního života a vztahů příslušníků vybraných kultur. Dalším, neméně významným zdrojem cenných poznatků sociální psychologie je experimentální ověřování vybraných psychologických jevů v kontextu užších a širších sociálních vlivů a vztahů. Význam fenomenologické analýzy pro rozvoj sociální psychologie není v odborných učebnicích ani předními představiteli tohoto psychologického oboru téměř zmiňován.

Existují různé záminky pro znevažování role fenomenologické metody ve vývoji a současném vědeckém stavu sociální psychologie. Jedním z důvodů je obecná tendence empiricky orientované psychologie nespolehat se na méně exaktní metody a jejich obtížně ověřitelné výsledky. Mezi tyto neprávem stigmatizované postupy nepochybně patřila introspekce a jí příbuzná fenomenologická metoda, které dávaly přednost psychologické analýze prožívání a dalších aspektů lidské uvědomované zkušenosti. Jak jsme již uvedli, tyto přístupy a předměty zkoumání jsou z hlediska vědeckého programu pozitivistických psychologů, zejména z USA, kontroverzní. Zde by bylo vhodné poukázat na zajímavost týkající se názorové nejednotnosti v odmítání fenomenologické metody, zejména ze strany výše zmíněných behavioristů. Behavioristé sice jednoznačně brojí proti zavádění fenomenologie do psychologického výzkumu, ale zároveň nijak nesnižují zásluhy W. Jamese, který se při zakládání americké psychologie do značné míry opíral o fenomenologickou analýzu psychiky.

Nyní stručně představíme některá empirická svědectví o spojení fenomenologické metody a sociální psychologie. Zde bychom mohli naši diskuzi rozdělit do dvou tematických částí. Nejprve se zaměříme na přínos fenomenologické analýzy v experimentech s jednotlivci v rámci skupinové dynamiky. Dále se budeme zabývat fenomenologickým poznáním mezilidského kontaktu, kterým se kromě sociálních psychologů systematicky zabývá existencialistická filozofie.

8.1 Analýza osoby ve skupině

Naše pojednání o významu fenomenologické analýzy při objasňování sociálněpsychologických problémů začneme odkazem na významného sociálního psychologa S. Asche, který fenomenologickému studiu zkušenosti věnoval jednu kapitolu své knihy *Sociální psychologie*. O významu subjektivních faktorů v sociálním životě a o potřebě fenomenologického výzkumu těchto příčin při sociálněpsychologické interpretaci člověka píše Asch (1952, s. 64–65):

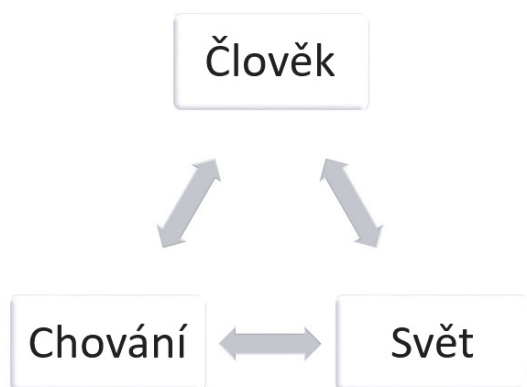
„V sociální psychologii sotva uděláme krok, aniž bychom se odvolali na přímou zkušenost. Jednáme a rozhodujeme se na základě toho, co vidíme, cítíme a čemu věříme; významy a hodnoty jsou nedílnou součástí našeho jednání. Pokud se ve věcech mýlíme, jednáme v rámci našich mylných představ, nikoliv v rámci představ o věcech, jaké doopravdy jsou. Pro pochopení lidského jednání je proto nezbytné porozumět vědomému způsobu, jakým se nám věci jeví. To je nezbytné zejména u organismů, jako je člověk, jehož reakce na okolní prostředí jsou do značné míry důsledkem dřívějších zkušeností.“

Jako příklad nezbytné podpory fenomenologické explikace v sociální psychologii uvádí Asch experimentální výzkum vztahu mezi úspěchem a aspirací. Je dobře známo, že úspěch vede ke zvýšení ambicí člověka zvolit si náročnější cíle, a naopak neúspěch způsobuje snížení aspirací. Objektivní pozorování v rámci probíhajícího experimentu nás přesvědčuje o vysoce pravděpodobné souvislosti mezi úspěchem a vyšší aspirací nebo naopak o vazbě mezi neúspěchem a poklesem aspirace. Metoda pozorování nám však neřekne nic nebo jen málo o tom, kde je zde člověk jako uvědomělý subjekt, jaká je jeho role v onom vztahu výkon–aspirace nebo, vnímáno hlouběji, co se děje uvnitř osobnosti, která je podrobena experimentálnímu zvyšování nebo snižování aspirace. Na rozdíl od objektivního pozorování studuje fenomenologicky orientovaná sociální psychologie především člověka, jeho prožívání a hodnocení situace, přičemž tento subjektivní kontext považuje za zásadní pro psychologické porozumění zkoumané skutečnosti – to si můžeme vysvětlit na předchozím příkladu s experimentální variací aspirace.

Zamysleme se nad možným dopadem obou výsledků experimentu, tedy zvýšení a snížení aspirace, na psychiku zúčastněného respondenta. Z experimentu zpravidla vyvozujeme, že člověk pozitivně hodnotí vlastní úspěch a s ním se také snadno ztotožňuje, stejně jako negativně hodnotí neúspěch, jímž je zároveň frustrován. Ne každý člověk však stejně prožívá jasné svědectví o svém úspěchu nebo naopak selhání. Existují situace, kdy člověk v rozporu s přesvědčivými důkazy a také příznivým veřejným hodnocením pocházejícím z jeho vlastního okolí prožívá své dosažené úspěchy jako zátěž, frustraci a celkově jako katastrofu. Například když někdo obhájí doktorskou

práci s vynikajícím hodnocením, přičemž členové komise, posluchači i rodina a přátelé to vnímají jako mimořádný úspěch. Čerstvý držitel doktorátu však může svůj vlastní úspěch vnímat jako frustrující událost, která před něj staví vyhlídku na nečekané výzvy a profesní nároky, jichž se obává. V podobném obráceném smyslu může student medicíny hodnotit vlastní neúspěch v posledním termínu zkoušky z anatomie. Navzdory hrozbě ukončení studia a negativních reakcí rodičů a přátel hodnotí neúspěšný student tuto nepříznivou událost zcela pozitivně, a to v tom smyslu, že se konečně vymanil ze stavu, kdy byl nucen studovat medicínu a pokračovat v rodinné tradici stát se sám lékařem. Z tohoto důvodu nelze zkušenosti s úspěchem a neúspěchem jednoduše vyčíst z objektivních událostí, ale lze je odhalit pouze tehdy, když nám je prožívající osoba sdělí. A toto sdělení není nic jiného než cenný fenomenologický vhled do vnímání a prožívání objektivního světa subjektem, který dává objektivně pozorovaným vztahům jejich pravou psychologickou podstatu a smysl.

Teoretický a výzkumný přístup A. Bandury představuje zásadní pozitivní odklon od obecně odmítavého postoje objektivních sociálních psychologů k zahrnutí subjektivních příčin do výkladu složité dynamiky lidské sociální praxe. Ačkoli byl Bandura jako psycholog vzdělán v tradici neobehaviorismu, byl si vědom významu kognitivních, emocionálních a dalších subjektivních faktorů, bez nichž nelze dosáhnout plného psychologického pochopení sociální povahy člověka. Konkrétním vyjádřením tohoto subjektivního paradigmatu je Bandurův princip vzájemné (reciproční) determinace, který překonává jednostrannost pozitivistických a instinktivistických výkladů lidské psychiky ve světě sociálních vztahů. Princip vzájemné determinace říká, že člověk aktivně vstupuje do vztahu se společenským a přírodním světem prostřednictvím svého vlastního subjektivního nastavení. Výsledkem je specifické chování a návyky, které se zpětně promítají do osobnosti (viz obrázek 3). Pokud jde o rozvoj osobnosti, tento princip postuluje člověka jako hlavního tvůrce sebe sama, svého štěstí, vztahu a místa ve společnosti.



Obrázek 3: Princip reciproční determinace

V obecném smyslu to znamená, že se člověk narodí do určité společnosti a kultury a vzápětí začíná koloběh složitých vztahů: nejprve svým původním temperamentem ovlivňuje a je zpětně vystaven vlivu svých rodičů a dalších osob, které tuto společnost a kulturu reprezentují. V průběhu času dochází k pokroku v jeho kognitivním, emocionálním a osobnostním vývoji, na němž se podílí jak jeho původní psychologické vybavení, tak procesy zrání, učení a okolní svět se svými vzdělávacími a dalšími socializačními zdroji a obsahy.

Mezi člověkem a jeho prostředím se vytváří mnoho vztahů, které Bandura řadí do tří základních kategorií:

- a) Různí lidé si vybírají různé situace. Tento typ relace klade důraz na určitý okruh subjektivních vlivů. Například obor, který studujeme; kniha, kterou čteme; televizní pořad, který sledujeme; hudba, kterou posloucháme; lidé, se kterými se stýkáme – to vše představuje námi zvolené prostředí, které zřejmě naplňuje naše různé potřeby. Jinými slovy, *námi zvolená situace nás zpětně ovlivňuje, a tím utváří naši osobnost.*
- b) Naše osobnost rozhoduje o tom, jak vnímáme, prožíváme, interpretujeme a reagujeme na podněty a události. Zde hovoříme o další subjektivní skupině faktorů: vrozené dispozice a získané zkušenosti. Například úzkostní lidé vnímají, prožívají a interpretují svět jako potenciální hrozbu a chovají se v souladu s touto emocionální optikou hodnocení. Souhrnně řečeno, *osobnostní predispozice přeměňují objektivní realitu ve smysluplnou subjektivní danost.*
- c) Naše osobnost určuje situaci, na kterou reagujeme. Nyní jsou poměry mezi osobností a prostředím určovány aktuálními emocemi nebo dlouhodobějším rozpoložením člověka. Pokud očekáváme, že se na nás někdo bude zlobit, poskytujeme mu dostatek důvodů k tomu, aby se tak choval. Je to rozhodně podobné sebenaplňujícímu proroctví. Mnohokrát jsme se přesvědčili, že naše prvotní projevy vůči příbuzným, přátelům nebo sousedům vždy vyvolají jejich odpovídající reakci vůči nám. Tedy, *naše postoje k jiným lidem a situacím vytvářejí odpovídající postoje k naší vlastní osobě.* (Myers, 1995)

A abychom dosáhli tohoto uceleného a opravdového pokroku v psychologickém poznání osobnosti, musíme zaujmout otevřený a metodologicky nezaujatý postoj ke všem relevantním zdrojům informací, včetně zdrojů fenomenologických. Integrativní studium člověka poskytuje optimální vhled do způsobu, jakým jedinec vnímá, interpretuje a jedná ve vztahu k vnější realitě a událostem. Současně je studium fenomenologických aspektů tak složitého předmětu, jakým je sociální bytí člověka, pouze jednou, ale nezbytnou možností psychologie. Tento vhled do intimního světa subjektu však musí být doplněn metodami, které se primárně zabývají testováním tzv. existenční hypotézy, tj. experimentováním a pozorováním faktorů souvisejících s vědo-

mým zpracováním vnější reality. Jen tak může psychologie úspěšně studovat kauzální vztahy sociálního světa optikou prožívajícího subjektu. Tímto způsobem se psychologie vyrovnává epistemologickým možnostem přírodních věd. Výhradní schopnost fenomenologického zkoumání vědomí má navíc pro psychologii další neocenitelný význam a výhodu: poskytuje jí možnost vyrovnat se epistemologickým a prediktivním schopnostem ostatních přírodních věd. Souhrnně řečeno, sociální psychologie si klade náročný vědecký cíl uchopit cyklus složitých vztahů mezi fenomenologickou daností, kterou je vnímání podstaty, a reprezentací objektivních příčin vědomí, které se nacházejí v reálném světě.

8.2 Analýza mezilidského kontaktu

Fenomenologická analýza zkušenosti není výlučně spojena s výzkumem kognitivního vědce nebo psychologa obecně. Příklady fenomenologické analýzy, zejména prožívání druhé osoby, prožívání sebe sama z perspektivy druhé osoby nebo toho, co M. Buber nazval porozuměním dialogickému vztahu či kontaktu mezi dvěma osobami, najdeme zejména u existencialistických filozofů 20. století. Pro jasnější představu o pojmech dialog, vztah či dialogický vztah uvádíme část diskuze s C. Rogersem, v níž Buber zdůrazňuje dynamický význam vzájemné otevřenosti a přijetí: „Řekl bych, že každý skutečný existenciální vztah mezi dvěma osobami začíná přijetím. Přijetím mám na mysli – možná že ty dva pojmy nejsou totéž – schopnost říct, nebo spíš neříct, ale jenom dát té druhé osobě pocítit, že ji přijímám, jaká je. Beru vás prostě takového, jaký jste.“ (Kirschenbaum & Henderson, 2016, s. 32–33) Fenomenologické studium dialogu je možné pouze v rovině simultánních a neformálních vztahů, kdy člověk odhodí veškerá kulturní a společenská břemena, přetvářku a další prvky cizí lidskému kontaktu, a umožní tak setkání sebe (já) a druhého (ty). Husserl by to nazval potřebou uzávorkovat vše umělé od původní lidské přirozenosti, zatímco C. G. Jung by to přirovnal k redukci odcizujícího vlivu archetypu masky.

Ať už se na to díváme z jakéhokoli úhlu pohledu, fenomenologické studium prožívání kontaktu mezi dvěma osobami tvoří jakousi spojnicí mezi sociální psychologií, psychologií osobnosti a existenciální filozofií. Při prožívání druhého člověka se dozvídám o existenci mnohovrstevnaté sociální povahy sebe sama. Informace o mně, které přicházejí od jiné osoby, tvoří důležitý segment komplexního pojmu Já, který C. Rogers (1998, s. 34) definuje jako „organizovaný, konzistentní pojmový gestalt, který je složený z vjemů charakteristik ‚Já‘ nebo ‚Mě‘ a z vjemů vztahů ‚Já‘ nebo ‚Mě‘ vůči druhým lidem a vůči různým aspektům života, spolu s hodnotami, jež jsou s těmito vjemy spojené.“. Hodnocení mé osoby druhou osobou je důležitým korekčním mechanismem pro rozvoj mé osobnosti, přesněji řečeno pro rozvoj mého sebepojetí a svědomí. A nejen to, účast na lidském kontaktu pomáhá realizovat základní potřeby člověka, kterými jsou

podle E. Fromma vztahovost, transcendence, zakořeněnost, identita a referenční rámec. To jsou základní předpoklady existence člověka a podmínky plnohodnotného života a zdraví. Hlubší a poněkud jiný vhled do dynamiky korektivního a v podstatě vývojového procesu člověka poskytuje Sartrův existencialistický popis lidského kontaktu, v němž zdůrazňuje, že setkání nepochybně rozšiřuje existenciální hranice zúčastněných osob, ale za cenu omezení jejich svobody.

Fenomenologické studium dialogu zohledňuje některé charakteristiky tohoto mezilidského fenoménu. Formální požadavky dialogu neznamenají splnění podmínky slovního vyprávění ze strany dvou zúčastněných osob. Pro účinný lidský dialog není podle Bubera nutné, aby se mluvilo. „Dialogem může být i mlčení (...) Mohli bychom spolu mlčky sedět nebo spíš chodit a mohlo by jít o dialog.“ (Rogers, 1998, s. 23) To, co je pro dialog podstatné a nezbytné, spočívá v kontaktu dvou osob, předem připravených vstoupit do vyšších sfér lidské komunikace, což předpokládá odstranění individuálních hranic a obran komunikujících osob.

Existencialistické pojetí chápe sociabilitu a zejména potřebu lidského kontaktu jako součást bytí každého člověka. Existencialisté zároveň postulují, že člověk naplňuje svou podstatu skutečným vztahem. To jednoduše znamená existenciální prožitek druhé osoby nebo, jak by řekl Buber, dialogické přijetí jedné osoby druhou. Podmínkou této dialogické zkušenosti je existenciální otevřenost obou osob skutečnému lidskému kontaktu. Zde je důležité zdůraznit to, na čem se shodují existencialističtí filozofové a psychologové, a sice že otevřený kontakt s druhou osobou, ať už skutečnou, nebo imaginární, naplňuje člověka smyslem. V opačném případě, kdy je člověk vůči druhému člověku uzavřený, ať už ze strachu ze zneužití, nebo z hlubších psychologických příčin, zejména z přetrvávající plachosti temperamentu, citového traumatu, represivní výchovy apod., je schopnost navázat a udržet kontakt trvale omezena. V tomto kontextu a zejména z pohledu socializačního vývoje je podle Bubera naprosto nezbytné odlišit jedince od osoby. Pojem jedinec (individuum) sice označuje individuální vývoj člověka, který může být velmi pokročilý ve smyslu Jungova pojetí „individuace“, tj. velmi odlišný od ostatních osob, ale přesto ještě nereprezentuje etického nebo prosociálního člověka. Vysoce individualizovaný jedinec s převažujícími psychopatickými rysy postrádá smysl pro druhé a prosociální či morální cítění. Na druhé straně je osoba člověkem žijícím v reálném kontaktu „opravdové vzájemnosti se světem ve všech bodech, v nichž se svět může potkat s člověkem“. (Kirschenbaum & Henderson, 2016, s. 36)

V tomto smyslu Buber hovoří o potřebě oslabovat, či dokonce odstraňovat stanovené hranice komunikujících osob. Tento formální požadavek se vztahuje nejen na duševně zdravé osoby, které se v důsledku traumatické výchovy, obtížné socializace nebo odcizení setkávají s problémem existenciální uzavřenosti, ale také na osoby s psychiatrickou diagnózou. Buber zároveň zjistil, že osoby s paranoidními stavy patří k těm, s nimiž je nejobtížnější navázat lidský kontakt, protože paranoik je existenciálně trva-

le uzavřený, a proto se „neotevívá a neuzavírá“ pro dialog. Naproti tomu schizofrenik je někdy dialogu schopen, „pokud je ochotný pustit mě do svého vlastního konkrétního světa“. (Rogers, 1998, s. 23)

U niterně uzavřených jedinců fenomenologická analýza pravidelně odhaluje převahu formy nad obsahem, přetvářky nad vztahem, pseudokontaktu nad kontaktem, nedostatku smyslu nad smysluplnou mezilidskou zkušeností. „Smysl má pouze pobyt, pokud odemčenost bytí ve světě je naplnitelná jsoucнем, v této odemčenosti odkrytelným. Jen pobyt může tedy být smysluplný nebo smysluprázdný,“ napsal Heidegger (1996, s. 184). Heidegger tak zdůrazňuje základní podmínku budování autentického vztahu mezi dvěma lidskými bytostmi, které nejsou ovlivněny kulturními a společenskými omezeními. Jinými slovy, člověk s otevřeným postojem je schopen přijmout sám sebe bezpodmínečně a budovat skutečné vztahy s ostatními lidmi a světem a naopak. Dialogickou povahu bytí zdůrazňuje také existencialistická psychiatrie. Psychiatr D. Kecmanović (1988, s. 11–12) ji vnímá jako významovou komunikaci, která se odehrává „mimo vztahy subjekt-objekt, zejména v prostředí dialogu, který musí být tvůrčím sebepotvrzením člověka, a to díky poznání vlastního bytí skrze jinou osobu a druhé osoby skrze sebe sama“.

Studie slavného existencialisty Sartra přináší převratné poznatky o způsobu prožívání kontaktu dvou osob pomocí fenomenologické analýzy. V knize *Bytí a nicota* Sartre popisuje způsob, jakým se ve vědomí prožívajícího subjektu konstituuje existence jiných osob jako lidských bytostí. Běžné vnímání vnějších událostí a předmětů, včetně člověka, se odehrává v rovině, kterou Husserl nazval existenciální realitou. Sartre tento teoretický rámec přejímá jako výchozí základ pro svůj vlastní fenomenologický popis vnímání druhých osob. Jeho existenciální analýza postuluje tzv. objektovost a pravděpodobnost ve výchozím postoji člověka při interpretaci anonymních jedinců. Objektovost ve smyslu předmětnosti, tj. nepochybné reálné existence jiných osob ve vnějším světě, pravděpodobnost jako hypotetická jistota o bytostně lidské povaze těchto ještě anonymních jedinců. Jinými slovy, osobně věřím v reálnou existenci vnímaných, dosud neznámých jedinců a zároveň s největší pravděpodobností v to, že hlas, který je slyšet, patří skutečné osobě, nikoli zpěvu z rádia.

Sartrův fenomenologický popis procesu mezilidského kontaktu a jeho zásadního významu pro zúčastněné osoby ve stručnosti vypadá následovně. V počáteční fázi pozorování dominuje prožitek druhé osoby jako jakéhokoli vnějšího objektu. „Uchopuji druhého jako předmět, aniž překonávám meze pravděpodobnosti a právě díky této pravděpodobnosti mě toto moje chápání samo svou podstatou odkazuje k základnímu uchopení druhého, v němž se mi už druhý neodkryje jako předmět, nýbrž jako „osobní přítomnost.““ (Sartre, 2006, s. 309) V další fázi zrození kontaktu je svět předmětnosti postupně opouštěn. Zde Sartre poukazuje na základní podmínku transcendence člověka vnímaného jako objekt k vyšší lidské rovině vnímání člověka jako subjektu.

Touto podmínkou je vědomí, že vnější svět sdílíme s ostatními lidmi ve smyslu společné účasti na vnímání předmětů tohoto světa. Tyto předměty přestávají být pouze našimi soukromými objekty; nyní patří jiným lidským bytostem. V této souvislosti již nemohu popírat svou vlastní fyzickou existenci, tj. svou předmětnost, a proto musím uznat, že i já jako součást vnějšího světa podléhám procesu vnímání druhou osobou. „Odhalením mého bytí-předmětem pro druhého musím uchopit přítomnost jeho bytí-subjektem. Jako je druhý pro mne-subjekt pravděpodobným předmětem, právě tak mohu odhalit sebe ve svém stávání se pravděpodobným předmětem pouze pro určitý subjekt.“ (Sartre, 2006, s. 313–314)

Pokročilejší stadium konstituce mezilidského kontaktu souvisí s přelomovou událostí, kdy si uvědomíme, že na nás někdo upírá svůj pohled. Uvědomění si, že jsem objektem hodnocení druhého člověka, je šokující událost, kterou nelze zastavit ani ignorovat, je to něco „jako prudký náraz, který mnou otrásá, jakmile zachytím pohled druhého“. (Sartre, 2006, s. 322) Setkání s cizím pohledem vnáší do mého vědomí dimenzi přítomnosti, která svědčí o časovém propojení dvou interagujících osob. Prožitek časové simultaneity je při individuálním pozorování objektů vnějšího světa nemožný. Naopak oční kontakt a pohled druhého vnáší do vědomí zkušenost typu *Erlebnis* s dominantním pocitem univerzální přítomnosti. Přesněji řečeno, v okamžiku, kdy člověk zachytí pohled druhého člověka, který je na něj upřen, pocituje mimořádný zážitek obohacení o nový rozměr vlastního smyslu pro časovost, který Sartre nazývá univerzální přítomností. Oční kontakt vrhá obě zúčastněné osoby do společného pocitu vzájemného setrvávání v čase, tj. do univerzálně sdílené přítomnosti (Sartre, 2006).

Vědomí přítomnosti jiné osoby nebo spolupřítomnosti osob v procesu setkání má, jak již bylo zmíněno, vývojově korektivní i svobodu omezující dopad. „Pohled druhého ze mne činí bezbranného člověka, vydaného napospas svobodě, jež není mou svobodou (...) Jsem rabem, pokud jsem objektem hodnot, které mě kvalifikují, aniž mám možnost tuto kvalifikaci jakkoli ovlivnit, ba ani ji poznávat (...) Toto ohrožení není něčím nahodilým, nýbrž je trvalou strukturou mého bytí-pro-druhého,“ píše Sartre (2006, s. 325). Odraz mé osoby v jiném člověku, který mě zasáhne, mě nenechává lhostejným vzhledem k obsahu vnějšího hodnocení. Jeho konkrétní, ale i subtilní znění přijímám jako pozitivní či negativní kritiku, která mě povznáší, ale i poráží. Ať tak či onak, můj zážitek je v podstatě emocionální, s okrajovým racionálním doprovodem nebo, jak říká Sartre (2006, s. 347), „city samy nejsou nic jiného než to, jak afektivně prožíváme své bytí-pro-druhého“.

A konečně, pokud je vzájemné hodnocení podstatou mezilidské interakce, pak jsou emoce jejím základním komunikačním jazykem a empatické vcítění do prožívání druhého člověka je základem mezilidského pouta, kterému v psychologii říkáme kontakt. Proto nepřekvapuje citovaný Sartrův postřeh o primárně emocionálním obsahu analyzovaného kontaktu mezi dvěma osobami a následně o roli zejména základních

emocí, jako je stud, strach, pýcha atd., v procesu vývoje sociálního a mravního citění. Pokud do psychologické analýzy mezilidského vztahu vneseme prvky empatie, máme co do činění s širším konceptem fenomenologie, který jsme již zmínili v diskuzi o fenomenologii jako vědní disciplíně a metodě. Tyto jemné emoční obsahy a vztahy kontaktem vyvolaného rozšíření a obohacení vědomí jsou výzvou a jedním z předmětů fenomenologické analýzy v sociální psychologii, ale také a zejména v klinické psychologii a psychoterapii. Důkazem jsou práce Rogerse, Frankla, Maye a dalších psychologů, kteří se ve své teoretické i praktické práci obracejí k existenciální psychologii.

9 FENOMENOLOGICKÁ ANALÝZA V KLINICKÉ PSYCHOLOGII

Fenomenologická metoda má v klinickém prostředí dlouhou tradici. Kdybychom chtěli být upřímnější a přesnější, bylo by třeba zdůraznit, že nebýt fenomenologického úsilí o pochopení psychického stavu člověka, ať už zdravého, nebo nemocného, neexistovala by psychiatrie, psychodiagnostika a psychoterapie, jak je známe dnes. Navíc i některé populární psychologické poznatky týkající se vztahu mezi subjektivním prožíváním a pozitivními či negativními projevy člověka, včetně těch, které považujeme za patologické, jsou spojeny s fenomenologickými studiemi zdravé a narušené osobnosti. Dnes již téměř nikdo nezpochybňuje tvrzení předního fenomenologa psychologie C. R. Rogerse, že sebehodnocení, včetně subjektivní interpretace vnějšího světa, ovlivňuje celou řadu individuálních a sociálních projevů. To znamená, že poškození citového jádra je spojeno s trvalými změnami v psychice a zejména v procesu hodnocení člověka, které se pak projevují četnými individuálními a sociálními patologiemi, jež se souhrnně označují jako charakteropatie. Pokud člověk nenávidí sám sebe, má zpravidla trvale poškozené emoce a není schopen milovat druhé lidi. Není-li základ pro víru a naději v osobním světě, není ani základ pro pokoru a lásku. Pokud převládá egoismus a agresivita, projevuje se také úzkost a vina. E. Fromm měl nejspíš pravdu, když tento fenomenologický kontext doplnil o sociální rozměr, z něhož plyne, že sebehodnocení a hodnocení světa jsou součástí jednotného procesu. V nepřátelském a odcizeném světě lidé projevují přehnaný egoismus nebo extrémní agresivní postoje. Restriktivní společnost a patriarchální kultura zpravidla poškozuje vrozené produktivní dispozice člověka k lásce a tvořivosti, což vede k různým trvalým poruchám osobnosti a psychopatologii souhrnně označované jako neproduktivní charakterová orientace. Nejedná se o morální soudy nebo ad hoc stanovené psychodiagnostické kategorie, ale spíše o zobecnění založená na mnoha fenomenologických popisech obsahu osobního světa nepřizpůsobivých lidí.

Příklady fenomenologické analýzy psychopatologických stavů, které byly dokonce použity k vytvoření vlivných teorií osobnosti, jako je psychoanalýza nebo analytická psychologie, lze nalézt u předních psychiatrů a psychologů, jako byli S. Freud a C. G. Jung. Freud, Jung, K. Horneyová a další zakladatelé moderního psychologického myšlení patří k těm odborníkům na psychopatologii, kteří důsledně trvali na pochopení abnormálních obsahů vědomí. Často je to jediný spolehlivý způsob, jak stanovit správnou diagnózu a zahájit vhodnou léčbu postiženého člověka. Dokonce i Freudova

vlastní psychoanalytická technika je založena na fenomenologické analýze psychiky. Podíváme-li se na původ tradičně známých psychoanalytických poznatků, nemůžeme popřít jejich fenomenologickou povahu, zejména proto, že celý systém vědění klasické psychoanalýzy je založen na sdílení pocitů, asociací, snových obsahů, traumatických a jiných vzpomínek pacientů, kteří vyprávěli o prožitku toho, co z jejich skrytého nitra je skutečně tížilo. Existují také náznaky, že Freudův *Výklad snů* je z velké části odvozen z retrospektivní fenomenologické analýzy jeho vlastních snů.

Pokud jde o původ Freudových zjištění, někteří existencialisté a zejména existencialističtí psychiatři vyjádřili s touto širší interpretací fenomenologické metody určitý nesouhlas. Konkrétně se jedná o výzkumný přístup, který bere v úvahu jak analýzu prožitků jiné osoby, tak retrospektivní (zpětnou) analýzu vlastních prožitků a snů. V tomto smyslu se podle Freudova dlouholetého přítele a zakladatele existenciální psychiatrie L. Binswangerova Freudova doktrína a metoda zásadně odchyľují od Husserlova původního vymezení fenomenologické analýzy, a proto je nelze s touto fenomenologickou tradicí zcela ztotožňovat. Možná měl Binswanger pravdu, když hodnotil fenomenologickou podobu některých Freudových psychoanalytických poznatků, zejména ve světle jasných premis, které o této metodě vyslovil sám Husserl. Nicméně faktem zůstává, že Freud byl jedním z mimořádně nadaných badatelů v oblasti psychiky, jehož poznatky často o mnoho kroků předstihovaly dobový vývoj psychologické metodologie. „Freud odhalil oblasti lidské zkušenosti nesmírného významu, a pokud neodpovídaly našim metodám, tím hůř pro naše metody; problémem bylo vymyslet nové (...) Při vzpomínce na svá vlastní absolventská léta se proto usmívám, když někdo říká, že koncepty existenciální psychologie jsou ‚nevědecké‘, protože neodpovídají konkrétním metodám, které jsou nyní v módě,“ píše R. May (1961, s. 34).

Než se pustíme do diskuze o některých otázkách fenomenologické analýzy v klinické psychologii, uveďme si několik jejích specifíků a hlavních předpokladů v kontextu diagnostické a terapeutické praxe. Fenomenologická metoda v oblasti psychodiagnostiky a psychoterapie se vyznačuje zájmem o subjektivní svět a zkušenosti klienta, zájmem o konkrétní osobnost, porozuměním osobnosti jako celku a zdůrazněním širšího pojetí a praktické aplikace tzv. „fenomenologie zvenčí“. Hlavními rysy fenomenologické analýzy a terapie jsou:

- a) Profesionální vhled do subjektivního nebo fenomenologického světa pacienta, do jeho způsobu vnímání, interpretace a jednání v souladu s touto subjektivní interpretací. V tomto smyslu je pacient vnímán jako plnohodnotná lidská bytost a rovnocenný aktér klinického kontextu a procesu.
- b) Péče o skutečného člověka, jehož psychické problémy nelze redukovat na předem stanovené diagnostické kategorie nebo psychologické profily podle konsenzuálního nebo statisticky nejvhodnějšího měřítka (*the best fit*). Člověk v klinickém prostředí není ani pasivním, ani anonymním objektem, ale jedinečnou osobností s vlastními

problémy a prožitky, kterým je třeba porozumět a které by mu měly být v podobě lidského pochopení a odborné podpory citlivě zprostředkovány zpět.

- c) Člověk nemá osobnost, je osobností. Osobnost nelze rozložit na jednotlivé části, symptomy a další stavební kameny pro účely odborného studia a správné diagnózy. Fenomenologické pojetí člověka je vždy komplexní a interaktivní, což znamená studium osobnosti jako jedinečného celku ve vztahu k reálnému a imaginárnímu světu vlastní zkušenosti.
- d) Fenomenologická metoda v psychodiagnostice a psychoterapii se vyznačuje zájmem o širší prostor zkušenosti, jež pacient a psycholog vytvářejí v klinickém prostředí a v dialogickém vztahu. Na rozdíl od Husserlovy „fenomenologie zevnitř“, která se zaměřuje na analýzu a popis bezprostřední zkušenosti samotného badatele, se klinická podoba fenomenologické metody, tj. „fenomenologie zvenčí“, opírá o poznatky vycházející z empatického porozumění obou zúčastněných lidských bytostí, pacienta a klinického psychologa nebo terapeuta (Wellek, 1957).

Diskuze o charakteristice a významu fenomenologického přístupu klinických psychologů ke studiu narušené psychiky je neoddelitelně spjata s obecným vzestupem a přijetím existencialistické filozofie. Historicky se etablování fenomenologické metody a existencialismu liší mezi odborníky na duševní zdraví v Evropě a Americe. Přístup evropských psychiatrů, psychologů a psychoterapeutů se vyznačuje poměrně příznivou otevřeností vůči fenomenologickým a existencialistickým myšlenkám, metodologickým principům a terminologii. Filozofické postuláty fenomenologie a existencialismu, jejich svébytná terminologie a pro vědu poněkud nestandardní způsob vyjadřování byly do nových psychologických a psychiatrických teorií a terapií začleněny s volností, která vedla k nesrovnalostem v odborné interpretaci narušeného vědomí, emocí, chování a celkového psychopatologického stavu vyšetřovaného pacienta. Jak připomínají Misiak a Sexton (Misiak & Sexton, 1966) na příkladu K. Jasperse vůči učení L. Binswagera, neshody často vyvrcholily otevřenou kritikou, odmítnutím a dalšími formami negativního hodnocení práce jinak „ideově“ blízkých spolupracovníků. Zejména K. Jaspers prý označil Binswangerovo učení za filozoficky a vědecky závadné.

9.1 Fenomenologická a existenciální psychologie, psychiatrie a psychoterapie v Evropě

Mezi přední centra rozvoje fenomenologické a existenciální orientace evropské psychologie patří Nizozemsko a Dánsko. Zásadním představitelem fenomenologicko-existenciálního přístupu v psychologické teorii a výzkumu v Nizozemsku byl F. J. Buytendijk, podle něhož existenciální psychologie vychází z primárního faktu lidské existence a spočívá v analýze významových struktur osobního světa, k němuž směřuje

veškerá činnost. Tvrdil, že člověk je nejlépe poznatelný prostřednictvím fenomenologického studia dialogu, který vede s předměty a se svými bližními. Jinými slovy, chceme-li poznat osobnost, musíme respektovat její osobní svět. Neméně významný byl i další nizozemský psycholog rakouského původu, S. Strasser, který kritizoval základní postuláty a směřování moderní vědy a postuloval novou koncepci psychologického přístupu k člověku založenou na fenomenologických principech a vhledu. Z dánských existencionalistů a fenomenologů je třeba zmínit A. van Kaama, J. Linschotena a D. J. van Lennepa. Linschoten, z univerzity v Utrechtu, zavedl fenomenologickou analýzu vědomí do experimentální psychologie, zatímco van Lennep, rovněž z Utrechtu, vyvinul vlastní projektivní Test čtyř obrazů (*The Four Picture Test*), jehož interpretace se opírá o existencionalistické koncepty. Nejvlivnějším představitelem fenomenologicko-existencionalního stanoviska v psychologii a psychoterapii byl A. van Kaam, který svými přednáškami a výzkumy pomohl šíření tohoto směru mezi americkými odborníky. Podle van Kaama je existencionalní psychologie komplexní koncept, který se snaží integrovat přínos různých behaviorálních věd. Této integrace nelze dosáhnout bez uceleného pojmového systému, který by zahrnoval podstatu lidské bytosti. Existencionalní filozofie takový rámec poskytuje. Nelze opomenout ani přínos francouzských existencionalních filozofů k rozvoji fenomenologické a existencionalní psychologie. J. P. Sartre fenomenologicky zkoumal povahu vztahu mezi dvěma osobami nebo také dynamickou proměnu objektu-subjektu a jako příklad uvedl dvojí roli oka, totiž oko jako smyslový orgán vidění a jako jeho funkci. Dále Merleau-Ponty napsal dvě významné fenomenologické studie z oblasti chování a vnímání, zatímco E. Minkowski představil existencionalní pohled v psychiatrii. Dále mezi nejvýznamnější představitele evropské existencionalní psychoterapie patří L. Binswanger, který je autorem existencionalní analýzy (*Daseinsanalyse*) a svým učením ovlivnil další významná jména existencionalní psychiatrie, zejména M. Bosse, R. Kuhna nebo K. Jasperse, který byl jeho hlavním kritikem. Neméně významní pro rozvoj existencionalistické psychoterapie jsou již zmíněný E. Minkowsky ve Francii, I. A. Caruso v Německu, který založil personalistickou psychoterapii v oblasti náboženských a morálních hodnot pacienta, a V. E. Frankl v Rakousku, tvůrce věhlasné logoterapie zaměřené na léčbu existencionalní frustrace pomocí smyslu.

9.2 Fenomenologická a existencionalní psychologie, psychiatrie a psychoterapie ve Spojených státech amerických

Vstup fenomenologické a existencionalistické orientace měl mezi americkými psychology a psychiatrii zcela jiný průběh a dopad než v Evropě. Společenský pragmatismus ve spojení s převládající filozofií empirismu a logického pozitivismu určoval obecné priority amerických vědců, kteří se, pokud jde o psychologii či psychiatrii, vyznačovali metodologickou a teoretickou přísností při studiu duševního zdraví a nemoci. Z toho-

to důvodu měli pragmatičtí psychologové a psychiatři v Americe tendenci přijímat spíše určité aspekty existencialistické nebo fenomenologické filozofie, které považovali za přínosnější pro své konkrétní potřeby, než celek jako obecnou doktrínu. Misiak a Sexton tuto praxi ilustrují prohlášením amerického psychologa L. A. Pervina v prestižním psychologickém časopise: „Lawrence A. Pervin ve svém článku v časopise Americký psycholog (American Psychologist) v roce 1960 nastínil některé základní prvky existencialismu a zhodnotil tento nový směr. Domníval se sice, že by bylo „pošetilé přijmout nebo odmítnout“ existencialismus a existenciální analýzu „v celé jejich šíři“, ale připouští, že jsou potenciálně užitečné a „hodné vážné pozornosti a zkoumání“. Článek končil tímto závěrem: „Představují možné podněty pro další studium psychologie. Pokud se k nim přistupuje v tomto světle, domnívám se, že existencialismus může mnoho nabídnout a psychologie značně získat.“ (Misiak & Sexton, 1966, s. 452)

Hlavním představitelem fenomenologického hnutí v Americe je již zmíněný R. MacLeod, který se k této problematice a metodě dostal přes německé fenomenologické školy, zejména pod patrným vlivem D. Katze. Jeho hlavní metodologický postulat, kterým se postavil proti převládajícímu pozitivistickému designu psychologických experimentů, říká, že fenomenologická metoda má své oprávněné místo mezi ostatními metodami prosazovanými behavioristy. Prototypem vědce je podle MacLeoda (1964, 54) odborník „s bezmeznou zvědavostí, kterou ovládá disciplína“, MacLeod tedy nenachází žádný důvod označit fenomenologii za nevědeckou. Mezi další protagonisty fenomenologické psychologie a metody v Americe patří D. Snygg, A. J. Lyons a jiná významná jména, která položila základy pro vznik tzv. třetí síly v psychologii.

D. Snygg byl jedním z prvních, kdo vyzval k rozvoji nového psychologického směru založeného na fenomenologickém výzkumu psychiky. Misiak a Sexton, kteří se Snyggovým dílem podrobně zabývali, dospěli k závěru, že tento významný psycholog byl nepochybně pod zjevným vlivem německých gestalt psychologů. Tento názor podložili Snyggovým tvrzením, že „chování je zcela určeno fenomenologickým polem chování se organismu a vztahuje se k němu“. (Misiak & Sexton, 1966, s. 426) Jinými slovy, pouze psychologie, která čerpá vlastní poznatky z fenomenologické analýzy zkušenosti, zejména z poznatků o individuální interpretaci situace, v níž se nachází, může dosáhnout obecného cíle vědy včetně psychologie, kterým je přesná předpověď toho, jak se bude konkrétní člověk chovat. Kromě propagace fenomenologické psychologie Snygg definoval termín fenomenologické pole, který je synonymem termínu percepční pole. Fenomenologické pole chápe jako „veškerý vesmír, včetně sebe sama, jak jej jedinec prožívá v okamžiku svého jednání“. (Misiak & Sexton, 1966, s. 427) Společně s dalším fenomenologicky orientovaným psychologem A. W. Combsem přišel Snygg s novým referenčním rámcem pro psychologii, který zahrnuje fenomenologické studium vnímání, učení, emocí a osobnosti. V rámci fenomenologického studia osobnosti je hlavním tématem studium sebepojetí neboli tzv. vnímaného já. Sebepojetí je chápáno

jako základní lidská potřeba udržovat a posilovat fenomenální já, což mělo nepochybně velký vliv na humanistickou teorii týkající se *self*, vypracovanou C. R. Rogersem, A. H. Maslowem a dalšími americkými psychology.

V roce 1963 představil J. Lyons ve své knize *Psychologie a měření člověka* (*Psychology and the Measure of Man*) americkým psychologům fenomenologický a existencialistický výklad klinické psychologie a psychodiagnostiky. Zejména v kapitole Fenomenologický přístup poukazuje na nutnost fenomenologické analýzy narušených stavů vědomí a psychiky, která otevírá nové obzory v psychopatologii a možnosti úspěšné léčby různých duševních poruch. Toto Lyonsovo erudované dílo je považováno za mezník ve vývoji autentické psychologie, která se zabývá skutečnými psychickými stavy a problémy člověka.

Již zmíněná humanistická psychologie, jejímiž hlavními představiteli jsou A. Maslow, C. G. Rogers a řada dalších psychologů, se opírá především o psychologické poznatky o člověku získané na základě fenomenologického výzkumu jeho osobnosti. V tomto smyslu například Rogers (1964) vybudoval svůj vlastní psychologický program, v němž postuloval tři důležité body:

- a) Fenomenologické proměnné lze měřit se spolehlivostí srovnatelnou s měřením komplexních aspektů chování.
- b) Pokud se snažíme odhalit proměnné, které jsou vlivné, prediktivní a které vykazují významné funkční vztahy s důležitými vnějšími událostmi, pak dobře zvolené fenomenologické proměnné budou s velkou pravděpodobností vlivnější než proměnné chování.
- c) Vnitřní svět jedince vykazuje významnější vliv na jeho chování než podněty z vnějšího prostředí.

Do popředí psychologického zájmu o člověka se tak nyní dostává spíše vnitřní svět prožívání než výzkum vědomí, který diktovala behavioristická tradice ve Spojených státech amerických. Platné poznání tohoto vnitřního světa vyžaduje použití fenomenologické metody, která je schopna odhalit a vědecky predikovat obsahy a dynamické souvislosti mezi dílčími složkami vědomí. Psychologická determinace myšlení, emocí a projevů člověka má pro vědecké poznání osobnosti mnohem větší význam než jiné modely determinace (biologické, sociální, kulturní) a než metody tzv. objektivní psychologie, v nichž převládají experimentování, testování, pozorování a další zevní výzkumné postupy. Fenomenologické poznání tohoto druhu determinace odhaluje skutečnou povahu psychicky zdravé či narušené osobnosti.

Mezi nejexponovanější existenciální psychology Spojených států patří R. May. Jeho přínos k fenomenologicko-existenciálnímu chápání dynamiky psychických poruch ilustruje případ z jeho ordinace. K Mayovi přišla třicetiletá pacientka s problémem přetrvávajícího chrapotu, která se předtím léčila neurologicky. Protože neurolog

nezjistil žádnou anatomickou poruchu hrtanu, May testoval hypotézu o psychogením základu problému, a sice že chrapot má původ v hysterickém napětí hrtanu. Navzdory klidné a zdrženlivé řeči klientky May (1961, s. 25) zjistil přítomnost strachu, který popsal jako „strach vyděšeného zvířete nebo ztraceného dítěte“. Výsledky Rorschachova testu naznačily přítomnost obranného mechanismu, jehož funkci lze popsat slovně: „Kdybych řekla, co skutečně cítím, byla bych opovržena; za takových okolností je lepší vůbec nemluvit.“ Dále May během rozhovoru zjistil, že matka a babička, s nimiž klientka žila, byly velmi autoritativní dámy, které ji během výchovy naučily, aby nikdy nikomu neříkala svá tajemství. To by klasickému psychoanalytikovi stačilo k potvrzení hypotézy o hysterickém původu funkčních problémů hrtanu, nikoli však fenomenologicky a existenciálně orientovanému Mayovi.

Výše uvedené vysvětlení, které vychází z poznání příčin a mechanismu vytěsnění, tak May vyvrací fenomenologickým vhladem do prožívání a zkušeností takto postižené osobnosti. Jinými slovy, May se obrací k dalšímu zdroji cenných psychodiagnostických poznatků, kterým je fenomenologické a existenciální chápání vnitřního světa člověka, spíše než k tradičnímu uvažování o obecných příčinách a psychologických mechanismech. May (1961, s. 25–26) svůj vlastní fenomenologicko-existenciální postoj obhájí slovy: „Pokud já, když tam sedím, budu přemýšlet hlavně o tom, proč a jak problém vznikl, budu rozumět všemu kromě snad nejdůležitějšího, stávajícímu (existujícímu) člověku. Ve skutečnosti pochopím všechno kromě jediného skutečného zdroje pravdy, kterého mám, jmenovitě lidské bytosti, která prožívá, tohoto člověka, který nyní nastává, ‚buduje‘ svůj svět, jak říkají existencialističtí psychologové, a který je v této místnosti hned vedle mě...“ Z tohoto důvodu May (1958, s. 85) definuje paradigma, podle kterého je hlavním cílem psychoterapie „učinit naše konstrukty dostatečně flexibilními, abychom mohli naslouchat pacientovým konstruktům a slyšet jeho řeč“.

V této souvislosti May také upozornil na to, před čím varoval i Maslow, a sice že je nebezpečné podřizovat předmět psychologie jejím metodám, což je obecně případ pozitivistických psychologů. Maslow (1970, s. 13) tuto anomálii ilustroval anekdotickým příběhem opilce v parku, který „hledal peněženku ne tam, kde ji ztratil, ale pod pouliční lampou, protože tam je lepší světlo“. Na rozdíl od Maslowa však May, který uznává, že zaujetí technikou může bránit porozumění osobnosti, zároveň konstatuje, že znalost diagnostické techniky je pro klinického psychologa nezbytná. Psychologické metody jsou potřebné v první fázi kontaktu s pacientem, tj. pro stanovení správné diagnózy, ale jejich funkce se v případě terapie mění. Jinými slovy, znalost metod i obecných mechanismů a celkové porozumění pacientovi jsou stejně nezbytné. Psycholog nesmí dopustit, aby metody pohltily předmět psychologického zkoumání, jak upozorňoval Maslow, ale nesmí ani dopustit opak. Objasnění významu metody a obsahu pro fenomenologicky a existenciálně orientovaného psychologa dále pomáhá osvětlit jeho hlavní postoj k člověku v duševní tísní. Je to pozice odpovědná a skutečně zainteres-

sovaná na porozumění problémům pacienta jako konkrétního člověka v konkrétním světě. Metodologická a technická stránka věci je přitom podřízena fenomenologickému porozumění skutečné existenci člověka a tomuto cíli bezpodmínečně slouží. Pouze při dodržování těchto zásad je terapeut schopen poskytnout lidskou a profesionální pomoc člověku, jehož problematice a zkušenostem plně rozumí a jež prožívá jako člověk.

9.3 Charakteristiky fenomenologické a existenciální psychoterapie

R. May ve své přehledové studii *Existence: Nová dimenze v psychiatrii a psychologii* (1958) poměrně obsáhle a věcně rozebírá hlavní rysy fenomenologické analýzy, která přináší nový předmět, diagnostický pohled a terapeutické možnosti, zejména ve srovnání s tradiční psychodiagnostikou a psychoterapií. Omezíme-li se na specifika léčby duševních stavů, pak se fenomenologicko-existenciální terapie podle Maye vyznačuje:

- a) Četností terapeutických přístupů, které souvisejí s relativní flexibilitou a praktickým eklekticismem existenciálních terapeutů. Mnohotvárnost přístupů zároveň naplňuje hlavní úkol terapie řešit konkrétní problémy u konkrétního klienta. Příkladem je využití Freudova psychoanalytického konceptu sexuální represe, nyní však v kontextu fenomenologicko-existencialistické interpretace pacientových problémů. Existenciální terapeut vnímá sexuální represi jako blokování existenciálních možností (různých potencií) zkoumané osoby. Jinými slovy, účelem sexuální represe již není identifikace sexuálních problémů dané osoby a jejich řešení, ale spíše hledání účinných způsobů, jak zvládnout základní omezení konkrétní osoby ve světě.
- b) Psychologickými dynamismy, které vždy zdůrazňují terapeutický potenciál nebo význam existenciální situace pacienta, jeho skutečný a bezprostřední život. Pro existenciálního psychoterapeuta je však tradiční výklad psychologických dynamismů a obran neadekvátní ve vztahu ke skutečné životní situaci, v níž se pacient nachází. Existencialista například interpretuje zjištěnou obranu vytěsněním ve smyslu pacientova skutečného přijetí či odmítnutí vlastní schopnosti čelit životním požadavkům. V kontextu existencialistické interpretace vyjadřuje odolnost či rezignace tváří v tvář životu spíše stav pacientovy otevřenosti, rozhodování, vůle a dalších vyšších existenciálních orientací a méně represivní či regulační mechanismy jeho morálky.
- c) Důrazem na přítomnost a účast v terapeutickém procesu. Jde o požadavek zaměřit se na aktuální prožívání problémů pacienta, čímž se terapeut stává součástí vztahového pole (anglicky, *relationship field*), tj. zainteresovaným a aktivním účastníkem toho, co se v průběhu terapeutického procesu děje. Jaspers formuluje podobný požadavek v potřebě plné lidské přítomnosti terapeuta, který s klientem komunikuje

dialogickým způsobem jako s lidskou bytostí na společné cestě k jeho uzdravení. Tyto premisy angažovaného terapeuta v terapeutickém pojetí přítomnosti a bezpodmínečné účasti důsledně praktikují Rogers, Frankl a další existenciální psychologové.

- d) Souvislostí charakteristiky fenomenologicko-existenciální terapie s výše zmíněným bodem přítomnosti. Nyní se však zaměřuje na dynamické procesy osobnosti terapeuta, které mohou výrazně negativně ovlivnit moment přítomnosti a účasti na procesu. Terapeut jako účastník si musí zachovat vhléd do celé situace, což zahrnuje i vlastní vědomí kognitivních, emocionálních a behaviorálních problémů, které omezují jeho optimální zapojení do terapie. Jinými slovy, terapeut jako specialista, který řídí a vede celý proces, si musí být vědom všech stereotypů, předsudků, negativních emocí a neverbálních projevů vůči pacientovi. Zjistí-li toto zatěžující nastavení na své straně, měl by se ujistit, zda neřeší svou vlastní úzkost (případně do jaké míry) a další subjektivní obtíže, což by mohlo mít za následek, že by mu v terapeutickém vztahu uniklo něco existenciálně podstatného.
- e) Vytyčením prioritního cíle terapeutického procesu. Fenomenologická a existenciální terapie si klade za cíl usnadnit pacientovi prožívat vlastní existenci jako skutečnou. Terapie pomáhá pacientovi postupně a co nejhlouběji se ponořit do sebe sama, a tím získat náhled na to, kdo je a jaké jsou jeho silné a slabé stránky. Konečným cílem je plné uvědomění a přijetí vlastní existence se všemi jejími klady a zápory stejně jako možnostmi a schopnostmi jakožto svébytného jádra osobnosti, na jehož základě se člověk plně a zodpovědně zapojuje do života.
- f) Významem závazku a rozhodování pacienta. May zde vnímá pojem rozhodnutí jako individuální postoj závazku či odhodlání k samotné existenci. Tento postoj odráží jeho základní psychoterapeutickou zkušenost, že rozhodnutí předchází poznání. Je to podle Maye nezbytný předpoklad pro vhléd do pravdy a v konečném důsledku pro pacientovo uzdravení, což podle něj nebylo ve spisech o psychoterapii nikdy plně zohledněno. Psychoterapie obvykle vychází z předpokladu, že s tím, jak se prohlubuje pacientův vhléd do vlastního stavu a problémů, dozrává i jeho schopnost uvědomit si své potíže a jeho připravenost činit vhodná rozhodnutí. May to však hodnotí jako částečnou pravdu, kterou je třeba doplnit terapeutickou zkušeností, že pacient si obvykle nemůže dovolit přijmout nebo se smířit s určitou, nejčastěji emocionálně bolestivou pravdou, dokud není připraven rozhodnout, jakým směrem se ve svém životě vydá, co opustí a na jakých základech bude dále budovat svou existenci.

10 LITERATURA

- Aristotelés. (1995). *O duši*. Praha: Petr Rezek.
- Asch, S. E. (1952). *Social psychology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Benjamin, L. T., Jr. (Ed.). (1997). *A history of psychology: Original sources and contemporary research*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Boring, E. G. (1950). *History of experimental psychology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Boring, E. G., Werner, H. E., Langfeld, H. S., & Yerkes, R. M. (1952). *A History of Psychology in Autobiography, Vol IV*. Worcester, Massachusetts: Clark University Press.
- Brody, N., & Oppenheim, P. (1966). Tensions in psychology between the methods of behaviorism and phenomenology. *Psychological Review*, 73(4), 295–305. DOI: 10.1037/h0023424
- Brugger, W. (1994). *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko.
- Combs, A. W., & Snygg, D. (1959). *Individual behavior: A perceptual approach to behavior*. New York: Harper.
- Descartes, R. (1992). *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.
- Hall, C. S., & Lindzey, G. (1985). *Theories of personality*. Third Edition. New York: Wiley.
- Harriman, P. L. E. (1946). *Encyclopedia of psychology*. New York: Philosophical Library.
- Hebb, D. O. (1952). The role of neurological ideas in psychology. In D. Krech & G. S. Klein (Eds.), *Theoretical models and personality theory* (39–55). Duke University Press. DOI: 10.1037/10803-003
- Heidegger, M. (1996). *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Husserl, E. (2004). *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH.
- James, W. (2007). *The principles of psychology (Vol. 1)*. New York: Cosimo.
- Jarvis, P. (1987). Meaningful and meaningless experience: Towards an analysis of learning from life. *Adult education quarterly*, 37(3), 164–172. DOI: 10.1177/0001848187037003004
- Jaspers, K. (1963). *General psychopathology (Vol. 2)*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Kant, I. (1955). *Critique of pure reason*. Chicago: Encyclopædia Britannica.
- Katz, D. (1950). *Gestalt psychology: its nature and significance*. New York: Ronald.
- Kecmanović, D. (1988). *Ni normalno ni patološko*. Sarajevo: Svjetlost.
- Kirschenbaum, H., & Henderson, V. L. (2016). *Rozhovory s Carlem R. Rogersem*. Praha: Portál.
- Koffka, K. (1936). *Principles of Gestalt psychology*. London: Kegan, Trench, Trubner & Co., Ltd.

- Köhler, W. (1947). *Gestalt psychology. An Introduction to New Concepts in Modern Psychology*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- Koch, S. (1964). Psychology and emerging conceptions of knowledge as unitary. In T. W. Wann (Ed.), *Behaviorism and Phenomenology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Külpe, O., Pillsbury, W. B., & Titchener, E. B. (1897). *Introduction to philosophy*. London: Sonnenschein.
- Leahey, T. H. (1987). *A history of psychology: Main currents in psychological thought*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Lyons, J. (1963). *Psychology and the measure of man*. London: Free Press of Glencoe.
- MacLeod, R. B. (1964). Phenomenology: A challenge to experimental psychology. In T. W. Wann (Ed.), *Behaviorism and phenomenology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality*. New York: Harper & Row.
- May, R. (Ed.). (1958). *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books.
- May, R. (Ed.). (1961). *Existential psychology*. New York: Crown Publishing Group/Random House.
- Misiak, H., & Sexton, S. (1966). *History of Psychology*. New York: Grune and Stratton.
- Myers, D. G. (1995). *Psychology*. New York: Worth Publisher.
- Petříček, M. (2018). *Filosofie en noir*. Karlova Univerzita v Praze: Karolinum Press.
- Piaget, J. (1970). *Psychologie inteligence*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Radonjić, S. (1968). *Uvod u psihologiju: struktura psihologije kao nauke*. Bělehrad: ZIU Srbije.
- Reber, A. S. (1995). *The Penguin dictionary of psychology*. London: Penguin Press.
- Rogers, C. R. (1964). Toward a Science of the Person. In T. W. Wann (Ed.), *Behaviorism and Phenomenology. Behaviorism and phenomenology: Contrasting bases for modern psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rogers, C. R. (1998). *Způsob bytí*. Praha: Portál.
- Sartre, J. P. (2006). *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH.
- Spiegelberg, H. (1994). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Titchener, E. B. (1908). *Lectures on the elementary psychology of feeling and attention*. New York: Macmillan.
- Titchener, E. B. (1915). *A Beginner's Psychology*. New York: Macmillan.
- Titchener, E. B. (1929). *Systematic Psychology Prolegomena*. New York: Macmillan.
- VandenBos, G. R. (Ed.). (2007). *APA dictionary of psychology*. American Psychological Association.
- Wellek, A. (1957). *The phenomenological and experimental approaches to psychology and characterology. Perspectives in personality theory*. New York: Basic Books.
- Woodworth, R. S. (1939). *Psychological issues*. New York: Columbia University Press.
- Woodworth, R. S., & Sheehan, M. R. (1964). *Contemporary schools of psychology*. Third Edition. New York: The Ronald Press Co.

Wundt, W. M. (1922). *Grundriss der psychologie*. Leipzig: Kröner.

Zaner, R. M. (1967). Criticism of "Tensions in psychology between the methods of behaviorism and phenomenology." *Psychological Review*, 74(4), 318–324. DOI: 10.1037/h0024695

ČÁST II.

FENOMENOLOGIE V PSYCHOPATOLOGII
SE ZAMĚŘENÍM NA SCHIZOFRENI

E. Jendrulková

„Studium psychóz, na prvním místě schizofrenie, nám všem otevírá jedinečnou královskou cestu k pochopení těch oblastí normální psychiky, jež jsou nám jinak zcela nepřístupné.“

Eva Syřišťová, Imaginární svět (1974)

V této části monografie se hlavní výkladová linie bude týkat styčných bodů fenomenologie a psychopatologie v souvislosti se schizofrenií. Primárně se budeme věnovat fenomenologickému výkladu psychopatologie neboli fenomenologické psychopatologii (anglicky *phenomenological psychopathology*). V nejobecnější rovině se fenomenologická psychopatologie orientuje na studium subjektivní zkušenosti osob s duševním onemocněním. Těžištěm zájmu se v rámci této disciplíny stává struktura subjektivní zkušenosti z pohledu první osoby, tj. ne z nezúčastněného objektivizujícího pohledu třetí osoby. Akcentuje se hledání smyslu subjektivní zkušenosti a snahou je zejména porozumět prožívání osob s duševní nemocí. Již průkopník fenomenologické psychopatologie Karl Jaspers hovořil o tom, že psychiatrie musí mít v sobě zahrnuto rigorózní studium subjektivní zkušenosti lidské bytosti, přičemž by se neměla stát pouhou neurologií. Porozumění subjektivitě by tak mělo mít v psychiatrii stěžejní postavení – takto by se dal shrnout „duch“ fenomenologické psychopatologie, ve kterém se line tato myšlenková tradice.

Jak uvidíme v následujících částech textu, schizofrenie byla v rámci fenomenologické psychopatologie odjakživa zásadním tématem. Mnoho autorů zabývajících se fenomenologickým výkladem schizofrenie nabízí odlišnou perspektivu vzhledem k tradiční psychiatrii s důrazem na subjektivní zkušenost a poskytuje myriádu podnětů pro porozumění vnitřnímu světu osob se schizofrenií. Pokud jde o současnost, fenomenologický výklad schizofrenie prochází bezesporu významnou „renesancí“ nebo „znovuoživením“, přičemž nejdiskutovanějším tématem, které upoutalo pozornost odborné veřejnosti, jsou poruchy self v rámci schizofrenního spektra. V textu bude rovněž objasněno, jak vypadá aktuální podoba fenomenologické psychopatologie jakožto moderní disciplíny, která na poli psychiatrie přináší nové trendy a jejíž hypotézy mohou hrát významnou roli v rekonceptualizaci schizofrenie.

Cílem následujících kapitol je:

1. Seznámit čtenáře s vývojem tradičního pojetí duševní nemoci a schizofrenie a v těchto souvislostech nastínit roli fenomenologického přístupu v psychopatologii.
2. Uvést čtenáře do základů fenomenologie s ohledem na možné implikace v psychopatologii.

3. Nastítnit specifika fenomenologického výkladu psychopatologie, která se týkají především historického vývoje a aktuální situace na poli psychiatrie či metod.
4. Podat čtenáři komplexní přehled fenomenologického výkladu schizofrenie, jak z pohledu zásadních představitelů, tak z pohledu jednotlivých témat fenomenologické psychopatologie.

11

VÝVOJ TRADIČNÍHO POJETÍ DUŠEVNÍ NEMOCI A SCHIZOFRENIE

V této kapitole se stručně zaměříme na historický vývoj tradičního pojetí duševní nemoci se zřetelem na koncept schizofrenie, který vyústil do současného paradigmatu duševní nemoci v psychiatrii. Nejprve se budeme zabývat samotnými *počátky historických kořenů duševní nemoci*, přičemž budou následovat podkapitoly o *středověku a renesanci*. Posléze nastíníme příchod *osvícenství*, což bylo stěžejní období pro vznik současného pojetí duševního onemocnění, a krátce zde naznačíme rozličná filozofická východiska, jež ovlivnila pohlížení na duševní nemoc. Od osvícenské éry se budou textem prolínat komentáře odkazující k fenomenologickému přístupu. S příchodem 19. století se pojí vznik *psychiatrie* jako samostatné disciplíny. Od konce 19. století začíná postupně vznikat koncept *schizofrenie*, jejíž prekurzor je tzv. *dementia praecox* Emila Kraepelina. Následuje Eugen Bleuler a jeho rozpracování konceptu schizofrenie. Ve 20. století dochází k *vědecké revoluci* v psychiatrii, což je akcentováno objevem psychofarmak a pokrokem v neurovědách, zároveň se však v psychiatrii objevují alternativy k tradičnímu výkladu duševních nemocí, tj. především *fenomenologický přístup* a psychoanalýza. Na konci kapitoly se zabýváme *současným dominujícím paradigmatem v pojetí duševní nemoci se zřetelem na schizofrenii* a následně také jeho kritikou ze strany *představitelů fenomenologické psychopatologie*.

Vzhledem k tomu, že se o konceptu v dnešní době nazývaném schizofrenie začalo diskutovat teprve na konci 19. století, budeme v předcházejících historických obdobích tento pojem nahrazovat pojmy duševní nemoc/choroba/porucha nebo *šílenství* (anglicky *madness*). Co se týče pojmu šílenství, ten je též užíván jako souhrnné označení pro duševní nemoc, chorobu či poruchu v době, kdy ještě neexistovala klasifikace duševních poruch, jako je tomu dnes.

11.1 Kořeny tradičního pojetí duševní nemoci

Již antická éra v mnoha aspektech determinovala vývoj vnímání duševních chorob až do současnosti. Kupříkladu dichotomie racionalita–iracionalita, která vzniká právě v antice, má za následek důraz kladený na intelektuální schopnosti jedince a jejich souvislost s duševním zdravím či nemocí. Zároveň se již v antice objevuje fenomén „opěvování rozumného člověka“, tedy jedince, který myslí a chová se podle určitých pravidel (např. logika), jež jsou považována za racionální. Racionalitu a iracionalitu polarizoval již Platón. Aristotelés považuje rozum za nejvyšší ctnost člověka, která jej od-

lišuje od ostatních živočichů. Právě vyzdvihováním rozumu, vznikem filozofie a systematickým filozofováním o přírodě, společnosti a vědomí vznikl prototyp „racionálního jedince“ (Porter, 2003). Porter (2003) dále zdůrazňuje, že řecká filozofie sice iracionálně neopomíjela, avšak z důrazu kladeného na racionální lze snadno usoudit, že nepředvídatelnost lidských vášní a krutého osudu řeckému způsobu myšlení naháněla hrůzu. Člověk tak doufal ve spásu klidného a stabilního rozumu. Platonismus, pythagoreismus, stoicismus a další školy filozofie mají za následek pohlížení na iracionální jako na nebezpečí, které musí být zkroceno rozumem. Problematika iracionální je vyřešena oslavou a kultivací logiky a řádu.

Přímým dokladem o výskytu šílenství v řecké mytologii je například mýtus o Orestovi. Připomeňme si, že Orestés propadl šílenství, když zavraždil svou vlastní matku v reakci na to, že ona zabila Orestova otce Agamemnóna. Šílenství Oresta je v tomto mýtu ztělesněno Furiemi, jimiž je Orestés perzekvován (Hard, 2004). Jak píše ve svém textu Thumingerová (2017), na základě tohoto mýtu vyvstává mnoho otázek v souvislosti s pojetím šílenství této doby. Například co konkrétně symbolizují tyto Furie? Je to Orestovo svědomí, nebo jsou tyto vjemy Furií pouhým výplodem duševní choroby? Nebo jsou dokonce Furie reálnými objekty, které se odůvodněně chtějí mstít, a ne pouhé halucinace? Šílenství v tomto smyslu můžeme podle Thumingerové (2017) interpretovat jako exogenní posedlost, která je zasazena do určitého metafyzického nebo etického rámce, přičemž tato posedlost je v životě jedince reprezentována osobním konfliktem, který má za následek nemoc duše.

V kontrastu vůči tomu, co bylo zmíněno na začátku textu, v pasáži dialogu *Faidros* je opěvováno šílenství (šílenosti), jako by bylo jakýmsi darem bohů, přičemž jsou rozlišeny čtyři druhy božské šílenosti: „Tu božskou (šílenost) jsme rozdělili na čtyři části, náležející bohům, a věštecké nadšení jsme přidělili Apollónovi, Dionýsovi zasvěcovací, músám zase básnické, čtvrté pak Afroditě a Érotovi; o erotické šílenosti jsme řekli, že je nejlepší.“ (Platón, 2014, s. 57). Šílenství tedy bylo vykreslováno také v pozitivním slova smyslu, ne jenom jako deficit racionality nebo nemoc, ale spíše jako bezprostřední kontakt s transcendentním a nadpřirozeným, přičemž nejprivilegovanější postavení má v tomto smyslu erotické bláznovství.

Na druhou stranu, ve spise *Timaios* od Platóna (2003, s. 448) se lze dobrat nadčasově pasáže: „Nemoc duše jest, jak třeba uznati, nepřičetnost; dva jsou pak druhy nepřičetnosti, jednak šílenost, jednak nevědomost. Každý tedy stav, ve kterém jest kdo stížen buď tímto, nebo oním, jest nazvati nemocí. Za největší nemoci duševní jest pokládati nemírné rozkoše a strasti; má-li totiž člověk nemírnou radost, nebo když zármutkem trpí v opačném směru, spěchá nevčasné jednoho se zmocniti, druhému utéci, není s to, aby něco správně viděl nebo slyšel, nýbrž běsní, a tehdy jest nejméně schopen užívat rozumu.“ Jinými slovy, člověk, kterého pohlcuje a ovládá jeho zvýrazněná emocionalita, není schopen vnímat správně, což implikuje jeho neschopnost užívat rozum.

Je na místě se domnívat, že již v této pasáži se naznačuje duch, ve kterém se ponese i moderní psychiatrie. Slovníkem současné psychiatrie deficit v kognitivních schopnostech (snížená schopnost užívat rozumu) jedince, který lze diagnostikovat pomocí psychodiagnostických nástrojů (např. WAIS), velmi často koresponduje s duševní poruchou. Dále je v této pasáži konečně Platónem (2003) pojmenována nemoc duše, která je explicitně odlišena od nemocí tělesných.

V Antice je možno si všimnout stop materialismu (Thuminger, 2017), tedy roviny, která dává stranou problematiku mýtů, spirituality a náboženství a spíše se věnuje šílenství ve smyslu poruch v rovině matérie, konkrétně v somatické rovině. Především Hippokratés, kterého z chronologického hlediska můžeme zařadit ještě před Platóna nebo Aristotela, nasměroval medicínu k současnému pojetí chorob. Lékařství se tak stává disciplínou, která hledá jasně definovatelné příčiny, principy a zmapované postupy, přičemž vágnost či nahodilost těchto postupů není žádoucí (Bartoš & Fisherová, 2012). Porter (2003) zmiňuje, že Hippokratés do medicíny vnesl *naturalismus*¹, takže základy lékařství jsou tedy postaveny na rozumu a vliv bohů a transcendentních jevů je, co se etiologie nemocí týče, vyloučen. Již Hippokratés přisuzuje vznik emočních stavů mozku, což je ostatně myšlenka, která se prolíná psychiatrií dodnes a koresponduje se současným paradigmatickým duševní nemoci². Známa je především *Hippokratova humorální teorie*, vysvětlující nemoc a zdraví člověka v souvislosti s tělesnými šťávami, kdy centrálním tématem v medicíně se stává fyziologie, environmentální vlivy a režim (např. pohyb, dieta, sexuální život, spánek apod.) (Thuminger, 2017). V kontextu tohoto naivně materialistického pojetí Hippokratés postuloval, že vnitřní rovnováha tělesných šťáv pozitivně působí na zdraví člověka, nemoc je důsledkem např. nadbytku jedné ze šťáv. V humorální teorii jsou rozlišeny čtyři typy šťáv, jimiž jsou: krev, žluč, černá žluč a flegma. Hippokratés každý typ šťáv podle jejich charakteristik klade do souvislosti s určitým živlem. V psychologii je humorální teorie zmiňována převážně v rámci historie psychologie osobnosti v kontextu zájmu o temperament člověka, nicméně dnes tuto koncepci již nikdo nepovažuje za vědecky seriózní (Porter, 2003).

¹ Naturalismus lze interpretovat z mnoha hledisek, obecně jej však lze definovat jako „označení způsobu vysvětlování filosofických otázek: příroda je považována za jediné jsoucno nebo za jsoucno natolik základní, že všechna ostatní jsoucna na ni mohou být redukována“ (Blecha et al., 1998, s. 284). Tato redukce se projevuje např. vyloučením všeho, co lze nazvat „transcendentním“. Z perspektivy metodologie a epistemologie naturalismus zdůrazňuje, že metody přírodovědy je možné aplikovat na všechny oblasti, což se ve svém důsledku promítá i do pole psychologie, která se ve výsledku zaměřuje na odhalování kauzálních vztahů (Blecha et al., 1998).

² O tomto paradigmatu se budeme blíže zmiňovat v podkapitole 11.7 Současné dominující paradigma duševní nemoci a jeho kritika.

Vzniklá typologie pak diferencuje melancholický (černá žluč), cholerický (žluč), sangvinický (krev) a flegmatický (flegma) temperament. Z dnešní perspektivy je třeba ocenit značně holistický pohled humorální teorie na člověka, díky kterému se podařilo propojení sfér psychologie a fyziologie. Nutno však podotknout, že za doby Hippokrata se ještě nepřemýšlelo o těle a mysli jako o dvou oddělených kategoriích, jak je tomu dodnes v důsledku *karteziánského dualismu*³ Reného Descarta. Propojení humorální teorie s praxí mohlo vypadat následovně: muži trpícímu záchvatu vzteku byla předepsána „studená dieta“, která sestávala ze salátů, vody s ječmenem či mléka; na druhou stranu mu bylo zakázáno červené maso a víno. V praxi docházelo zejména k úpravám životního stylu (jídelníčku) či drobným chirurgickým a lékařským zákrokům (např. pouštění žilou za účelem pročištění krve). Vytvořením výkladového schématu s použitím archetypálních prvků živil s sebou humoralismus přináší „racionalizaci šílenství“. Dochází k propojení lidského/přírodního a fyziologického/psychologického, přičemž se rozlišují protipóly zdraví–patologie. Jako kritérium pro patologii je stanovena nerovnováha šťáv v těle. Humorální teorie taktéž staví do protikladu patologické stavy mánie a melancholie a tímto i kategorie horký/chladný, suchý/vlhký a červený/černý; které jsou hluboce zakořeněny v evropském myšlení (Porter, 2003).

V Antice lze nalézt také zárodky nozologie, nelze zde však prozatím hovořit o nozologických jednotkách v současném psychiatrickém slova smyslu. Dle Thumingerové (2017) jsou v raných medicínských textech zmínky o tzv. „posvátné nemoci“, phrenitis, melancholii nebo mánii. Když se psalo o posvátné nemoci, mínila se tím v dnešním slova smyslu epilepsie, která byla striktně vymezena jako tělesná dysfunkce. Pro phrenitis byla typická symptomatologie duševního rázu. Na mánii se ještě nepohlíželo jako na nemoc, nýbrž spíše jako na určitý soubor znaků nebo na stav distresu, což ústilo v rozličné zdravotní problémy. Zmínek o melancholii není mnoho a rovněž nejsou zásadním způsobem popsány její psychologické důsledky. Novátorské myšlenky v pozdějších letech přináší Cornelius Celsus, který ve svých textech naznačuje psychologický element nemocí a jehož doporučení se silně podobají psychoterapeutickým technikám. Mezi zásadní složky léčby jsou zařazeny např. světlo, tma, hudba, zábava nebo taktéž formy imaginace. Lze vyzdvihnout také důraz kladený na individuální přístup ke každému člověku. Další výraznou osobností byl proslulý lékař Galén, který tematiku duševního zdraví obohatil o hluboké reflexe etických hledisek v kombinaci s fyziologickou perspektivou.

V rámci antiky se v posuzování poruch kladl důraz především na viditelný aspekt věci (Thuminger, 2017). Podle dnešních měřítek bychom mohli říci, že v centru pozornosti byla behaviorální stránka nemocí. Kupříkladu lékaři „diagnostikovali“ nemoci

³ V rámci karteziánského dualismu je rozlišována *res cogitans* a *res extensa*, tj. duše a tělo (Blecha et al., 1998). Karteziánským dualismem se budeme podrobněji zabývat v podkapitole o osvícenství.

především podle výrazu tváře, pohybu, postoje, spánku nebo sexuality. Mapovaly se také poruchy jedince ovlivňující jeho vnímání, avšak rovněž emoční reaktivita nebo rozumové schopnosti (Thuminger, 2017). To znamená, že šílenství bylo něco, co bylo zřetelně viditelné, a na základě těchto zřejmých znaků jej bylo možné i posoudit. Niterané projevy nemoci, např. subjektivní zkušenost jedince, se podle dostupných zdrojů z této doby nepovažovaly za hodné rozboru.

Antika vytváří nezbytný rámec pro vývoj západní psychiatrie, přičemž vliv její terminologie, kategorií a způsobu přemýšlení o lidské mysli můžeme spatřovat až dodnes. Podle Simonové (2008) antice vděčíme za dichotomii racionálna–iracionálna, koncept vnitřního psychického světa, pojem vnitřní konflikt a jeho klasifikaci/kategorizaci, potažmo studium a ovlivňování psychických konfliktů. Za toto vděčíme antickým filozofům, kteří kladli důraz na potřebu sebeanalýzy a rozbor vnitřních pochodů či stavů psychiky. Lloyd Gerson (1992) ve svém článku pojednává o rozvoji konceptu self v Antice. Například, zmiňuje Hérakleita, který na své cestě v objevování sebe sama odhaluje reflexivní myšlení, což bychom mohli označit jako jakési prvopočátky utváření konceptu self. Právě reflexivní myšlení umožnilo analýzy lidské zkušenosti člověka. Sókratés vytváří distinkci mezi „já“ a „moje“, které závisí pouze na schopnosti sebepoznání jedince, jenž je schopen odlišit své self od činností, ve kterých participuje. Významný stoik Epiktétos pojmenovává racionální sebereflexi, tzv. proairesis, jakožto ústřední esenci self. Lidská bytost se liší od zvířat právě schopností reflexe svých tužeb a přesvědčení, ze kterých se vytváří self (Gerson, 1992).

Poprvé v historii je koncept těla spojován s pojmy jako systém, mechanismus, rovnováha, hierarchie orgánů či uskupení orgánů – to vše slouží jako základ biomedicínského modelu, který ovlivňuje i současné pohlížení na duševní nemoc. Za přínosnou lze označit Hippokratovu myšlenku o nerovnováze v těle ovlivňující emoční stavy. Z antiky taktéž pochází myšlenka, že existuje jeden centrální orgán (nejprve jím bylo srdce, posléze se jím stal mozek), v němž se odehrávají veškeré mentální operace, přičemž tento orgán je zároveň jakýmsi mediátorem vlivů pocházejících z okolního světa a vnitřních vlivů vznikajících v těle jedince (Simon, 2008).

11.2 Středověk

Ve středověku se pojetí duševních nemocí značně proměňuje, neboť celá éra je prochnuta křesťanstvím. Dle Foucaulta (1994) se na šílenství pohlíží křesťanskou optikou hříchu; náleží do hierarchie neřestí a je kladeno do protikladu s moudrostí. Porter (2003) ve své knize píše, že křesťanství oproti antickým filozofům popírá rozum jakožto podstatu lidské bytosti a těžiště zájmu se od rozumu posouvá k lásce, víře, hříchu a Boží vůli. I Vencovský (1996) upozorňuje, že v raném středověku se vytrácí přírodovědecký výklad světa a duševních chorob, což zamezilo rozmachu psychiatrie. Co se

etiologie psychóz týče, podle Vencovského (1996) zde převládá výklad náboženský, respektive démonologický, přičemž za příčinu nemoci je považována posedlost dáb-lem a démony. Dále zmiňuje inkviziční procesy a kladivo na čarodějnice, které byly ve středověku na denním pořádku.

Ve středověku byla církev centrem intelektuálního života a lékařství spadalo pod církevní hierarchii. Projevy osob s duševním onemocněním mohly ohrozit mocenské postavení církve, proto tyto osoby nebyly považovány za nemocné a dochází k jejich vyloučení z rámce lékařství. Problém šílenství se tak stává záležitostí církevní, je řazen do oblasti duchovní a osoby s duševním onemocněním jsou odkázány ke kněžím. V tomto smyslu Vencovský označuje období středověku za „nejčernější“ období psychiatrie, avšak Mora (2008) se o středověku zmiňuje v pozitivnějším světle a připisuje mu *desakralizaci přírody* ve 12. století či vznikající *racionalismus* ve 13. století, kde figurují Pierre Abelard, William Occam nebo křesťanský systematický teolog Tomáš Akvinský, podle něhož je nutné jednat v souladu s rozumem. Scholastika v pojetí Akvinského však interpretuje myšlenky Aristotela týkající se rozumu v souladu s katolickou doktrínou. Scholastická optika byla překonána až s nástupem renesance, typické svým humanistickým *Zeitgeistem*, kdy převažovala obecná tendence návratu k původním antickým textům např. Aristotela, včetně znovuoživení filozofie Platóna či stoiků, což má své implikace v pojetí šílenství, o kterých se zmíníme v další podkapitole.

Poněkud odlišnou perspektivu oproti Foucaultovi, Vencovskému a Porterovi nabízejí Trenery a Horden (2017), kteří éru středověku ve vztahu k šílenství nevykládají „černobíle“ a všímají si mnohých protichůdných odstínů a nuancí této doby, takže jejich obraz není přehnaně „zploštělý“. Zásadní myšlenkou těchto autorů je tvrzení, že středověká církev nekladla tak často do vzájemného vztahu hřích a šílenství, což zcela nesouhlasí s tím, jak tuto éru vysvětluje velké množství moderních autorů, např. výše uvedení Foucault a Vencovský. V tomto kontextu lze zmínit Krolla a Bachracha (1984), kteří ve své studii ověřovali obecný předpoklad, že z hlediska etiologie se za nejčastější příčinu duševní nemoci ve středověku považoval hřích člověka. Autoři zkoumali celkem 57 popsanych případů duševních nemocí ze středověkých kronik. Konkrétně se jednalo o případy šílenství, posedlosti, alkoholismu, epilepsie a různé kombinace uvedených. Došli ke stěžejnímu poznatku, že pouhým devíti případům byla přisouzena hříšnost nebo páchání zla. Dále naznačují, že autoři středověkých zdrojů literatury si byli dobře vědomi příčin duševních nemocí, jako jsou např. humorální nerovnováha, nestřídmá dieta, užívání alkoholu, přepracování nebo zármutek. Vidíme tedy, že středověká éra nebyla tak zpátečnická, jak se lze domnívat.

Trenery a Horden (2017) o středověku přemýšlejí jako o éře, ve které se z hlediska koncepce šílenství mísí prvky jak naturalismu, tak náboženství. Tuto koncepci také nazývají „psychosomatickou“, nicméně je nutno mít na zřeteli, že slovo „psycho-

somatický“ má v kontextu středověku zcela odlišnou konotaci, než je tomu v současné psychologii. Tito autoři však užívají tento výraz, neboť chtějí naznačit důraz kladený středověkými lékaři na vzájemný reciproční vztah mezi duší a tělem, který má vliv na zdraví obecně, přičemž ani jedna z těchto entit není protežována.

Názorný příklad pohledu, který má blízko k naturalismu, popisuje Sylvia Huotová (2003) ve svém díle zabývajícím se středověkou francouzskou literaturou. Na konci této dějinné epochy píše Evrart de Conty (1993, s. 200; in Huot, 2003, s. 11), působící jako profesor medicíny na Sorbonně a lékař Karla V., o své zkušenosti s duševní nemocí: „Stalo se tak v Amiens během mého mládí, že určitá velmi zámožná paní byla postižena melancholií, přičemž kdokoliv jí nabídl něco k pití, ať už víno nebo vodu, vždy měla dojem, že její šálek je pln pavouků, ze kterých měla odpor a hrůzu, protože se neopovážila vypít nápoj a utekla.“. Houtová (2003) dále popisuje, že dle Evrarta je tento stav způsoben turbulencemi pod povrchem těla, konkrétně určitými párami, které se nahromadí v hlavě, přičemž část z nich prochází očima skrze zornici. Tyto páry pak prostupují tělem a vsakují se do částí, jež by měly být nepropustné, a v konečném důsledku stimulují vizuální smysly, čímž vznikají halucinace.

O duši ve středověku hovoříme především jako o určité imateriální entitě, která nemá nic společného s moderním pojetím psýché. Kořeny středověké optiky na duši lze podle Trenery a Hordena (2017) spatřit již u stoiků, kteří se domnívali, že imateriální duše ovládala tělo skrze *pneuma*, které fungovalo jako činitel, skrze nějž se mohla duše projevovat. Pneuma je charakteristické svou materiální formou. Posléze se jako důsledek vlivu patristických textů z 8.–9. století šířil pojem duše v pojetí sv. Augustina, tj. duše jakožto nehmotná entita, kterou nebylo možno fyzicky lokalizovat, avšak disponovala schopností rozumu. Z této koncepce duše pak vyplývají klíčová morální stanoviska týkající se šílenství, zejména toho, zda se jedinci postihnutí šílenstvím mohli účastnit křesťanského společenství. Takovým úvahám se věnoval Tomáš Akvinský, podle něhož šílenství postihovalo především tělesnou schránku, avšak duše a rozum zůstaly netknuty, přičemž člověk pouze ztratil schopnost rozum užívat. Proto duše takového člověka, jež zůstala neporušena, mohla bez problému profitovat ze svátosti, a tudíž takový člověk nebyl odsouzen k zatracení (Trenery & Horden, 2017). Pokud se zamyslíme nad pojetím duše, jež disponuje rozumem, vyvstávají nám z tohoto zajímavé úvahy, které můžeme postavit do vztahu s dnešním pojetím rozumu. Například rozum byl ve středověku kladen do vztahu s duchovní podstatou člověka, tj. s jeho duší. V tomto kontextu je tak možné hovořit o tom, že člověk byl tím rozumnější, čím více kultivoval svou duchovní podstatu a dával prostor duši. Oproti tomu v současnosti je tak pojem rozum pravděpodobně nahrazen kognitivními funkcemi člověka, jeho inteligencí či intelektem. Tyto oblasti lidské psychiky jsou vysvětlovány zejména skrze jejich neurobiologické koreláty. Člověk, u kterého jsou změřeny výrazné deficity v těchto oblastech, je tak postaven do nepříjemné situace, neboť je v dnešní době

v rámci psychiatrie považován za nerozumného (nebo méně inteligentního atd.). Není tu tak nic jiného, co by v dnešní technicistní době bylo považováno za validní zdroj informací a co by ještě mohlo zajistit uznání jeho rozumnosti, neboť posuzování rozumnosti člověka je striktně odkázáno právě na výsledky procesu psychodiagnostiky.

Co se týče démonologického výkladu šílenství, který byl zmíněn na začátku kapitoly, je tento problém ve středověku dle Trenery a Hordena (2017) složitější. Středověcí lékaři byli ochotni připustit démonickou etiologii duševní nemoci, nicméně rozlišovali od sebe jednak posedlost démonem, jednak šílenství. Posedlost démonem byla vykládána v duchu tradice Akvinského; přestože démon nemohl vstoupit do duše, nebylo mu zabráněno vstoupit do těla a tím zmanipulovat mysl člověka. Mysl tedy byla považována za součást tělesné stránky. Projevy zmanipulované mysli byly následující: zmatení představivosti člověka pomýlenými obrazy nebo znemožnění užívání rozumu, načež jedinec nebyl schopen porozumět informacím, které přijímaly jeho smysly. Od 13. století se však „diskurz“ středověku začal posouvat spíše k naturalistickému pojetí duševní nemoci.

Obraz šílenství se tematizuje ve středověké literatuře a umění. Jako příklad zásadní zmínky o šílenství v Písmu lze uvést knihu *Daniel ve Starém zákoně*. Na tomto místě je vykreslen příběh krále Nabukadnesara, který zešílel, avšak posléze jej Bůh uzdravil. Dobová (1974, in Trenery & Horden, 2017) mapovala vlivy tohoto biblického příběhu na pojetí šílenství ve středověké literatuře. Zejména časté prototypy protagonistů ztělesňujících šílenství jako „bláznivý hříšník“, „bezbožný divoch“ nebo „svatý divoch“ odkazují na původ v biblické figuře Nabukadnesara. Nabukadnesar tak v tomto ohledu otevírá nové perspektivy, přičemž v souvislosti se šílenstvím vyvstávají témata nejen Božího trestu, ale také duchovní očisty nebo Božího uzdravení (Trenery & Horden, 2017). Mora (2008) píše, že u spousty středověkých literárních postav – v rámci artušovských legend můžeme zmínit např. Percivala, Lancelota, Tristana, Ywaina a Merlina – je možno si povšimnout spojitosti tragické neopětované lásky s postupným rozvojem duševní nemoci, jež se projevuje akutními epizodami choromyslnosti, během nichž se tito hrdinové „toulají nazí po lese“ a jejich chování je značně destruktivní a agresivní, čímž se téměř klade rovnítko mezi šílenství a „zdivočelost“. Anglický básník William Langland ve svém díle *Vidění o Petru Oráči* oslavujícím prosté a chudé nachází vztah mezi abnormálními stavy mysli a měsíčními fázemi (z čehož se odvozuje anglický výraz pro osobu stíženou šílenstvím – „lunatic“). Podle ikonografického rozboru středověkého umění byl „šilenec“ zobrazován s tonzурou v podivných šatech hrajících všemi barvami s nedostatkem symetrie, která měla symbolizovat jeho nedostatek rozumu. „Blázen“ byl rovněž vyobrazován jako osoba v černém (pravděpodobně kvůli nadbytku černé žluči) a s holí v ruce (aby mohl uprchnout před vysmívajícími se dětmi) (Mora, 2008). Šilenec taktéž mohl sloužit jako projekční plátno pro „stín“ tehdejší doby, tj. kacíře, který popírá křesťanské hodnoty středověku. Bylo nasnadě si do šilence projíkat

vše, co se obecně považovalo za nedůstojné, nežádoucí a snad i odporné a koneckonců hříšné. Nicméně je otázka, do jaké míry jsou tyto úvahy vedené v duchu analytické psychologie odpovídající.

Už ve středověku byla pravděpodobně zárodkem mnoha palčivých úvah otázka, jak odlišit svatost od šílenství, neboť, jak víme, projevy mystiků v mnohém připomínaly symptomy šílenství. Ve středověké francouzské literatuře je tak tematizováno nebezpečí nesprávné záměny svatého za blázna. O tomto pojednává například legenda o exkomunikovaném rytíři, kterého zachrání svatý muž, jenž je všemi okolo považován za blázna. Tento příběh se objevoval v rozličných verzích, konkrétně jej lze nalézt například v *Miracles de Nostre Dame* od Gautiera de Coinci z první poloviny třináctého století (Huot, 2003).

Zmínky o duševní nemoci v současném slova smyslu se objevují zejména v pozdním středověku, přičemž duševní jevy už byly popisovány jako součást jevů fyziologických, a proto jsou tyto zdroje informací čerpány převážně z lékařské literatury (Mora, 2008). Středověká muslimská a křesťanská medicína pokračovala v antickém odkazu Hippokrata, Galéna, Aretaeuse a dalších, takže v oblasti duševních nemocí ve středověku nedocházelo k přílišným inovacím. Dominovaly diagnózy melancholie a mánie. Vencovský (1996) poznamenává, že významný lékař salernské školy Gariopontus zmiňoval střídání duševních stavů mánie a melancholie, přičemž tento lékař nazýval mánii „božskou“ nemocí objevující se u řečníků, filozofů a učenců. Bartholomaeus Anglicus, který vyučoval ve 13. století v Paříži, se inspiroval Aretaeusem a do symptomů melancholie řadil stavy úzkosti, deprese či hypochondrie a bludy (Porter, 2003).

Klinický obraz funkční psychózy byl častokrát zaměňován za melancholii a široké množství psychotických symptomů bylo označováno jako mánie. Symptomy s náboženskými symboly byly součástí jak melancholie, tak i mánie (Mora, 2008). Mora (2008) dále popisuje studii analyzující 134 případů vizionářů v rozmezí od 8. do 12. století pocházející z anglických a francouzských zdrojů, která označila pouze čtyři z nich jako psychotické dle současného pojetí psychóz⁴. Nicméně ani jeden z těchto vizionářů nebyl ve středověku považován za duševně nemocného – komunikace s nebeskými a démonickými bytostmi byla přirozenou součástí teocentrického pohledu na svět (Mora, 2008). Nejpodrobnější a nejspolehlivější deskripce klinického obrazu duševních chorob se týkají zpravidla důležitých postav středověku. Velmi detailně je popsán případ francouzského krále Karla VI. (1368–1422), který údajně trpěl záchvaty choromyslnosti a z dnešního hlediska bychom jej možná označili za psychotického. Údajně reagoval dobře na léčbu zahrnující lékařské procedury, izolaci a náboženské rituály vykonávané pro jeho uzdravení. Anglický básník Thomas Hoccleve vyličil svou melancholii v bás-

⁴ K současnému pojetí psychóz, respektive schizofrenie, se budeme vyjadřovat v poslední části této kapitoly 11.7 Současné dominující paradigma duševní nemoci a jeho kritika.

ni *The Complaint* a případ melancholie v *Knize o vévodkyni* Geoffreyho Chaucera je podle některých vynikající autobiografický popis vlastních depresivních epizod. Slova označující šílenství, tj. insanire, insipientes, stulti, vesania, začala být od středověku v intelektuálních kruzích hojně užívána. Francesco Petrarca o sobě prohlašoval, že trpí acedií (acedia – apatie), přičemž tento pojem pro něj neměl význam náboženský, nýbrž psychologický.

11.3 Renesance

Podle Foucaulta (1997) se renesance vyznačuje svou nadměrnou otevřeností a tolerancí vůči šílenství, které bylo vnímáno jako součást každodenního života, přičemž existovali dokonce i „slavní blázní“ (např. Bluet d'Arbères), jejichž knihy – tzv. „knihy bláznovství“ – byly velmi atraktivní pro kultivovanou veřejnost. Vencovský (1996) udává, že v renesanci se otevírají nové obzory, které již nejdou cestou dogmatismu církve, nýbrž jsou charakteristické svou touhou po svobodě vyjádření člověka. Šílenství lze v tomto smyslu považovat za přirozený projev člověka, který není nutné potlačovat, soudit či odsuzovat. Renesance, typická svým rozmachem humanismu a touhou po všestranném rozvoji člověka, nahrazuje kulturu středověkého asketického sebezapření. To vše se přirozeně odráží v postoji společnosti k fenoménu šílenství způsobem, který již méně akcentuje démonologický výklad šílenství, a taktéž se zmírňuje asociace mezi šílenstvím a hříchem.

Téma šílenství se prolíná do umění a můžeme jej zpozorovat u obrazů *Lodi bláznů* a *Léčby bláznovství* Hieronyma Bosche. Taktéž Pieter Brueghel, jehož tvorba se v mnohém podobá té Boschově, vytvořil obraz *Šílená Markéta*, zobrazující ženu s duševním onemocněním (Foucault, 1994). Díla těchto malířů poukazují na hrozivost a temnotu spojované s šílenstvím. Tito malíři jako by si stále uvědomovali bezútěšnou „realitu“ šílenství, kterou není možno si romantizovat. Na druhou stranu stojí podle Foucaulta (1994) za zmínku Erasmus Rotterdamský a jeho dílo *Chvála bláznovství*, který chce přesvědčit čtenáře o pozitivní až romantické představě šílenství. Autor opěvuje slabost člověka, který nechává volně průchod svým vášním a neřídí se vždy rozumem. Vysmívá se vědcům, teologům, kněžím a intelektuálům, tj. všem „rozumným“ tehdejší doby. Hájí relativitu pravdy a žádá všeobecnou toleranci a přijetí lidské iracionality a vášní (i jejich extrémních forem projevujících se šílenstvím) jakožto přirozené součásti lidského života (Foucault, 1994). Lidská pošetilost obecně není nic podřadného či hodného odsouzení, ba naopak, jde ruku v ruce s lidskou přirozeností, která je podle jeho názoru v základu dobrá. Zdůrazňuje také novozákonní perspektivu, podle níž je bláznovství spojováno s moudrostí: „Ať nikdo sám sebe neklame. Domnívá-li se někdo z vás, že je v tomto světě moudrý, ať se stane bláznem, aby se stal opravdu moudrým.“ (Bible, 1995, s. 159). Foucault (1994, s. 28) dílo komentuje těmito slovy: „Erasmus se dívá

z bezpečné dálky; pozoruje šílenství z výše svého Olympu a chválí je právě proto, že se mu odtud může smát nepřemožitelným smíchem bohů.“

Renesance je charakteristická svou protichůdností projevující se na mnoha úrovních. Vencovský (1996) na renesanci pohlíží jako na dialektiku církve odmítající rozvoj vědy a pokrokové městské buržoazie. Taktéž Mora (2008) píše, že renesance je pravděpodobně nejsložitější a nejprotikladnější érou v historii západní civilizace. Na jedné straně jsou zde počátky vědeckého postoje k realitě, na druhé je zde zájem o duchovní tajemno a magii. Rozum a šílenství stále ještě setrvávají v intenzivním dialogu.

Pozitivní přijetí duševně nemocných bylo důsledkem kritiky démonologické koncepce etiologie šílenství, která byla v renesanci explicitně vyslovena. Tímto se problematika duševně chorých postupně přesouvá výhradně do sféry lékařství. Mezi první odpůrce démonologie řadíme např. Theofrasta Paracelsa. Ten se ve své léčbě zaměřoval na vrácení chemické skladby lidského organismu, která je nemocí pozměněna, do normálního stavu (Vencovský, 1996).

Felix Platter je dalším průkopníkem, který přispěl ke vzniku dnešní psychiatrie a díky němuž se problematika šílenství opět dostává hlavně do rukou lékařství. Dle jeho názoru vznikají duševní choroby v důsledku poruch mozku a změn na jeho blánách. Platter duševní choroby zasazuje do oblasti neurologie. Diferencuje různé typy poruch mozku, které nazývá *poruchami „rozumové“ činnosti*: 1. snížení rozumové činnosti, 2. poruchy vědomí, 3. stavy zmatenosti a 4. stavy únavy mozkové činnosti. Nutno dodat, že tímto byla Platterem vytvořena první systematická klasifikace duševních onemocnění (Vencovský, 1996).

Vencovský (1996) dále uvádí, že se v období renesance vytváří určitá forma veřejné zdravotní péče pro osoby s duševním onemocněním. Problematická byla ta část osob s psychotickým onemocněním, které byla nařčeny z čarodějnictví a vyšetřovány v rámci inkvizičních procesů, přičemž těmto osobám zdravotnická péče nebyla poskytována. Financování zdravotní péče zajišťovali bohatí měšťané a péče spočívala v poskytnutí základních potřeb – jídla a oděvu. Funkcí azylových domů byla rovněž ochrana osob s duševním onemocněním před výsměchem společnosti.

Nakonec je potřeba uvést, že základy moderní medicíny vznikají právě v renesanci a tato éra celkově vytvořila půdu pro vznik moderní psychiatrie v osvícenství, kterým se budeme zabývat v následující kapitole (Mora, 2008).

11.4 Osvícenství

Formování psychiatrie lze v náznacích sledovat od nástupu osvícenství v 17. století, kdy dochází k významným změnám. Dle Foucaulta (1994) došlo během této éry k umlčení dosavadního strhujícího dialogu mezi šílenstvím a rozumem (ne-rozumem a rozumem), přičemž nyní je rozum postaven na piedestal a dialog se pozvolna pro-

měňuje v monolog rozumu o šílenství. Začínají se zakládat špitály, které mají za úkol „odklidit“ šílenství z pohledu veřejnosti. Např. v roce 1656 byl vydán dekret o založení prvního špitálu Hôpital Generale v Paříži. Foucault (1994) píše, že primární myšlenkou tohoto zařízení však nebyla léčba, nýbrž kontrola obyvatelstva. Lze říci, že fungovalo jako instance monarchistického a měšťanského řádu. V internačních ústavech se kromě osob považovaných za „šílence“ nacházeli taktéž žebráci, povaleči, starci, trestanci a další jedinci, kteří byli jakkoli „nepohodlní“. Jako vhodné řešení se jevila jejich izolace od zbytku produktivní a bezproblémové společnosti. Foucault (1994) se zamýšlí nad hlubšími motivy pro zřízení špitálů a dochází k závěru, že jimi zřejmě jsou snaha vymýtit žebrotu a především zahálku ve společnosti. Kdokoliv, kdo nebyl schopen se podílet na hromadění bohatství společnosti, si zasloužil vyhnanství. Porter (2003) uvádí, že Foucaultova perspektiva je poněkud zjednodušující. Systém internace v 17. století sice vznikl ve Francii, avšak toto řešení již nebylo tak časté pro ostatní země Evropy.

Müller (2016) udává, že vlivní myslitelé osvícenství jako Francis Bacon, René Descartes, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, John Locke a Isaac Newton zásadním způsobem změnili myšlení tehdejší doby, čímž se upevnilo *materialistické, racionální a mechanistické* pojetí lidské mysli a potažmo i duševní nemoci. Dopady filozofických myšlenek osvícenství můžeme sledovat až do současnosti.

Pro pojem duševní nemoci je bezesporu významný *karteziánský dualismus*, který od sebe odděluje tělo (*res extensa*) a mysl/duši (*res cogitans*) jako dvě oddělené substance (Müller 2016). Tělo je označováno jako tzv. „stroj údů“ (Descartes, 2003, s. 28), což implikuje pohled na tělo jako na jakýsi mechanismus s určitými funkcemi. Tento mechanismus funguje sám o sobě, duše neudává jeho chod – pokud tedy tělo přestane fungovat, tj. člověk zemře, není to dle Descarta tím, že by „odešla“ duše, ale spíše proto, že dochází k narušení funkcí v těle (Descartes, 2002). Funkce těla nelze vysvětlit duší/myslí, jsou činnostmi těla. Tímto je nastolena autonomie těla a duše. Snadno si z toho můžeme odvodit důsledek pro medicínu – problémy somatického rázu se tak hledají pouze v somatické sféře. Duši náleží pouze oblast myšlenek, kam řadí mimo jiné afekty, mezi něž zahrnuje i vjemy. Descartes má však za to, že existují vjemy, které jsou duši sice přijímány, ale z duše samotné nepocházejí – ty se mohou zrodit z těla nebo z vnějšího světa předmětů. Konkrétně vymezuje vjemy, které se týkají duše samotné, a nazývá je afekty duše. Jakýmsi centrem pro duši v těle je šišinka – právě v tomto místě se střetává tělo a duše (Descartes, 2002). Descartes (2003) nazírá na tělo jako na něco nedokonalého, co je na rozdíl od duše propojeno s přírodou a přirozeností a světem smyslového vnímání, které bývá v mnohých aspektech omylné. Müller (2016) zmiňuje teoretický důsledek karteziánského dualismu pro pojetí duševní nemoci; mysl je dle Descarta entita racionální, a proto se musí příčiny šílenství jakožto ne-rozumu hledat ve sféře fyzické.

Descartes (2002) v knize *Vášně duše* detailně naznačuje velmi propletený vztah mezi duší a tělem, přičemž tyto dvě diametrálně odlišné substance vykresluje jako na sobě v mnohých atributech závislé. Zároveň Descartes (2003) ve svém díle *Meditace o první filosofii* zdůrazňuje vztah mezi tělem a duší, které v určitém smyslu tvoří jeden celek. Avšak Descartovy teze o vzájemném propojení těla a duše nelze vědecky potvrdit, přičemž právě zde narážíme na problematický aspekt karteziánského dualismu – jak dochází k interakci mezi dvěma substancemi, z nichž jedna je materiální a druhá je imateriální?

Co se současnosti týče, například Thibaut (2018) píše, že problém dualismu není ani v dnešní době vyřešen, přičemž se stále objevují otázky, jakým způsobem vůbec dochází k interakci mezi těmito dvěma substancemi či kde se nachází dané území, na kterém dochází ke střetu a potažmo i ke komunikaci mezi tělem a myslí/duší. Thibaut (2018) udává, že řešení tohoto problému tkví např. v *psychosomatickém přístupu* či *bio-psycho-sociálním modelu*.

Kritika karteziánského dualismu dále vedla k závěru, že mysl a tělo se od sebe nemohou substanciálně lišit, neboť nalézt vztah mezi dvěma tak odlišnými substancemi se zdá být nemožný. Zároveň také nelze nijak vědecky potvrdit existenci něčeho imateriálního, což nesplňuje nároky vědeckého pohledu na svět. Zde se ke slovu začal hlásit materialismus, který veskrze zpochybnil mysl, jež by měla duchovní či jinou podstatu než tělo. V pojmu duševní nemoci se materialismus odráží tak, že se mysl identifikuje s mozkem – materialismus tedy redukuje mysl na její neurobiologický korelát. V konečném důsledku jsou nálady, emoce, myšlenky a další emoční stavy vysvětlovány jako neurologické procesy. Tímto způsobem se z teoretického hlediska vyřešil problém mozek-mysl (Matthews, 2019).

Matthews (2019), který klade karteziánský dualismus a materialismus do kontrastu s fenomenologií, píše, že dualismus staví mysl jedince jaksi mimo svět, čímž se stává pouhým nezúčastněným pozorovatelem, který opravdově svět nezakouší. Materialismus a jeho identifikace mysli s mozkem z člověka činí mechanický systém, tj. stává se pouhým jedním z mnoha objektů, který pasivně reaguje na podněty jiných objektů. Chybí zde však pojetí jedince jako vymezeného originálního individua, jež se spontánně a aktivně účastní světa. Problémem obou těchto perspektiv je dle Matthewse (2019) následek předpokladu, který je typický pro tradiční západní filozofii, a to že primární vztah člověka ke světu je kognitivní – člověk je chápán jakožto poznávající subjekt ve vztahu k realitě, která je dána objektivně, tj. nezávisle na tom, jak ji člověk subjektivně prožívá. Zde je potřeba zmínit hledisko fenomenologie, a sice že smysl, jež člověk přisuzuje světu, sobě a jeho vztahu ke světu, se utváří skrze jeho vlastní zkušenost ve světě. Nejde zde o teoretizování, nýbrž o přiblížení se předvědecké žité zkušenosti. Člověka charakterizuje *tělesnost*, což je aspekt jeho existence charakterizující lidskou

spjatost se světem, ve kterém žije jako lidská bytost v těle. Specifičnost tělesnosti⁵ spočívá ve skutečnosti, že lidská bytost je subjektem i objektem zároveň.

V rámci osvícenství nelze opomenout Thomase Hobbesa, představitele empirismu, jehož filozofie se line v čistě *materialistickém* duchu, a která vytváří základnu pro přírodovědecký a technicistní vědecký pohled na svět. Obsahy myslí, jakožto produkt smyslového vnímání, se tímto odvozují z externího fyzického světa, přičemž toto odvozování se uskutečňuje skrze princip kauzality, čímž se hledají příčiny fyzických změn, které pak působí na smysly člověka (Hobbes, 2015). Podle Leijenhorstové (2007) tak Hobbesův materialismus popírá jakoukoliv formu vnitřní potenciality a spontaneity psýché. Fenomény myslí jako např. obrazotvornost (obrazivost), sny nebo myšlení spíše, než aby poukazovaly na hloubku, kreativitu a samostatnou aktivitu psýché, jsou odrazem vnějšího fyzického světa. Obecně řečeno, Hobbes si kladl za cíl vysvětlit veškeré přírodní fenomény, včetně smyslového vnímání a dalších kognitivních funkcí, pomocí mechanistických příčin (Leijenhorstová, 2007). Tyto mechanistické příčiny mohou být pouze fyzického rázu, čímž se z kauzálního řetězce vyřazuje působení jakýchkoliv nehmotných entit, např. duše nebo Boha. Cokoliv, co nelze zahrnout do okruhu matérie, není možno označit za validní, existující, hodné vědeckého zájmu či jakkoliv ovlivňující mysl jedince. Pokud se nad výše uvedeným zamyslíme, Hobbesův materialismus se člověku 21. století nemusí jevit jako cosi překvapujícího nebo neaktuálního na poli vědy, potažmo výzkumu v psychiatrii, protože je nutno si uvědomit, že materialismus je ve vědeckém myšlení západního člověka silně zakořeněn.

Jak píše Leijenhorstová (2007), důsledek Hobbesova filozofického programu je ten, že redukuje veškerou psychologii na mechaniku. Pro psychologii to konkrétně v praxi znamená, že v Hobbesově pojetí by se princip studia lidského chování v zásadě neměl lišit např. od studia padajících kamenů. Ve svém díle *Leviathan* se Hobbes (2015, s. 13–14) pokouší o mechanistický výklad smyslového vnímání:

„Příčinou vnímání je vnější těleso neboli předmět, který vytváří tlak na orgán vlastní každému smyslu buď bezprostředně jako při chuti a hmatu, nebo zprostředkovaně jako při vidění, slyšení a čichání. Tento tlak prostřednictvím nervů a jiných tělních strun a membrán postupuje do mozku a srdce; zde vyvolává odpor nebo protitlak, anebo snahu srdce se tohoto tlaku zbavit. Protože je tato snaha zaměřena navenek, jeví se jako cosi vnějšího. A tento jev neboli fantasma je tím, co lidé nazývají vjemem.“

Jakýmsi mediátorem celého procesu smyslového vnímání je tedy *pohyb*, přičemž Hobbes (2015, s. 14) dále píše: „Vjem je tady ve všech případech pouhým prvotním fan-

⁵ Tělesností se budeme podrobněji zabývat v kapitole 12 Úvod do fenomenologie.

tasmatem, způsobeným, jak jsem řekl, tlakem – tj. pohybem – vnějších věcí na naše oči, uši a jiné k tomu určené orgány.“

Leijenhorstová (2007) klade Hobbesův materialismus do vztahu k fenomenologii, když zmiňuje, že Hobbes naprosto opomíjí popis intencionality vycházející z nitra jedince, a tedy perspektivu první osoby. Oproti tomu Hobbes reprezentuje přístup k vědomí, který je možno označit jako explanační. Tento přístup veškeré fenomény vědomí vysvětluje vědeckými prostředky z pohledu třetí osoby, což je ostatně hledisko, které zastává i současná moderní neurověda. Pro Hobbesovu mechanistickou filozofii to znamenalo redukovat vědomí a smyslové vnímání na hmotu a pohyb.

John Locke, představitel *empirismu*, se ve svém díle *Esej o lidském rozumu* staví vůči Descartovi. Podle něj se člověk rodí jako nepopsaný list papíru, tj. jako *tabula rasa*⁶, přičemž psychické obsahy vznikají na základě zkušenosti, která je dle Locka dvojího druhu: 1. smyslové vnímání a 2. reflexe. Smyslové vnímání umožňuje vstup vjemů do mysli, načež vznikají ideje jako např. teplo, chlad, měkkost, tvrdost, sladkost či hořkost a všechno ostatní, co souvisí se smyslovými kvalitami. Vnější předmět, který působí na naše smysly, následně vytváří ideu v naší mysli. Smyslovým vnímáním vzniká dle Locka většina idejí. Druhým zdrojem lidského poznání je reflexe, jež je aktivitou mysli, která zpracovává získané ideje. Tímto způsobem si mysl všímá sebe sama a také sama sebe poznává, což má za následek vznik nových idejí (Locke, 1984). Schopnost reflexe se nachází v každém člověku a sestává z rozmanitých činností jako např. myšlení, usuzování, pochybování, chtění, poznávání a vnímání. Ve svém díle vedle sebe klade „idioty“ a „šilence“ a zaměřuje se na rozdíly mezi nimi. U idiotů rozum nefunguje a vyznačují se svou neschopností produkovat správné teze. Hlavní problém šilenců pak spočívá ve spojování nesprávných idejí a vytváření nesprávných tezí, přičemž rozum u nich funguje správně (Locke, 1999, in Müller, 2016).

Empirismus tedy vedl k optimističtějšímu pohlížení na duševní nemoc, která začala být častěji považována za vyléčitelnou (Porter, 2003). Pravděpodobně proto, že důraz kladený na vliv zkušenosti člověka, který je jakožto *tabula rasa* především přijímačem smyslových podnětů z okolí, vytvořil dojem, že v léčbě duševních nemocí jde především o to působit na jedince jinými smyslovými podněty, než které způsobily jeho duševní onemocnění. Průkopníkem byl např. anglický lékař William Battie, který se domníval, že existuje pouze menší část jedinců trpících nevyléčitelnou duševní nemocí, přičemž většinu případů duševních nemocí označil za *získané šílenství* (anglicky *consequential insanity*) vznikající v důsledku životních událostí. Získané šílenství je možno vyléčit a pro dobrou prognózu je nutné včasné rozpoznání nemoci, pobyt v azylu a režim šitý konkrétnímu jedinci na míru (Porter, 2003).

⁶ Přestože je tento pojem spojován s Lockem, ten ho podle Plhákové (2006) údajně ve svém díle použil jen jednou.

Vlivnou figurou, co se vzniku psychiatrie týče, je Philippe Pinel, který na pacienty aplikoval *psychosomatický přístup*. Předpokládal, že v každém duševně „rozbitém“ člověku se nacházejí „zbytky“ rozumu a záleží především na tom, aby zkušený lékař byl schopen je v daném jedinci objevit a tímto jej i potenciálně vyléčit. Pinel se zaměřoval na psychologické aspekty duševní nemoci. Údajně se zasloužil o skutečnost, že na osoby považované za šílence se začalo pohlížet jako na pacienty s duševním onemocněním, již ke svému vyléčení potřebují pomoc lékaře (Weiner, 2008).

Optimismus reformních azylů postupně opadal. Porter (2003) popisuje, že tehdejší psychiatrii se stali obětí své vlastní propagandy, neboť obvykle trvali na tom, že jakékoliv dysfunkční nebo asociální chování, tradičně označované za hřích či trestný čin, je ve skutečnosti projevem duševní poruchy. V azylech se nakonec vyskytovaly případy, jejichž místo bylo původně ve věznicích. Taktéž se do azylů posílaly osoby s vážnými degenerativními neurologickými onemocněními, jejichž vyhlídka nebyly příliš nadějně. Psychiatrie se na tuto situaci adaptovala novým předpokladem – duševní choroby jsou pravděpodobně chronické a dědičné.

A konečně, v 18. století se otázka člověka a jeho duševních chorob sekularizuje, přičemž klíčové aspekty pohledu na duševní nemoc, jejichž vliv trvá až dodnes, lze v krátkosti shrnout následovně: 1. duševní choroba je somatického rázu, 2. duševní nemoc je lokalizována v určité části těla (Berrios & Marková, 2017).

11.5 Vznik biologicky orientované psychiatrie v 19. století

V západní civilizaci došlo ke zrodu psychiatrie jakožto samostatné disciplíny v 19. století, kdy psychiatrii (především v Německu) začali být zaměstnáváni na univerzitách či v azylech. Nutno dodat, že psychiatrii se nedostávalo přílišného prestiže a veřejnost vůči ní chovala spíše nedůvěru (Porter, 2003).

Počátek 19. století je pro německou psychiatrii charakteristický jako disputace mezi dvěma skupinami s odlišnými názory na duševní chorobu. První skupina razila názor, že příčina duševní nemoci je psychologická, přičemž tato skupina je označována jako tzv. *psychicists* (česky *psychicisté*). Druhá skupina, tzv. *somaticists* (česky *somaticisté*), se orientovala na výklad duševní choroby v čistě biologickém rámci a postupně se vyvíjela do neurobiologicky orientované psychiatrie v dnešním slova smyslu. *Psychicisté* naopak tvoří základ pro vznik psychoanalýzy a potažmo i moderní psychoterapie (Marx, 2008).

Johann C. Reil, který je řazen mezi tzv. *psychicisty*, vyvinul celostní přístup k člověku. Byl inspirován romantismem a jeho zaujetím pro iracionální hlubiny psyché. Jako první použil termín *psychiatrie* (Porter, 2003) a bývá považován za zakladatele psychiatrie (Marx, 2008). Podle Weinerové (2008) byl Reil člověkem charakteristickým nesmírně bohatou šíří zájmů, a nejenže byl považován za filozofa, ale taktéž působil jako

profesor na univerzitě a pracoval jako praktický lékař. Z hlediska filozofické orientace byl zastáncem přírodní filozofie (*Naturphilosophie*). Mezi oblasti jeho odborného zájmu patřila kromě psychiatrie také neuroanatomie, antropologie, fyziologie či přírodní vědy. Pro zajímavost můžeme uvést, že jeho pacientem byl například Johann W. von Goethe. Co se výzkumu v neuroanatomii týče, Reil přímo objevil a popsal některé části mozku, které až dodnes nesou jeho jméno, např. *lemniscus medialis* (*Reil's band*). Reilovo dílo *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen* (Rapsodie o užívání psychologických metod v léčbě duševních poruch) je dle Neuburgera (1913, in Weiner, 2008) jedno z nejpodivnějších děl na poli psychiatrie. Porter (2003) komentuje toto dílo jako idiosynkratickou variaci morální léčby duševní poruch, jež zahrnuje práci lékaře a lékařského personálu s myslí jedince postiženého duševní chorobou (například práci s myšlenkami jedince), která jde ruku v ruce s krutými metodami, jako je např. kapání pečetíciho vosku do dlaní pacienta.

Somaticky orientovaná skupina psychiatrů pohlížela na snahy psychicistů jako na nevědecké spekulace. Autorita tohoto proudu, berlínský profesor Wilhelm Griesinger, ve svém díle explicitně zdůrazňuje, že duševní onemocnění jsou poruchami mozku. Jeho hypotéza bezpochyby podpořila výzkum mozku usilující o přesnou lokalizaci duševních onemocnění. Griesinger se navíc zasazoval o to, aby se obor psychiatrie nedistancoval od klasické medicíny a byl její rovnocennou součástí. Duševní onemocnění mělo dle Griesingera progresivní povahu, přičemž se nejprve objevuje nadměrné podráždění mozku, které následně přechází do chronického a ireverzibilního mozkového poškození, což se v konečném důsledku projeví jako rozpad ega typického pro demenci. Tezi o progresivitě duševních chorob přijal mimo jiné rovněž Emil Kraepelin, který na tomto základě rozpracovává své vlastní pojetí duševních chorob (Porter, 2003).

Griesinger významně zformoval německou psychiatrii, když usiloval o spolupráci neurologie a psychiatrie v akademických neuropsychiatrických klinikách. Psychiatrie se dále vyvíjela v tomto somatickém duchu. Na Griesingera posléze navazovali Theodor Meynert nebo Carl Wernicke (Porter, 2003).

11.6 Konec 19. století a pojem schizofrenie

V této podkapitole si již přiblížíme tradiční psychiatrii od konce 19. století, orientovanou neurobiologickým směrem, která se ve svém základním směřování ve srovnání se současností příliš nezměnila. Tato tradice se line v duchu pozitivismu a klade důraz na nakládání s duševními chorobami stejným způsobem jako s jinými somatickými chorobami. V tomto smyslu jsou duševní nemoci klasifikovány stejně jako jiná, somatická onemocnění, přičemž se na ně uplatňují kritéria nozologie, mezi něž řadíme např. symptom, syndrom, etiologii a patogenezi. Odklon od tohoto jednostranného výkladu duševních nemocí reprezentuje v rámci 20. století zejména psychoanalýza

(zdůrazňující hermeneutický přístup), fenomenologie nebo antipsychiatrické hnutí. Fenomenologie je pro převažující pozitivismus v psychiatrii velkou výzvou. Její přínos pro psychiatrii spočívá v akcentování zájmu o subjektivní fenomény, tj. o žitou zkušenost člověka jako nezbytné dimenze, kterou nelze opomenout při výzkumu duševních nemocí.

Emil Kraepelin, který je tvůrcem konceptu *dementia praecox* (tj. prekursor konceptu schizofrenie), bývá právem označován za stěžejní postavu v historii moderní psychiatrie. S Kraepelinem se definitivně vytrácí pojetí šílenství jako jedné duševní choroby, přičemž se začínají diferencovat různé formy duševních onemocnění, z nichž každé má svou specifickou etiologii a diatézu (Gach, 2008). Zasloužil se taktéž o rozlišení schizofrenie jakožto samostatné choroby, jejíž symptomy se do té doby považovaly za součást pozdní fáze jiného onemocnění. *Dementia praecox* byla zároveň odlišena od maniodepresivní poruchy⁷. Co se prognózy týče, k té se Kraepelin vyjadřuje spíše pesimisticky, neboť podle něj je *dementia praecox* psychický degenerativní proces ústící do demence. Avšak v pozdějších letech ve svém díle s poněkud větší dávkou optimismu zmiňuje, že cca 26 % pacientů zažije nějakou formu remise (Shorter, 2005).

Porter (2003) zdůrazňuje, že se na konci 19. století psychiatrie v první řadě soustředila na posílení své pověsti jakožto vědeckého oboru, přičemž usilovala o co nejvýraznější přiblížení se biomedicínským vědám. *Pozitivismus*⁸ a *Darwinova teorie*⁹ v této době slouží jako báze pro vědeckou základnu psychiatrie. Kraepelin, „bojovník“ za vědeckost psychiatrie, během svého života rozvíjel *deskriptivní klinickou psychologii* a *psychiatrickou nozologii*. Ve své praxi zkoumal své pacienty jakožto nositele symptomů, přičemž v jeho kazuistikách lze pozorovat, že se zaměřoval především na jádrové znaky duševní nemoci. Dále se také stal průkopníkem v psychodiagnostickém testování psychiatrických pacientů. Lze tedy poznamenat, že zásadním přínosem Kraepelina pro psychiatrii je rozvoj nozologie, tedy *klasifikace duševních onemocnění*, se zřetelem na *etiologii, patogenezi a symptomy*.

Člověka postiženého onemocněním *dementia praecox* podle Kraepelina opustila touha participovat ve světě druhých lidí, zároveň se stahuje do svého vnitřního solip-

⁷ V současnosti označována jako bipolární porucha.

⁸ Pozitivismus je filozofický směr, který vznikl v 19. století a jehož zakladatelem byl August Comte. Věda je považována za stěžejní nástroj poznání. V rámci tohoto směru jsou východiskem a zároveň kritériem poznání smyslové vjemy (Blecha et al., 1998). Co se týče teorie poznání, zde pozitivismus zaujímá postoj důsledného empirismu, neboť „za základní vědeckou metodu považuje popis a organizaci smyslově získávaného materiálu“. (Blecha et al., 1998, s. 323).

⁹ Darwinova teorie vznikla jako vědecká teorie popisující princip přirozeného výběru. Darwin si zakládal na tom, aby bylo možno každý element této teorie podrobit empirické analýze. Jeho teorie se snaží postihnout proces vývoje populací a zdůraznit faktory mající vliv na zachování druhů (Lennox & Zalta, 2019).

sistického světa, který může být různého druhu, např. němý, agresivní či paranoidní. Kraepelin zdůrazňuje symptomy jako „atrofie emocí“ a „neschopnost volního úsilí“, aby vysvětlil amorálnost, psychopatii a odlišnost osob s *dementia praecox* (Porter, 2003).

V Berlíně roku 1908 na setkání Německé psychiatrické asociace Eugen Bleuler použil pojem *schizofrenie* místo konceptu *dementia praecox*. Domníval se, že u schizofrenie dochází k rozštěpu psychických funkcí. Stěžejní bylo jeho rozlišení primárních a sekundárních symptomů schizofrenie. *Primární symptomy* označují jádrovou část duševní choroby a řadil sem neurologické symptomy jako zpomalení a otupění intelektu či rozdíly ve velikosti zorniček. Za nejdůležitější primární symptom považoval poruchu asociace, která se vyznačuje neschopností logického myšlení. *Sekundární symptomy* oproti tomu představují reakci pacienta na jeho duševní onemocnění nebo na vnější prostředí, což jsou podle Bleulera tytéž symptomy, které již zvažoval i samotný Kraepelin, tedy halucinace, bludy, sociální izolace nebo deteriorace. *Negativismus*¹⁰ a *mutismus*¹¹ jsou rovněž považovány za sekundární symptomy, neboť vznikají důsledkem psychických vlivů. Následně Bleuler označoval primární symptomy jako základní a sekundární symptomy jako vedlejší. V pozdějších letech jsou základní symptomy považovány za „negativní“ a vedlejší za „pozitivní“, přičemž do kategorie pozitivních symptomů jsou řazeny halucinace a bludy a do kategorie negativních symptomů jsou zahrnuty emoční oploštělost a stažení se ze sociálního světa (Shorter, 2005).

Bleuler jako první popsal čtyři *subtypy schizofrenie*: 1. paranoidní, 2. katatonickou, 3. hebefrenní a 4. simplexní. Mezi symptomy schizofrenie dále zařadil autismus, který pojednává o vztahu jedince k realitě. Jedinec, u něhož se vyskytuje tento symptom, je „uvězněn“ ve svém vnitřním světě, který sestává z jeho přání nebo persekucních představ. Jedinci s tímto symptomem jsou sami v sobě „zakuklení“, přičemž jejich kontakt s vnější realitou je „zprerhán“. Dominance vnitřního psychického světa spolu se ztrátou kontaktu s realitou jsou základními znaky autismu (Shorter, 2005).

Bleulerovo pojetí schizofrenie a rozšíření jejích symptomů vedlo k častější diagnostice tohoto onemocnění. Shorter (2005) udává, že důsledkem Bleulerova pojetí se mnoho vágních symptomů začíná považovat za symptomy schizofrenie. Pro srovnání zde uvedme poněkud odvážné a zajímavé tvrzení psychofarmakologa Paula Janssena, že etiologií schizofrenie byl v té době především Bleuler (Shorter, 2005).

Výše jsme se ve výkladu drželi především linie pozitivistického paradigmatu v rámci psychiatrie, které zformovalo koncept schizofrenie. To však v tomto období není jediný pohled na problematiku duševních chorob člověka. Z hlediska filozofie se

¹⁰ Negativismus je podle Svobody (2012, s. 124) „odpor vůči výzvám a rozkazům. Nemocný buď nevyhoví výzvě (pasivní negativismus), nebo provede opak (aktivní negativismus).“.

¹¹ Svoboda (2012, s. 104) udává, že „mutismus je úplný útlum řeči. Vědomí, porozumění i fatické funkce jsou zachovány, pacient je schopen komunikovat pomocí gest, mimiky a písma. S mutismem se setkáváme u schizofrenií nebo u hysterických osobností.“.

ke konci 19. století vzdmula vlna odporu, jež se zásadně stavěla proti striktnímu pozitivismu a empirismu a která nabídla hermeneutickou epistemologii pro porozumění člověku a jeho šílenství. Z představitelů této vlny můžeme zmínit především Hegela, Bradleyho, Lotzeho, Nietzscheho, Diltheyho nebo idealistickou interpretaci Kantovy filozofie. Jak už bylo zmíněno na začátku podkapitoly, snažení této „vlny“ posléze přineslo ovoce, když docházelo ke zpochybňování medicínské epistemologie v rámci psychiatrie, např. skrze novou francouzskou větev klinických psychologů (Janet, Ribot a Dumas), fenomenologickou školu, antipsychiatrii nebo i skrze některé jiné větve psychiatrie (např. psychosomatická medicína) (Berrios & Marková, 2017).

Jak píše Zahavi a Loidolt (2022), představitelé fenomenologického přístupu v psychiatrii kritizují redukcionismus tradiční psychiatrie. Psychiatrie podle nich nemůže ztotožnit nemoci duše s nemocemi mozku. Neurologií je sice potřeba se zabývat v rámci studia duševních nemocí, avšak psychiatrii nelze oklestit na pouhou neurologii. Neurologie musí být vždy kladena do souvislosti se studiem obsahů našeho vědomí, což jsou psychické fenomény. Psychopatologie má být disciplína, která se zabývá prožitky osob z pohledu první osoby a která neopomíjí prožívání každého jedince jakožto zásadní dimenzi duševních chorob. Z hlediska fenomenologie je zásadní studium struktury zkušenosti člověka v rámci existenciálních kategorií, jimž jsou intersubjektivita, tělesnost, časovost či prostorovost. Pohled tradiční psychiatrie, který ulpívá na duševních nemocech jako na nozologických jednotkách, neboli souborech syndromů, které jsou pouhou sumou symptomů, neporozuměl dostatečně povaze psychických fenoménů. Symptomy je nutno brát jen jako povrchní rovinu duševních onemocnění, která nás odkazuje na hlubší strukturu subjektivní zkušenosti jedince a určuje povahu symptomů. Základem fenomenologického přístupu je respekt ke zkušenosti jedince.

U rozvoje fenomenologického přístupu v psychiatrii na počátku 20. století stojí především Karl Jaspers nebo také Eugène Minkowski. Karl Jaspers v roce 1913 vydal stěžejní dílo na poli fenomenologické psychopatologie – *Obecnou psychopatologii* (*Allgemeine Psychopathologie*). V tomto rozsáhlém díle Jaspers (1968) zdůrazňuje zkušenostní rovinu jedince v rámci duševních onemocnění, popisuje metodu fenomenologické psychopatologie a ve formě deskripce poukazuje na bohatost mnoha psychických fenoménů. Jaspers nepopírá v rámci studia psychických událostí a psychických fenoménů nutnost metod deskripce chování či měření pomocí výkonostních testů a hledání vztahu obou s procesy a strukturami na neurologické úrovni. Na druhou stranu by opravdovým zájmem psychiatrů neměly být pouze záležitosti mozku, nýbrž zejména záležitosti mozku mající kauzální či funkční vztah k psychickým událostem ve vědomí. Koneckonců studium mozku přece vyplývá především z potřeby psychiatrů odhalit jeho vliv na zkušenostní rovinu jedince, tj. na rozličné psychické stavy (Zahavi & Loidolt, 2022).

Kromě Jasperse je nutno zmínit také Minkowského, podle něhož by psychiatrická diagnóza neměla být stanovena pouhým pozorováním, popisem a zaznamenáním frekvence a pravidelnosti symptomů – symptomy mají vždy individuální ráz a jsou pouhou sekundární a kompenzační reakcí vycházející z esence či jádra duševní poruchy. Úkolem a výzvou psychiatra je jaksi zachytit skrytou organizační strukturu nacházející se „pod“ symptomy, které jsou manifestací této struktury (Zahavi & Loidolt, 2022). Minkowski byl průkopníkem ve svém pohledu na schizofrenii, přičemž jeho úvahy se staly inspirací pro současné představitele na poli fenomenologického přístupu v psychiatrii. Člověk se schizofrenií má podle Minkowského narušený *vitální kontakt s realitou*, což je jádrem schizofrenního onemocnění. Tento vitální kontakt s realitou považuje Minkowski (1970) za jádro schizofrenie, ze kterého pak vycházejí rozličné druhy symptomů. Narušený kontakt s realitou tkví především v neschopnosti jedince naladit se na realitu světa a druhých lidí a přistupovat k těmto realitám spontánním způsobem.

Důležitým bodem kritiky fenomenologického přístupu v psychiatrii se zdají být nejen problémy teoretického (např. epistemologického) charakteru, ale rovněž otázky etiky a terapie. Každý pacient prožívá své psychické fenomény jako smysluplné události ve svém vědomí. To, že pro nás z hlediska zkušenostní roviny každá událost má jakýsi smysl, je nezpochybnitelný lidský aspekt, který se bezesporu týká i duševních onemocnění. Pokud se v rámci studia duševních chorob opomíjí tento aspekt, co to v konečném důsledku bude znamenat pro pacienta? V případě, že odborník považuje psychické fenomény pacienta za pouhý nesmyslný shluk dojmů vyvolaný dysfunkcemi mozku, přistupuje ke zkušenostní rovině duševního onemocnění zásadně specifickým způsobem, přičemž nelze ignorovat potenciální důsledky v klinické interakci s pacientem, které tento odborníkův postoj bude mít (Zahavi & Loidolt, 2022).

Pokud se vrátíme zpět k tradiční psychiatrii, zásadní zvrat nastává objevením *psychofarmak*. Shorter (2005) zdůrazňuje, že je chybou se domnívat, že rozmach psychofarmakologie nastal až ve 20. století, jelikož již v roce 1869 se v psychiatrii začalo používat léčivo chloralhydrát. Rozvoj psychofarmakologie však dočasně ustupuje s příchodem psychoanalýzy. Self-koncept psychiatrie se tak zásadně mění, neboť biologické teorie zabývající se funkcemi a dysfunkcemi mozku a genetikou jsou upozaděny Freudovým myšlením kladoucím důraz na psychogenezi. Psychoanalytický pohled v tomto textu uvádíme jako třetí perspektivu vedle tradiční psychiatrie a fenomenologického přístupu.

Psychoanalýza, jejíž popularita se rapidně zvyšuje po roce 1900, vzniká jako reakce na pesimismus psychiatrů v azylech a dogmatismus již dříve zmíněných tzv. „somaticistů“. Karteziánské „cogito“ bylo roztrženo, neboť pro psychoanalytiku je v souvislosti s konceptem nevědomí jasné, že člověk není „pánem ve svém domě“ (Porter, 2003). Rozšíření psychoanalýzy z Evropy do Ameriky bylo akcelerováno v poválečném obdo-

bí, neboť spousta významných německých psychoanalytiků emigrovalo do Spojených států (Shorter, 2005). Berrios a Marková (2017) označili příchod psychoanalýzy jako další výzvu pro tradiční psychiatrii, což znamenalo náhlý obrat ve výkladu duševních nemocí. Freud nezpochybňuje platnost lineárních kauzálních modelů nebo relevanci neurologie ve vztahu k explanaci duševních poruch, nicméně psychoanalýza je bezesporu revoluční z hlediska interpretace významu symptomu. V soudobé tradiční psychiatrii převažoval pohled na symptomy jako na jednoduchou strukturu coby znak-označující. Jinými slovy, zkušenostní obsah symptomu pouze věrně odráží funkčnost nervového substrátu. Podle Freuda však výklad zkušenostního obsahu symptomu musí být mnohem komplexnější, přičemž navrhuje interpretaci symptomů, které v rámci jeho teorie mají symbolickou funkci. Výklad symptomů v duchu psychoanalýzy probíhá jako dešifrování. Freud tak nezavrhne kauzální logiku vztahu mozek–duše, nýbrž tuto jednosměrnou linii doplňuje analýzou symbolů, které produkuje duševně nemocný pacient.

Müller (2016) zmiňuje, že poválečná éra je specifická svým rozvojem biologické psychiatrie na jedné straně a rozvojem psychologického a psychoterapeutického uvažování na straně druhé, které započaly psychoanalýzou. Historie psychiatrie zaznamenala stěžejní obrat v roce 1952 s objevem antipsychotika chlorpromazinu. Bylo zjištěno, že chlorpromazin je schopen utlumit, a tím i uvést pod kontrolu floridní symptomy schizofrenie a psychóz – bludy, halucinace či agitovanost. Zároveň jsou však osoby užívající toto antipsychotikum schopny víceméně fungovat, čímž se stávají přístupnými pro psychoterapii. Chlorpromazin tedy započal „vlnu“ fenothiazinových antipsychotik, která pokračovala objevem haloperidolu v roce 1960. V rámci psychoanalytického smýšlení se uvažovalo spíše o psychogenních příčinách duševní nemoci, avšak rozvoj psychofarmak naklonil pojetí duševní nemoci směrem k jejím neurologickým příčinám a chemické dysbalanci v mozku. V poválečném období se těžiště psychiatrie, které se původně nacházelo v Německu, přesouvá do Spojených států, kde byli vědci již v polovině 50. let 20. století schopni detekovat přítomnost neurotransmiterů v mozkové tkáni (Shorter, 2005).

Vědecká revoluce v psychiatrii 20. století se projevila i v klinické diagnostice a nozologii. V 19. století se objevovalo mnoho druhů diagnostických systémů, avšak vzorem pro moderní diagnostiku a logiku řazení duševních poruch se stal Kraepelinův systém, který se posléze stal mezinárodním. Na Kraepelinovu tradici navazovala publikace *Diagnostického a statistického manuálu (DSM) Americké psychologické asociace (APA)* v roce 1952 (Porter, 2003). V DSM-I se rozlišovaly psychogenní a organické poruchy vzniklé v důsledku dysfunkcí mozku. Za psychogenní duševní onemocnění se považovaly *involuční psychotické reakce* (anglicky *involutional psychotic reactions*; involuční PR ve své podstatě souvisely s dědičností v Kraepelinově slova smyslu),

schizofrenní reakce (anglicky *schizophrenic reactions*; pojem vycházející z pojetí Adolfa Meyera) a *paranoidní reakce* (anglicky *paranoid reactions*). V návaznosti na psychoanalytické uvažování do psychogenních onemocnění také patřila *manicko-depresivní reakce* (anglicky *manic depressive reaction*) a *psychoticko-depresivní reakce* (anglicky *psychotic depressive reaction*). V DSM-II psychogenní schizofrenie nebyla brána v potaz, místo toho došlo k rozdělení na *organické syndromy v mozku* (anglicky *organic brain syndromes*; tyto syndromy zahrnovaly i psychózy) nebo *psychózy nesusouvisící se zmíněnými organickými faktory* (anglicky *psychoses not attributed to physical conditions listed previously*). Jak v DSM-I, tak v DSM-II se termín „psychóza“ užíval zejména jako synonymum pro „vážný“ než v současném slova smyslu (Shorter, 2005).

DSM-III „opustil“ psychoanalytickou tradici, „oddálil se“ od Bleulerova optimističtějšího pohledu na duševní onemocnění a „přiblížil se“ ke Kraepelinově perspektivě a pesimistické prognóze týkající se psychóz, respektive schizofrenie (Shorter, 2005). S vydáním DSM-IV v roce 1994 se definitivně potvrdil trend týkající se duševních onemocnění, který již nebere v potaz psychogenní příčiny schizofrenie, nýbrž se orientuje na organické příčiny této nemoci (Porter, 2003).

11.7 Současné dominující paradigma duševní nemoci a jeho kritika

Cílem předchozích podkapitol bylo zmapovat, jak se postupně utvářely stěžejní koncepty tradiční psychiatrie a na jakých základech vznikly. Bylo nutné kořeny tradiční psychiatrie podrobit detailní analýze a pojmenovat je, neboť jen tehdy můžeme uvědoměle a kriticky zhodnotit některé její aspekty a také se dobrat jejích možných nedostatků. Důsledek zhodnocení nedostatků psychiatrie nemusí být odmítnutí tradiční psychiatrie, ale spíše reakce na tyto nedostatky takovým způsobem, který by vedl k jejímu rozvoji. V této podkapitole naznačíme, že současná tradiční psychiatrie pokračuje bez velkých změn v epistemologických základech, které byly položeny již v minulosti. Paradigma tradiční psychiatrie bylo ukotveno v osvícenství, se vznikem základů moderní vědy, přičemž v 19. století to byl hlavně Kraepelin, kdo určil směr moderní psychiatrie, tj. nejen její orientaci na neurobiologické příčiny duševních nemocí, ale také medicínský způsob uvažování o duševních nemocech. Současné psychiatrické paradigma bývá různými autory pojmenovááno rozličnými způsoby – my se v tomto textu přikláníme zejména k pojům *neurobiologické paradigma* nebo *biomedicínský model* –, přičemž tyto pojmy budou blíže vysvětleny níže. Současné dominující paradigma v psychiatrii udává orientaci psychiatrického výzkumu a též klinických a psychotherapeutických praktik (Tamellini & Messas, 2017). Řada autorů komentuje paradigma v rámci prvních dvou dekad 21. století v psychiatrii, či jej dokonce i kriticky hodnotí, a my zde uvedeme některé z nich. Popíšeme také, jak se pojetí schizofrenie odvíjí od tohoto paradigmatu, tj. jaké jsou současné trendy v pojetí schizofrenie. Na zá-

věr navážeme kritikou současného převažujícího paradigmatu v psychiatrii stran fenomenologicky uvažujících autorů.

Marková a Berrios (2017) poznamenávají, že první dvě dekády 21. století v psychiatrii nikterak nepozměnily tzv. *neurovědecký narativ*, který se postupně utvářel během posledních dvou století. Tento typ vědeckého výkladu, dominujícího ve 21. století, reprezentuje Americká psychiatrická asociace a její *Diagnostický a statistický manuál duševních poruch*. Také Deacon (2013) analyzuje *biomedicínský model* ve vztahu k duševním chorobám, jenž dle jeho názoru převládá více než poslední tři desetiletí v americkém zdravotnickém systému. Biomedicínský model postuluje, že duševní onemocnění (v kontextu tohoto textu schizofrenie) mají biologický základ a jsou ve své podstatě poruchami mozku způsobenými nerovnováhou neurotransmiterů, genetickými anomáliemi a defekty ve struktuře mozku. V konečném důsledku se nerozlišuje mezi duševním onemocněním a somatickým onemocněním. V rámci biomedicínského modelu je primárním cílem výzkum biologických příčin duševních poruch. Lilienfeld (2007, in Deacon, 2013) zmiňuje, že biomedicínský model minimalizuje relevantnost psychosociálních faktorů v souvislosti s duševními chorobami a psychologické fenomény jsou redukovány na jejich biologické příčiny. Rovněž bývalý prezident Americké psychologické asociace Paul Applebaum vyslovil názor, že mozek je biologickým orgánem, přičemž každá duševní choroba není ve své podstatě nic víc než biologický proces (Davis, 2013, in Deacon, 2013). Z této perspektivy se biologická rovina analýzy stává fundamentální a psychologie v tomto kontextu získává status tzv. „zástupné vědy“, kterou postupem času nahradí neurověda a molekulární biologie (Gold, 2009, in Deacon, 2013). Někdo by mohl namítnout, že psychologické fenomény se v rámci psychiatrie berou vážně a nejsou zanedbávány, což lze např. vidět v tom, že v psychiatrické praxi se s touto rovinou opravdu intenzivně terapeuticky pracuje – např. formou kognitivně-behaviorální terapie. Deacon nastoluje otázku hierarchie relevance faktorů v psychiatrickém výzkumu, tj. problém, který může být v psychiatrii obsažen spíše implicitně. Jinými slovy, v psychiatrické praxi to opravdu může vypadat tak, že odborníky psychologická rovina duševních onemocnění zajímá, nicméně v konečném výkladu duševních poruch bude převažovat snaha o jejich biologický výklad. To znamená, že výklad neurobiologických příčin se považuje za jakýsi finální kýžený bod, ke kterému je nutno se dostat. V tomto smyslu primárním centrem zájmu nejsou psychosociální faktory duševních nemocí samy o sobě, ale až jejich výklad na úrovni neurobiologických korelátů – v tom spočívá problém redukce psychosociálních faktorů duševních nemocí.

Současné pojetí duševní nemoci se rovněž označuje pojmy jako *neurobiologické paradigma* (Fuchs, 2009a; Tamellini & Messas, 2017), *technické paradigma* (Bracken et al., 2012), *biologická psychiatrie* (Gach, 2008), *neopozitivistický model* (Tamellini & Messas, 2017) nebo *operacionalizační psychopatologie* (Parnas, Sass & Zahavi, 2013).

A jak se má současné dominující paradigma duševní nemoci ve vztahu ke schizofrenii? Co se současných trendů na poli výzkumu schizofrenie týče, Jauhar, Johnstonová a McKenna (2022) v časopise *Lancet* popisují aktuální poznatky týkající se epidemiologie, patogeneze, klinických charakteristik (především symptomů), etiologie a léčby schizofrenie. Schizofrenie, považovaná za jedno z nejzávažnějších psychiatrických onemocnění, je v psychiatrii stále palčivou nevyřešenou otázkou. Z hlediska symptomatologie je znám především tradiční pohled, který symptomy schizofrenie dělí na pozitivní a negativní, nicméně některé studie navrhly odlišné dělení symptomů schizofrenie pomocí faktorové analýzy, a to *narušení kontaktu s realitou*¹² (anglicky *reality distortion*), *dezorganizace*¹³ (anglicky *desorganisation*) a *negativní symptomy*¹⁴ (Shafer & Dazzi, 2019, in Jauhar et al., 2022). Klinická relevance se také stále přikládá tzv. primárním symptomům (anglicky *first-rank symptoms*), které zkoumal německý psychiatr Kurt Schneider již v první polovině dvacátého století. Jauhar a kolektiv (2022) zmiňují souvislost těchto primárních symptomů s hypotézou o anomálních self-prožitcích osob se schizofrenií, tj. hypotézou, kterou zdůrazňuje současná vlna fenomenologické psychopatologie na poli psychiatrie, čímž se budeme zabývat později. Člověk se schizofrenií trpí v první řadě sluchovými halucinacemi, které se k němu vztahují jako k objektu, tzn. mluví k němu ve třetí osobě. Dále pak Schneider popisuje subjektivní změnu v prožívání vlastnictví svých myšlenek, kdy člověk na své straně pocituje pasivitu nad svým myšlením – např. vkládání myšlenek, odebrání myšlenek nebo vysílání myšlenek. Jako třetí symptom uvádí pasivitu – člověk se cítí být ovládán vnějšími silami ovlivňujícími jeho chování, tělesné vjemy nebo také emoce.

Perspektiva neuropsychologie zdůrazňuje *problém kognitivního deficitu* jakožto další stěžejní klinický rys schizofrenie (Jauhar et al., 2022; Harvey & Bowie, 2012; Harvey & Keefe, 2009). O kognitivním deficitu v rámci schizofrenie se uvažuje od samých prvpočátků utváření pojmu schizofrenie jakožto samostatného psychiatrického onemocnění. Již Kraepelin naznačoval, že schizofrenie je degenerativní proces ústící do demence, a také Bleuler diferencoval primární symptomy, mezi nimiž jsou zahrnuty poruchy asociace nebo otupění intelektu. Metaanalýza Heinrichse a Zakzanise (1998) ustanovila kognitivní deficit jako základní charakteristiku schizofrenie. Z neuropsychologického hlediska se kognitivní deficit u schizofrenie projevuje v narušení důležitých neuropsychologických funkcí, jako je např. tenacita pozornosti, deklarativní paměť, rychlost zpracovávání a exekutivní funkce. Pokud se nad perspektivou kognitivního deficitu zamyslíme, určitým způsobem to implikuje pohled na schizofrenii jako

¹² Zahrnující bludy a halucinace (Jauhar et al., 2022).

¹³ Zahrnující poruchy myšlení, dezorganizované chování a ne příliš častý symptom nepřiléhavého afektu (Jauhar et al., 2022).

¹⁴ Zahrnuje např. sníženou produkci řeči, abulii nebo emoční oploštělost (Jauhar et al., 2022).

na určitou primitivitu, absenci racionality či úpadek (Sass, 2019). V tomto duchu Sass (2019), současný autor na poli fenomenologické psychopatologie, píše o rekonceptualizaci schizofrenie, kdy hypotéza o poruchách self v rámci schizofrenního spektra nabízí novou optiku na schizofrenii jako hyperreflexi, depersonalizaci nebo odcizení od svého self. Sass (2019) klade do souvislosti fenomenologický model poruch self u schizofrenie se současnými neurokognitivními poznatky. Současné neurokognitivní poznatky týkající se *default-mode network* (DMN)¹⁵ nahrazují původní hypotézu zdůrazňující absenci normální prefrontální dominance u schizofrenie, tzn. hypofrontalitu. V rámci této původní hypotézy se hovoří o ztrátě vyšších kognitivních kapacit u schizofrenie, která je propojena s konceptem tzv. konkrétnosti (*concreteness*) neboli se ztrátou abstraktního postoje u schizofrenie (Goldberg et al., 1987, in Sass, 2019). Nicméně současný neurokognitivní trend v oblasti schizofrenie hovoří spíše o poruše, u níž není možné již zmiňovaný *default-mode network* deaktivovat. Výsledkem je pak absence prefrontální exekutivní dominance, jež podmiňuje stavy vědomí, které jsou spíše „volně plynoucí“ a abstraktní, spíše introspektivní než prakticky orientované a spíše hypotetické než konkrétní (Sass, 2019). Sass (2019) dále píše, že tato hypotéza je přímo v souladu se současným fenomenologickým modelem poruch self v rámci schizofrenie, především s aspektem hyperreflexe.

V článku Jauhara a kolektivu (2022) jsou dále mapovány strukturální změny mozku, funkční změny mozku či neurochemické příčiny. Opakované MRI studie potvrzují, pacienti trpící schizofrenií mají zvětšeny postranní komory mozku (*ventriculus lateralis*) a zároveň se celkový objem mozku zmenšuje o dvě procenta (Haijma et al., 2013, in Jauhar et al., 2022).

K funkčním změnám mozku u schizofrenie se autoři vyjadřují v tom smyslu, že původně dominovala hypotéza hypofrontality, tj. již zmiňovaná snížená aktivita prefrontálního kortexu. Na druhou stranu došlo od začátku dvacátého prvního století ke změně v pohlížení na tuto problematiku, neboť se začaly objevovat studie, které naopak zaznamenaly zvýšenou aktivitu v některých regionech mozku, tzv. hyperfrontalitu, a to především v mediálním frontálním kortexu (Minzenberg et al., 2009; in Jauhar et al., 2022). Autoři posléze zmiňují, že středem zájmu nejaktuálnějších studií je již zmiňovaný fenomén neschopnosti deaktivace mediálního frontálního kortexu, což je oblast, kde se nachází *default-mode network* (např. Salgado-Pineda et al., 2011, Schneider et al., 2011, Haatveit et al., 2016; in Jauhar et al., 2022). Tento fenomén je podle Jauhara a kolektivu (2022) odbornou veřejností akceptován. Vidíme tedy, že i tito autoři se přiklánějí k tomu, co zmiňoval již Sass v souvislosti se současnými neurokognitivními poznatky výše.

¹⁵ Default-mode network se definuje jako soubor určitých oblastí v mozku, které jsou aktivní především během odpočinkového stavu člověka, tedy když jedinec není zaměřen na vykonání určitého úkolu (Callard & Margulies, 2014).

Zásadní oblastí výzkumu u schizofrenie je neurochemie, konkrétně poruchy neurotransmise. Ty bývají považovány za jedny z hlavních příčin schizofrenie. Neurotransmitery, kterým se přičítá odpovědnost za vzniklé patologie, jsou dopamin a glutamát. Nelze rovněž opomenout genetiku jako důležitý faktor etiologie schizofrenie, přičemž schizofrenie se v zásadě považuje za chorobu polygenní. Kromě toho se z hlediska etiologie zkoumají faktory jako porod nebo rané dětství. Ústřední zájem odborníků směřuje k léčbě schizofrenie, přičemž je nutno shrnout, že stále převládá způsob léčby pomocí psychofarmak blokujících dopaminové receptory. Oproti medikaci však psychologická intervence dle autorů nevykazuje takovou účinnost z hlediska zmírnění symptomů (Jauhar et al., 2022). Pokud vezmeme v potaz tuto informaci, můžeme si položit otázku, proč psychologická intervence není účinná. Je možné, že je potřeba důkladnější prozkoumání prožívání člověka se schizofrenií na poli vědy? Možná že naše vědění o subjektivní zkušenosti člověka s tímto onemocněním není dostačující, což se pak projevuje v nízkém efektu psychoterapie. V článku Jauhara a kolektivu se bohužel nedozvíme současné vědecké poznatky o tom, co je známo o zkušenosti člověka se schizofrenií, tj. jak svou nemoc prožívá z pohledu první osoby. V tomto ohledu nám leccos může nabídnout právě fenomenologická psychologie, která má nástroje pro to, jak zkoumat subjektivní zkušenost člověka s duševním onemocněním s cílem porozumět rozličným fenoménům jeho zkušenosti.

Nyní si nastíníme další zásadní současné perspektivy týkající se schizofrenie. Například *Světová zdravotnická organizace* (WHO, 21. února 2020) se ke schizofrenii velmi obecně vyjadřuje jako k duševnímu onemocnění, jež je charakteristické poruchami myšlení, vnímání, emotivity, řeči, chování a identity. V rámci schizofrenie se běžně vyskytují halucinace a bludy. Co se týče příčin, stále není identifikován jeden faktor zodpovědný za toto onemocnění, nicméně v tomto případě se diskutuje o interakci mezi genetickými a environmentálními faktory. Taktéž je okrajově zmíněno, že se do určité míry na vývoji onemocnění mohou podílet i psychosociální faktory. Environmentální faktory jsou zdůrazňovány, přičemž elementy tohoto přístupu můžeme vidět již v osvícenství např. u Battieho, kdy se v souvislosti s určitou interpretací empirismu začíná pohlížet na externí smyslovou realitu jako na něco, co silně formuje zkušenost jedince a také jeho chování.

Dále je nutné přiblížit pojetí schizofrenie dle současných klasifikačních systémů. V tradičním pojetí *Diagnostického a statistického manuálu duševních poruch* (Raboch, Hrdlička, Mohr, Pavlovský, Ptáček, & American Psychiatric Association, 2015) je schizofrenie v současnosti považována za duševní onemocnění, které v sobě zahrnuje kognitivní, behaviorální a emoční dysfunkce, přičemž neexistuje jeden symptom, který by byl pro schizofrenii patognomický, tj. charakteristický. Do diagnostického kritéria A řadíme bludy, halucinace, dezorganizovanou řeč, hrubě dezorganizované nebo katonní chování a negativní příznaky, které se vyznačují sníženou motivací a vůlí či sní-

ženou expresí emocí. Pro potvrzení diagnózy se u jedince musí objevovat minimálně dva symptomy z kritéria A, přičemž alespoň jeden z nich musí být blud nebo halucinace. Jako kritérium B se uvádí přítomnost minimálně jednoho z těchto příznaků: snížení pracovního výkonu, nižší úroveň péče o sebe a taktéž nižší úroveň udržování interpersonálních vztahů. Zásadním faktem je, že momentálně pro diagnostiku schizofrenie nejsou žádné psychometrické, laboratorní nebo radiologické testy. Neurofyziologické či neuropatologické studie a neurozobrazování poukazují na rozdíly v mnoha oblastech mozku mezi zdravými jedinci a jedinci s diagnózou schizofrenie. Osoby s diagnózou schizofrenie se rovněž liší v konektivitě bílé hmoty mozkové, architektuře buněk a výzkumy u těchto osob dále potvrzují rozdíl v objemu šedé mozkové kůry a objemu celého mozku. V rámci přidružených příznaků jsou zmíněny měkké neurologické příznaky, tj. poruchy smyslové integrace, motorické koordinace, sekvence motorických komplexních pohybů, desinhibice příslušných pohybů a poruchu levo-pravé orientace.

Nejnovější verze *Mezinárodní klasifikace nemocí* (WHO, 2022) udává, že pro schizofrenii je zásadní narušení na úrovni několika psychických modalit, které zahrnují: *myšlení* (např. bludy), *vnímání* (např. halucinace), *sebe-prožívání* (např. jedinec prožívá, že jeho pocity, impulzy, myšlenky nebo chování jsou pod kontrolou vnější síly), *kognice* (snížená pozornost, verbální paměť nebo sociální kognice), *vůle* (např. abulie), *afektu* (např. narušená exprese emocí) a *chování* (např. chování se jeví jako bizarní, bez účelu, nepředvídatelné nebo nevhodné). Dále je v MKN-11 také zmiňováno, že se v rámci schizofrenie může objevit *narušení na psychomotorické úrovni* (katatonie). Jako *jádrové symptomy* schizofrenie se uvádí přetrvávající bludy, přetrvávající halucinace, poruchy myšlení a prožitky vlivu, pasivity nebo kontroly. Zásadní pro diagnostiku schizofrenie je, aby tyto symptomy přetrvávaly alespoň měsíc, a je nutné se ujistit, že symptomy nejsou důsledkem onemocnění nebo poškození na somatické úrovni (např. nádor na mozku) nebo nevznikly vlivem určité substance či léků působících na centrální nervový systém. MKN-11 se také velmi stručně vyjadřuje k hranici mezi schizofrenním onemocněním a normalitou. V populaci se přirozeně vyskytují prožitky psychotického rázu nebo neobvyklé subjektivní prožitky, avšak tyto prožitky se většinou objevují krátkodobě a nejsou doprovázeny dalšími symptomy schizofrenie nebo deteriorací v psychosociálním fungování. Pomyslná distinkce mezi normalitou a schizofrenií tkví především v tom, že u schizofrenního onemocnění je přítomno několik přetrvávajících symptomů spolu s kognitivním deficitem a dalšími psychosociálními problémy.

Současný pohled na schizofrenii dále prezentují např. Michael J. Owen, Akira Sawa a Preben B. Mortensen (2016), kteří ve svém článku v časopise *Lancet* shrnují schizofrenii jako komplexní heterogenní *behaviorální* a *kognitivní syndrom*, který pravděpodobně pramení z narušení mozkového vývoje, jež byl způsoben genetickými či envi-

romentálními faktory nebo oběma těmito faktory současně. Podle autorů k vývoji psychotických symptomů přispívá dysfunkce dopaminergních neurotransmisí. Dále se uvažuje, že poruchy synaptické funkce u schizofrenie mohou být příčinou abnormalit v neuronální konektivitě týkající se interneuronů.

Vraťme se však opět k hodnocení a potažmo kritice současného paradigmatu v pojetí duševních nemocí. Bracken a kolektiv (2012) zmiňují *technické paradigma*, které klade přílišný důraz na klasifikační systémy, kauzální modely v porozumění duševním nemocem a psychiatrickou péči jakožto sérii od sebe oddělených intervenčních kroků, které je možno analyzovat a měřit nezávisle na kontextu. V rámci technologického paradigmatu lze problémy v duševní oblasti zmapovat a kategorizovat stejnou logikou, která je užívána v dalších oblastech medicíny. Vztahy, významy, hodnoty a kulturní přesvědčení a praktiky nejsou sice ignorovány, ale jejich důležitost je vedlejší. Podle Brackena a kolektivu (2012) však psychiatrie není jen neurologií a neměla by se zabývat pouze mozkem. Přestože je biologická dimenze duševního onemocnění nezpochybnitelná, jeho podstata přesahuje tuto biologickou dimenzi a zahrnuje v sobě také dimenze sociální, kulturní a psychologické, které nelze uchopit skrze epistemologii biomedicíny.

Co se týče představitelů *fenomenologické psychopatologie*, například Thomas Fuchs (2009a) ve svém článku kriticky analyzuje *neurobiologické paradigma* a zdůrazňuje jeho tři základní nedostatky, kterými jsou: 1. *redukcionismus*, 2. *reifikace* a 3. *izolace*. V rámci redukcionismu je subjektivita považována za pouhý vedlejší produkt mozkové aktivity a vědomí je jen epifenomémem činnosti neuronů, což ve svém důsledku vytváří jakousi iluzi autonomní vůle a kontinuity self (Roth, 1996, Churchland, 1995; in Fuchs, 2009a). Pojmem reifikace je myšleno „zvěčnění“ psychických fenoménů. Subjektivní stavy jsou lokalizovány v mozku; myšlenky a pocity můžeme sledovat pomocí neurozobrazování jako změny kortikálních a subkortikálních struktur. To vše je spojeno s předpokladem, že pomocí zobrazovacích metod je možno zachytit příčinu duševních chorob (např. snížený metabolismus určitých částí kortexu) nebo dokonce duševní onemocnění samo o sobě. Co se týče izolace, ta vzniká také jako následek reifikace. K duševnímu onemocnění se přistupuje jako k oddělené jednotce a ignoruje se propojenost jedince s jeho prostředím, přičemž to může být právě např. interpersonální situace, která je spouštěčem duševní choroby. Fuchs (2009a) posléze uvádí, že neurobiologické paradigma klade rovnítko mezi mozkem a duší/myslí, avšak dle jeho názoru je mozek pouze orgánem duše/mysli, ale ne duší/myslí sám o sobě.

Tamellini a Messas (2017) ve svém článku též kritizují současné neurobiologické paradigma, přičemž jsou zmíněny jeho konkrétní nedostatky. Kritika je namířena např. k diagnostickému a statistickému manuálu (DSM) a jeho epistemologické rovině, ke které se vyjádřili např. Cosgrove a Krimsky (2012, in Tamellini & Messas, 2017) či Stanghellini a Aragona (2016, in Tamellini & Messas, 2017). Jeho nedostatky pramení

z novopozitivistické orientace¹⁶, přičemž jsou podtrhnuty problémy týkající se např. specifity, reliability nebo vysokého výskytu komorbidit (de Leon, 2015, Aragona, 2009, in Tamellini & Messas, 2017). Avšak tento kritický pohled dle Tamelliniho a Messase (2017) není nic nového, neboť již Jaspers (2000, 1989; in Tamellini & Messas, 2017) vytýkal mnoho nedokonalostí organicky a technologicky zaměřené psychiatrii a taktéž Straus (1969, in Tamellini & Messas, 2017) upozorňoval, že primárním objektem v psychiatrii by neměl být mozek nebo organismus, nýbrž člověk a jeho jedinečná existence. Fenomenologická psychopatologie se zdá být důležitou tradicí poskytující alternativu k dominujícímu neurobiologickému paradigmatu (Messas, 2010, in Tamellini & Messas, 2017). Její legitimita tkví v jejím přínosu pro biologický výzkumný program paradigmatu (Messas, 2010, in Tamellini & Messas, 2017) v tom smyslu, že v první řadě poskytuje jinou rovinu nahlížení na psychopatologii, tj. doplňuje ji o rovinu zkušenostní. Přispívá tedy ke komplexnějšímu pohledu na člověka a duševní nemoc v psychiatrii. Jak Tamellini a Messas (2017) dále uvádějí, fenomenologická psychopatologie nám také prostřednictvím svých poznatků o zkušenostní rovině člověka pomáhá ke vzniku nových hypotéz. Je rovněž nutné zdůraznit humanistický aspekt tohoto přístupu, přičemž zkoumání prožívání člověka s duševním onemocněním by v psychiatrii, jejímž ústředním zájmem je přece člověk (ne jakýsi organismus či mechanismus) s duševním onemocněním, mělo být její nedílnou součástí. Fenomenologická psychopatologie má kompetence k tomu vyjadřovat se ke konceptuálním, diagnostickým a terapeutickým diskuzím v psychiatrii. Nakonec také zkoumání prožívání člověka, jeho subjektivní zkušenosti z pohledu první osoby není to stejné jako zkoumání behaviorální složky duševních onemocnění nebo syndromů. Chceme-li se však v klinickém prostředí věnovat důkladnému studiu subjektivní zkušenosti pacienta a nabýt znalosti o jeho subjektivní zkušenosti, nelze to provést jinak než prostřednictvím jedinečného a hlubokého kontaktu s pacientem.

Přestože v posledních třech dekadách probíhal intenzivní výzkum a došlo k akumulaci obrovského množství empirických dat, podle Francese a Widigera (2012, in Parnas, Sass, & Zahavi, 2013) nebo McHugha (2012, in Parnas et al., 2013) nedošlo k úměrnému vývoji znalostí ohledně vymezení, etiologie a terapie vážnějších duševních poruch. Pakliže chceme stačit rychlému pokroku neurověd, je nutné vyvinout epistemologicky adekvátní přístup pro oblast psychických jevů (Parnas et al., 2013). S příchodem diagnostických klasifikačních systémů zažila psychiatrie tzv. *operacionální*¹⁷ revoluci, která navazovala na pokrok biologických věd a možnosti biologické léčby, čímž vy-

¹⁶ Novopozitivismus, stejně jako starší pozitivismus, zastává stanovisko, že přírodní vědy jsou stěžejní pro poznání světa. Oproti pozitivismu však klade větší důraz na moderní logiku (Blecha et al., 1998).

¹⁷ Operacionalismus je koncepce vědy, jež hlásá, že „význam vědeckých pojmů je určen odpovídajícími operacemi měření; pojmy, pro které neexistují definující operace, nemají význam, a jsou proto vědecky irelevantní“. (Blecha et al., 1998, s. 300).

stoupila problematika nozologie do popředí. Nízká reliabilita psychiatrického vyšetření byla pro psychiatrii jakožto vědu naprosto nevyhovující. Operacionální revoluce jako koncepční revize psychopatologie v sobě zahrnovala vývoj diagnóz na základě konkrétních kritérií, přičemž definice těchto kritérií bylo nutné operacionalizovat. Hlavní potřebou bylo zajištění reliability klasifikačních diagnostických systémů. Josef Parnas a kolektiv (2013) se však zamýšlejí nad skutečností, že neprobíhá dostatečná diskuze týkající se teoretických základů této „revoluce“. Zdůrazňují, že hlavním tématem diskuze je především reliabilita, avšak opomíjejí validitu konceptů v psychiatrii.

Dle Parnase a kolektivu (2013) funguje současná psychiatrie na epistemologických základech *pozitivismu* a *behaviorismu* pramenících z *novopozitivismu*. V rámci novopozitivismu jsou empirická pozorování společně s principy logiky jediným uznávaným zdrojem poznatků o realitě. Se vznikem DSM-III se výše zmíněný postoj posunul k pozicím tzv. *objektivismu* a *fyzikalismu*, které hlásají, že k poznání reality lze dojít nezávisle na lidské perspektivě, přičemž platný je hlavně fyzický svět – tj. hmotná realita. To vše přirozeně ovlivňuje charakter současného výzkumu týkajícího se lidského vědomí a subjektivní zkušenosti, potažmo rovněž pohlížení na „objekt“ v psychiatrii, kterým je lidská bytost. Dle Parnase a kolektivu (2013) je problematičtější, že se s konceptem lidského vědomí a zkušenosti zachází stejným způsobem jako se všemi ostatními objekty fyzického světa, přičemž k rozličným psychickým stavům (např. k halucinacím) se přistupuje jako k entitám, jež lze snadno zachytit a kvantifikovat. Tento přístup je však velmi omezující a zdaleka nepostihuje složitost psychických fenoménů.

Parnas a kolektiv (2013) se domnívají, že *fenomenologický přístup v psychopatologii*¹⁸, jenž se zaměřuje na podrobné zkoumání subjektivních fenoménů, je relevantní jak pro terapii, tak pro etiologii v psychiatrii. Rovněž zmiňují důležitost fenomenologického přístupu v psychopatologii pro rozvoj neurověd. Fenomenologické pozorování, následné odlišení rozličných subjektivních fenoménů a vymezení psychopatologických konceptů je předpokladem pro úspěšnou neurologickou explanaci. Příkladem může být sociální fobie – její mechanismus se přirozeně odlišuje v závislosti na kontextu. Bude tedy rozdíl, zda za sociální fobii stojí paranoidní podezřívavost, melancholické ladění nebo strach z okolí, které má přístup k myšlenkám jedince. Je potřeba rozlišovat širší a subtilnější subjektivní kontext, ve kterém se objevuje psychopatologie člověka; jinak bude docházet k redukci jevů, což přispívá ke stagnaci psychiatrie.

Co se fenomenologického výkladu schizofrenie týče, Louis Sass, Josef Parnas a Dan Zahavi (2011) považují za zásadní vznik empirických studií v posledních letech, které zdůrazňují *poruchu self jako jádrový faktor schizofrenie*, přičemž tento faktor podle nich umožňuje odlišit schizofrenní spektrum od ostatních forem psychóz

¹⁸ Blíže se k tomuto tématu budeme vyjadřovat v kapitole 17 Specifika fenomenologického výkladu psychopatologie.

a psychopatologií obecně, čímž se opět dostává do popředí tematika fenomenologie v psychopatologii (Handest et al., 2005, Parnas & Møller, 2005, Parnas et al., 2003, Møller & Husby, 2000, Parnas et al., 1998; in Sass et al., 2011). Jak jsme již zmínili výše, diskutuje se o stagnaci psychiatrie a o tom, jak přispět k jejímu pokroku, přičemž toto se podle Sasse a kolektivu (2011) týká konkrétně i schizofrenie. Dále se Sass a kolektiv (2011) domnívají, že fenomenologie v psychiatrii je fundamentální pro vznik nových hypotéz v rámci studia lidského vědomí. Tito autoři poznamenávají, že vztah mezi fenomenologickým přístupem a neurovědami nemusí být výlučný, nýbrž reciproční. Tyto myšlenky jsou těmito autory stále rozvíjeny, přičemž v dalších částech tohoto textu budou tyto myšlenky prohloubeny a zároveň zmíníme i jejich novější publikované pohledy týkající se schizofrenie.

12 ÚVOD DO FENOMENOLOGIE

Pokud se chceme zabývat fenomenologickým výkladem psychopatologie, bude nejprve nutné si nejprve nastínit základy *fenomenologie* jako takové, sloužící jako východisko a zároveň inspirace pro výše zmíněnou problematiku. Přestože fenomenologická psychopatologie z fenomenologie vychází, je možné si všimnout, že se aplikace fenomenologie v psychopatologii od samotné filozofické fenomenologie v mnohých aspektech liší. V rukou psychiatrů a psychologů došlo k rozličným interpretacím fenomenologie a pro potřeby psychopatologie byla vybrána stěžejní a relevantní témata vzhledem k subjektivní zkušenosti člověka. Pro hlubší porozumění problematice se vydáme na krátký exkurz do základů fenomenologie, ve kterém budou uvedeny některé její základní pojmy.

Již první část této knihy, s názvem *Fenomenologická metoda ve filozofii a psychologii*, pojednávala o fenomenologii, její metodě a o jejích klíčových pojmech jako fenomen, epoché a intencionalita. V této kapitole budou tato témata taktéž diskutována, avšak v odlišném kontextu a s jiným cílem, přičemž mnohdy nám půjde o doplnění dalšími myšlenkami. Tudíž záměrem této kapitoly není bezduché a bezúčelné opakování již naučených pojmů. Tento text je koncipován jako úvod do fenomenologie a měl by být nápomocný pro psychologicky orientovaného čtenáře, který se ještě neseťkal s fenomenologií. Může sloužit jako základní, jednoduchá a stručná struktura pro psychologa, který by se chtěl v tematice fenomenologie více vzdělávat, avšak neví, kde začít. Cílem je snaha o definici podstatných pojmů v této oblasti. Vychází z potřeby zprostředkovat elementární porozumění fenomenologii. Nicméně musíme dodat, že každé z těchto témat si zaslouží hlubší studium nad rámec tohoto textu. Konec této kapitoly bude věnován *implikacím v psychopatologii*, což slouží k propojení tohoto filozofického nástinu s fenomenologickým výkladem psychopatologie, kterým se podrobně budeme zabývat v dalších kapitolách této části monografie.

12.1 Fenomenologie

V předchozí části knihy jsme již narazili na to, že fenomenologie je nesmírně široká disciplína vyznačující se rozličnými interpretacemi. V této podkapitole chceme nabídnout čtenáři další možnosti z hlediska osvětlení významu fenomenologie. Tudíž v této podkapitole bude tematika fenomenologie v obecném smyslu doplněna jak komentá-

ři s vlastními úvahami autorky, tak myšlenkami jiných, zejména současných odborníků na poli fenomenologie. Po tomto stručném exkurzu bude následovat podkapitola o kontextu vzniku fenomenologie a další podkapitoly se budou věnovat konkrétním vybraným tématům z fenomenologie.

Fenomenologie je považována za jeden z dominujících proudů v rámci kontinentální filozofie 20. století, jehož základy položil Edmund Husserl. Ten usiloval o vytvoření poměrně ambiciózního projektu, který měl za úkol vytvořit základ pro všechny vědy opírající se o neměnné a všem společné kategorie lidské zkušenosti. Na Husserlův odkaz posléze navazovali významní filozofové jako Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty a Emmanuel Lévinas nebo také Edith Steinová. Každý z těchto dalších představitelů fenomenologického proudu interpretoval Husserlův odkaz jiným způsobem a nikdo z těchto pokračovatelů nešel přesně v Husserlových šlépějích. Dan Zahavi (2018), současný představitel proudu fenomenologické psychopatologie, píše, že díky svým analýzám fenomenologie přispěla cennými poznatky k tématům intencionality, vnímání, tělesnosti, prožívání, vědomí, intersubjektivit, časovosti, historičnosti a pravdy. K aplikaci fenomenologie došlo v mnohých disciplínách, jejího vlivu si lze povšimnout v psychiatrii, psychologii, sociologii, literárních vědách, antropologii a také v architektuře. Přestože většina základních fenomenologických děl byla napsána v první polovině dvacátého století, fenomenologie je i v současnosti stále aktuální.

Fenomenologie se v nejobecnějším slova smyslu zabývá *vědomím a strukturami zkušenosti*. Antonín Mokrejš (1969) tento fakt zdůrazňuje, když píše, že úkol fenomenologie tkví především v podání zkušenosti o zkušenosti. Zásadní charakteristikou fenomenologie v psychopatologii je to, že zkoumá zkušenost z *pohledu první osoby* (z pohledu subjektu), tedy ne z pohledu třetí osoby jakožto jakéhosi nezúčastněného pozorovatele. Předmětem jejího studia je to, jak se věci jeví, jakým způsobem se ukazují v našem vědomí nebo jakým způsobem věci zakoušíme (Smith, 2013).

Fenomenologie v Husserlově pojetí nás učí fenomenologickému postoji, který znamená obrat našeho „zraku“ na vědomí. Najednou se ocitáme v terénu, který se diametrálně liší od přirozeného postoje, jež zpravidla bez jakékoliv hlubší reflexe v rámci každodenního života užíváme. Můžeme to označit také jako stav vědomí, během něhož nám vyvstávají subjektivní obsahy a struktury, přičemž my jsme schopni podávat výpověď o tom, co se děje v naší zkušenosti. Po metodickém tahu epoché, který je vstupní branou do terénu subjektivity, se naráz ocitáme v proudu vědomí, jenž je čistou zkušeností. V této čisté zkušenosti zakoušíme smysl obsahů v našem vědomí v jejich ryzosti.

Fenomenologie se rovněž soustředí na to, jak se to s věcmi a se světem doopravdy má, a zároveň předpokládá, že cesta k podstatě věcí možná je. V tomto smyslu lze fenomenologii vymezit vůči postmodernistickým proudům ve filozofii, které do určité míry rezignovaly na to, že by bylo možno dobrat se toho, jak se to doopravdy má se

světem a s objekty v něm. Člověk je tak v duchu postmoderny tím, kdo si svět určuje a kdo s realitou násilně manipuluje podle svých vlastních kategorií. Realita má jen takový smysl, jaký jí dá sám člověk. Nicméně představitelé fenomenologie se domnívají, že člověk není tím, kdo smysl světa a objektů v něm konstruuje, nýbrž někým, kdo se aktivně podílí na tom, aby svět a objekty a jejich smysl vyvstaly dle způsobu, který je jim vlastní (Blecha (2007). Fenomenolog je spíše někým, kdo se „ladí“ na okolní svět a snaží se mu porozumět, ne tím, kdo přichází s vlastní představou o tom, jaký by měl svět být, a snaží se jej násilně „vměstnat“ do této „škatulky“.

Dále je možno fenomenologii definovat jako *deskriptivní disciplínu* snažící se proniknout k fenoménům, které představují *neměnné podstaty jevů*¹⁹. Podstatu jevů můžeme nahlédnout jen tehdy, pokud je pozorovatel schopen se oddělit od informací, které jsou „obecně vypozerovatelné“ (Blecha, 2007). Oddělení se od obecně vypozerovatelných informací je možné skrze *metodický tah epoché*, díky kterému uzávorkujeme to, co už o pozorovaném jevu víme. O tom, co jsou to „obecně vypozerovatelné“ informace, bude pojednáno dále. Moran (2000) píše, že fenomenologie se nespolehá na logiku nebo zprostředkované znalosti, ale opírá se spíše o intuitivní poznání.

12.2 Kontext vzniku fenomenologie

Blecha (2007) ve svém díle *Proměny fenomenologie* mapuje kontext vzniku současné fenomenologie jakožto metody. Ta podle něj ve své době vznikla jako reakce na *pozitivismus*, *empiriokriticismus* a *pragmatismus*. Husserl pozitivismu vytýká, že operuje pouze s počítky a vjemy, s čistými fakty a redukuje skutečnost na pouhé podráždění smyslových vzruchů. Proti takovému přístupu nelze nic namítat, pokud se aplikuje v rámci přírodních věd. Nelze ho ale uplatňovat v rámci věd společenských a duchovních. Příkladem můžou být psychologické procesy, jež nejsou fyzikálními veličinami a s nimiž fenomenologie nechce zacházet stejným způsobem jako pozitivismus, přičemž hlavní snahou pozitivismu je psychologické procesy měřit a vytvořit z nich něco stejně kvantifikovatelného ve smyslu exaktních věd. Povaha psychických fenoménů se však diametrálně liší od povahy fyzikálních veličin, a pokud chceme porozumět jejich podstatě, nevystačíme si se stejnými prostředky. Není tím myšleno, že by byl tento přístup sám o sobě nevalidní, spíše bychom jej mohli vyhodnotit jako nedostačující pro sféry společenských a duchovních věd.

Jak píše Blecha (2007), empiriokriticismus je posléze radikálnější formou pozitivismu. Husserl se také staví vůči pragmatismu, jehož funkcionalistickou podobu v psychologii zahájil např. William James. Ten prohlašoval, že pravdivé je to, co je pro náš

¹⁹ Je potřeba rozlišit od sebe to, co se jeví, a fenomén. Lze si tedy představit např. stůl. Za to, co se jeví, je považováno reálně existující jsoucno – stůl. Fenomén je cosi esenciálního pro to, co se jeví, v tomto případě to může být jakási „stolovitost“ stolu.

život užitečné. Pragmatický základ začíná s Immanuelem Kantem, v jehož pojetí člověk nikdy přesně nezjistí, jak je to doopravdy s realitou. Pravdivé je podle něj to, co je obecně sdílené. Garantem pravdy tedy není, jak se věc sama o sobě doopravdy má, nýbrž my a naše sdílená schopnost zacházet s empirickým materiálem. Obrazně řečeno, každý jedinec disponuje určitou „mřížkou“ (formami názoru), kterou používá jako měřidlo okolního světa (mřížkou může být např. jazyk, konvence, kultura...) (Blecha, 2007). Vše pak násilně vměstňuje do této „mřížky“, čímž si realitu přizpůsobuje podle sebe. Vytrácí se pojem pravdivosti a objektivní realita je v pojetí Kanta pouze konstrukcí člověka. Husserl se však domníval, že je možné se dostat „k věcem samým“ – můžeme se dostat k realitě jako takové, která není překryta nánosem našich „mřížek“ (Blecha, 2007). „K věcem samým“, to je základní princip fenomenologie a znamená prioritní postavení toho, co se nám doopravdy dává, a ne toho, co je lidmi konstruováno (De Monticelli, 2019). Realita a výpovědi o ní dle Husserla nejsou jen lidskou konstrukcí. Svět lze nahlédnout tak, jak se doopravdy jeví. Abychom se k němu však dostali, je nutné se vrátit zpět k čisté subjektivní zkušenosti – to je možné díky *metodickému tahu epoché*, který bude popsán v následující podkapitole.

12.3 Epoché

Mnohé otázky problematiky epoché v Husserlově pojetí, resp. fenomenologické redukce, jsou diskutovány v první části knihy, zejména v kapitole 2 Fenomenologická nauka E. Husserla. Důraz byl kladen především na téma přirozeného postoje, logickou a psychologickou povahu epoché, Spiegelbergův postoj k Husserlovu požadavku fenomenologické epoché a v neposlední řadě také na důsledky fenomenologické redukce. V této podkapitole se dotkneme principu idealizace pocházejícího z antiky, který zamezuje přístupu k čisté zkušenosti. O tomto principu ve svém díle podrobněji pojednává Blecha (2007). Analogicky si lze tendence k principu idealizace všimnout v psychopatologii, jejíž jasná a měřitelná kritéria klasifikace duševních onemocnění mohou psychologům nebo psychiatrům bránit v otevřeném a nezaujatém pohledu na osobu v klinickém kontextu.

Když jedinec vnímá věci a situace, má podle Husserla tendenci k principu idealizace. To znamená, že máme určité ideální představy o okolním světě a tyto představy pak ovlivňují naše vnímání. Tímto však realitu určitým způsobem „znásilňujeme“, tedy nevidíme ji takovou, jaká doopravdy je. Kořeny tohoto principu lze zaznamenat již v antice, kdy v rámci řecké tradice bylo typické pohlížet na okolní svět „v jasných konturách“ – charakteristické pro řeckou kulturu je hledání definic, stálosti a hranic. Výtvozem této doby je tak euklidovská geometrie, která je jakýmsi ideálem pro poměřování světa v antice. Beztvárnost, nezřetelnost, ale také vše, co není uchopitelné, nespádalo do antického „kultu“. Proto se následně manipuluje s realitou, aby vyhovovala

nárokům jedince na její uchopitelnost a zřejmost, nebo se předmětům a jevům nevyhovujícím těmto kritériím nepřikládá váha. Tímto pak určité aspekty reality ztrácely prostor, ve kterém by se mohly „projevit“ (Blecha, 2007).

Tento princip idealizace si lze převést do světa psychopatologie: současná klasifikace duševních onemocnění psychology a psychiatry naučila nazírat na osoby skrze jasná kritéria symptomů duševních nemocí a nozologických jednotek. Na jednu stranu jsou tato kritéria velmi užitečná, neboť jim umožňují snadnější orientaci v tajuplné sféře psychopatologie lidských bytostí. Tato kritéria rovněž korespondují s logikou současného vědeckého poznání na poli psychiatrie. Tato předurčená kritéria však v mnohém omezují pohled psychologa či psychiatra na lidskou bytost trpící duševní poruchou. Pouhá optika symptomatiky v sobě zcela jistě nezahrnuje komplexní obraz člověka s duševním onemocněním. Navíc orientace psychologa a psychiatra na zachycení symptomatiky jedince může zamezit tomu, aby byla věnována pozornost subtilnějším a neobvyklejším (vzhledem k psychiatrické normě) fenoménům v prožívání člověka s duševní poruchou, které však pro konkrétního člověka mohou mít mnohem zásadnější význam vzhledem k procesu psychoterapeutické léčby.

Blecha (2007) píše, že se Husserl chce dostat k *čisté zkušenosti* – v této oblasti jdeme za hranice měřitelného a tradičně uchopitelného. Může se jednat o prožitek krásy, molového tónu ve skladbě či pocit chladu ve studené vodě, což jsou zkušenosti svou podstatou tak lidské. Husserl popisuje *pozici epoché* neboli *fenomenologickou redukci*, která je pro něj metodickým tahem, kdy se distancujeme od svých představ (např. o objektivitě), předsudků, předpokladů či soudů o věcech a světě. Zároveň také nic nepředjímáme a vyhýbáme se jakýmkoliv tezím o realitě. Ne že by teze jako takové byly neužitečné či nepravdivé, avšak během epoché je nutné je odložit stranou. Přestáváme si rovněž klást otázky týkající se dobra, krásy, hodnot či bytí. Naše zájmy jsou zkrátka překážkou, pokud chceme zachytit čistou zkušeností to, co se nám dává. Fenomenolog by si tedy měl umět vytvořit určitý odstup od svých předsudků a předpokladů. Může být překvapením, že metodický tah epoché ve svém životě aplikujeme poměrně často. Jako příklad Blecha (2007) uvádí situaci, kdy jedinec kráčí po cestě a z mlhy před ním něco pozvolna vystupuje. Může si klást otázku, zda to není jeho přítel, avšak je si rovněž vědom, že to může být optický klam. Nechává tedy na sebe skutečnost působit a čeká, co z mlhy nakonec vystoupí, přičemž se v tuto chvíli zdráhá vyslovovat jakoukoliv tezi o tom, co před sebou vidí. Lze říci, že umět aplikovat fenomenologickou redukci znamená také určitou schopnost ponoření se do stavu otevřenosti vůči tomu, co se zrovna aktuálně ukazuje našemu vědomí.

To, k čemu se skrze metodický tah epoché chce Husserl dostat, je *čisté nazírání*. Čisté nazírání je zcela otevřeno na terén zkušenosti, který chce fenomenolog zkoumat. Blecha (2007) zmiňuje, že čisté nazírání neprobíhá jen jako smyslové vnímání, nýbrž

může mít také formu např. *vzpomínání, vnitřní reflexe, intuitivního náhledu, kontemplace* nebo *meditace*.

12.4 Fenomén

V první části této knihy (Fenomenologická metoda ve filozofii a psychologii) došlo k explikaci tzv. fenoménu, přičemž byly například diferencovány různé významy pojmu fenomén, rovněž pohled Spiegelberga na výzkumy a vznik jevu (fenoménu), jak se jevy (fenomény) konstituují nebo jejich interpretace, otázka víry v jejich existenci či interpretace utajeného významu jevů (fenoménů). Cílem této podkapitoly bude nastínit srozumitelně a z praktického pohledu každodenního života způsob, jakým zachází fenomenolog s fenomény, a to podle výkladu Zahaviho.

Jak píše současný fenomenolog Dan Zahavi (2018), fenomenologie je především věda zabývající se studiem fenoménů. Zjednodušeně lze tvrdit, že uzávorkování epoché nám v konečném důsledku umožní zakoušet věci takové, jaké jsou, tj. jejich *podstatu*. V rámci epoché ve své zkušenosti spatřujeme danost okleštěnou od předsudků a předpokladů, kterou nazýváme *fenomémem* (Blecha, 2007). Dle De Monticelliové (2019) Husserl v pohlížení na fenomén uplatňoval tzv. *holistický princip*, což znamená, že fenomén není možno nikdy redukovat na pouhou sumu jeho částí. Například melodii nemůžeme redukovat na pouhou sumu jejích tónů. To v důsledku znamená, že melodii netvoří pouze izolované tóny samy o sobě, ale tóny v určitém vzájemném vztahu.

Když se fenomenolog zajímá o objekt, zajímá se spíše o jeho „jak“ než „co“, zkoumá tedy spíše způsob, jakým se nám objekt nabízí a ukazuje ve vědomí. Váha objektu či jeho chemické složení nejsou charakteristiky, které by se nacházely v centru pozornosti fenomenologie (Zahavi, 2018). Avšak tato rovina uvažování o objektu je platná, neboť stavíme-li např. most, je nutné zohledňovat fyzikální aspekty této konstrukce. Fenomenologie chce poukázat na skutečnost, že zde existuje i určitá zkušenostní rovina pohlížení, která nám teprve ozřejmí podstatu takového mostu pro člověka. Abychom tuto esenci nahlédli, je potřeba mít s ním reálnou zkušenost ve světě, např. se po něm projít, na což poukazuje Heidegger. Teprve pak se nám ozřejmí, čím takový most doopravdy je. Zahavi (2018) také zdůrazňuje, že fenomenologie též akcentuje značné rozdíly v tom, jak se nám ukazuje fyzický objekt (např. nádoba), umělecké dílo (např. melodie), situace, číslice nebo lidská bytost.

Abychom nezůstali pouze v abstraktní rovině, Zahavi (2018) srozumitelným způsobem uvádí příklad, jak může fenomenolog zacházet s fenoménem. Představme si obyčejnou situaci, že náš přítel bude mít narozeniny, přičemž my se rozhodneme jej překvapit dárkem. V jednom vetešnictví nás zaujme budík. Položíme si následující otázky: *Co je to za fenomén?* a *Jakým způsobem se mi tento fenomén jeví?* Na tyto

otázky přirozeně neexistuje jednoznačná odpověď. Tento předmět se nám nabízí hned v několika rovinách: můžeme ho např. vidět, slyšet, dotknout se ho, přemýšlet o něm a vyvolat si jeho obraz v našem vědomí nebo ho můžeme užívat.

Pro jednoduchost se nyní zaměříme na budík pouze z hlediska smyslového vnímání. Je rozdíl, pokud tento budík budeme pozorovat v přirozeném denním světle, nebo na něj bude dopadat světlo žárovky – to, jak se jeví, proto závisí např. na osvětlení. Tak jako tak, budík nikdy nebudeme schopni spatřit celý, neboť na něj vždy pohlédneme z určité perspektivy. Proto jsme si vědomi, že pokaždé bude existovat nějaká část budíku, kterou nejsme s to z naší konkrétní perspektivy zachytit. Mohlo by se zdát, že toto vědomí je naprostou samozřejmostí, neboť s ním fungujeme každodenně. Pro fenomenologa je však toto vědomí stěžejní. Nikdy nepochybujeme, že budík zahrnuje mnohem více částí, než momentálně vidíme. Tyto části, které momentálně chybí v našem zorném poli, přesto hrají významnou roli v našem vnímání – díky nim vnímáme přední část budíku jako přední část. Dochází k vzájemnému působení přítomného a nepřítomného. Když vnímáme předmět, zakoušíme mnohem více než to, co se nám zrovna ukazuje. Rovněž nelze opomenout celkový kontext předmětu; např. budík se může nacházet ve vetešnictví, ve studovně nebo v pokoji naší tchýně. V každém tomto kontextu se bude budík jevit jinak a jeho smysl také (Zahavi, 2018).

Vnímání a porozumění předmětu probíhá v časové kontinuitě. Jak jde čas, naše obeznámenost s budíkem narůstá, neboť jsme schopni si uchovat v paměti předešlé vjemy. Tyto vjemy pro nás nejsou jen sérií oddělených sekvencí, nýbrž mezi sebou plynule přechází. Jakmile budík v naší ruce otáčíme, mění se jeho vjem postupně. Časový rozměr hraje ve fenomenologii významnou roli – během vnímání předmětu se na podkladu přítomnosti střetávají stopy minulosti a zároveň očekávání do budoucnosti (Zahavi, 2018). Vědomí v Husserlově pojetí má retenční časovou strukturu a není jen řadou po sobě oddělených „nyní“ okamžiků. Jinými slovy, každý bezprostřední okamžik v sobě zahrnuje vědomí zrovna předchozího a rovněž také očekávání budoucího. Jak píše Husserl (2004, s. 169–170):

„Každé ‚prožitkové nyní‘, i když náleží ke zrodové fázi nově se objevujícího prožitku, má nutně svůj horizont ‚předtím‘. (...) Každému nově počínajícímu prožitku nutně časově předcházely nějaké prožitky, prožitková minulost je kontinuálně vyplněná. Každé ‚prožitkové nyní‘ má ale i svůj horizont ‚potom‘, a ani to není prázdný horizont; každé ‚prožitkové nyní‘, i když je to konečná fáze trvání jistého končícího prožitku, se proměňuje nutně v nové ‚nyní‘, a to je nutně vyplněné.“

12.5 Intencionalita

Stěžejním pojmem ve fenomenologii je *intencionalita*, která je charakteristickou vlastností našich zkušenostních aktů. Husserl empirismu vyčítal právě chybnost tohoto pojmu. Intencionalitu můžeme vysvětlit jako zaměřenost zkušenostních aktů na cíl. Jinými slovy, naše zkušenostní akty v rámci vědomí jsou vždy na něco vázány, přičemž jsou bytostně vázány na to, co drží. Cíl zkušenostních aktů je cosi, co se nachází vně těchto aktů a povaha tohoto cíle může být jak konkrétní, tak i vágní (Blecha, 2007). Například akt lásky se zaměřuje na někoho, akt pozorování se rovněž zaměřuje na určitý objekt. Můžeme si představit jedince, který po něčem touží, ale není si jistý, co by to „něco“ mohlo být. Zkušenostním aktem je v této situaci „toužení“ a je zde také vágní cíl „něco“. Podle Morana (2000) se Husserl domníval, že není nutné, aby objekt zkušenostních aktů existoval v okolním světě. Přesto je však legitimním korelátem zkušenostních aktů vědomí, kterému náleží určitý smysl. Kupříkladu v rámci meditace se někomu může v mysli objevit fantazie draka. Intencionalita znamená zaměřenost vědomí na určité něco a je zásadní charakteristikou vědomí.²⁰

Nyní se můžeme zastavit u vědomí. Vědomí si můžeme představit jako neustále plynoucí proud, který sestává z nepřeborného množství intencionálních aktů. Skrze fenomenologickou redukci obracíme svůj zrak právě na toto vědomí. Tento fenomenologický postoj znamená zásadní obrat v optice, který se vymyká tradičnímu přirozenému postoji, jež zpravidla zaujímáme. Käufer a Chemero (2015) zdůrazňují, že fenomenologii jde o studium smyslu obsahů a struktur v našem vědomí, přičemž tohoto smyslu se lze dobrat, neboť jedním z Husserlových východisek je to, že my k těmto obsahům máme přístup, tj. vědomí je typické svou *transparencí*. Těmto autorům dáváme za pravdu v tom, že s transparentí by zřejmě nesouhlasil např. Freud, který svým postulátem nevědomí ve své podstatě popřel transparentnost vědomí. Dalším východiskem, o kterém autoři píšou a které vysvětluje skutečnost, že jsme s to nazírat struktury a obsahy našeho vědomí, je schopnost vědomí pohlížet na sebe samo v *aktu reflektování*. Každý intencionální akt může být podroben reflexi, čímž můžeme nazírat způsob, jakým se struktury a obsahy naší zkušenosti konstituují ve vědomí.

Zahavi (2018) uvádí, že tématu intencionality nelze upřít důležitost, neboť vysvětluje souvislost mezi lidskou subjektivní zkušeností a okolními objekty. Naše vědomí je otevřeno vůči objektům, které se svou podstatou od našeho vědomí liší a nacházejí se vně. Pakliže fenomenologie trvá na intencionálním charakteru lidské mysli, chce

²⁰ Je třeba připomenout, že odkazy na téma intencionality byly učiněny již v první části knihy, kde byly zmíněny otázky týkající se např. intencionálních zkušeností, intencionálního pozorovatele, intencionálních aktů, intencionálních aspektů vědomí ve vztahu k psychologii, intencionality podle Spiegelberga apod. Po stručném úvodu k intencionalitě nynější podkapitola doplňuje téma o perspektivu současných autorů na poli fenomenologie.

tímto zdůraznit i její *schopnost sebetranscendence* (*self-transcending character*). Mysl není považována za uzavřenou sféru, která pasivně očekává vliv z vnějšku, jenž následně spustí kauzální řetězec – což odpovídá materialistickému pohledu na člověka. Materialisté nesmýšlejí o člověku jako o někom, kdo se aktivně účastní světa (Matthews, 2019). Již Husserl byl toho názoru, že člověk se díky intencionalitě aktivně podílí na zpracovávání své zkušenosti a je schopen díky svému rozumu posuzovat, do jaké míry je, nebo není jeho zkušenost validní – např. posouzení špatného rozhodnutí nebo nepravdivého soudu (De Monticelli, 2019). Kromě toho se fenomenologové rovněž domnívají, že je zavádějící smýšlet o světě jako o entitě, která se nachází zcela mimo nás – v této souvislosti by lidské vědomí zacházelo pouze s mentálními reprezentacemi tohoto světa, což je perspektiva karteziánského dualismu (Zahavi, 2018). Sám Husserl se ostře stavěl proti karteziánskému striktnímu rozlišování na subjekt a objekt (Moran, 2000). Zásadní problém dualismu je ten, že staví mysl mimo svět, ve kterém se nachází. Člověk v tomto pojetí je pouhým odcizeným pozorovatelem (Matthews, 2019). Fenomenologická optika zdůrazňuje, že nelze tvrdit, že se okolní svět nachází zcela mimo subjekt, a ani to, že je výhradně součástí subjektu. Husserl považoval objekt-subjekt (či svět/mysl) za vzájemně propojené entity, kterým můžeme porozumět pouze tehdy, když na ně budeme pohlížet skrze optiku jejich vzájemného vztahu. Mysl samu o sobě ani svět sám o sobě zkoumat nemůžeme. Mezi objektem/subjektem nebo okolním světem / myslí existuje určitý průsečík a právě na tento průsečík se fenomenologie zaměřuje. Nelze studovat lidskou mysl bez jejího zaměření na okolní svět a její angažovanosti v něm, přičemž skrze optiku intencionality je pro nás okolní svět nezbytným kontextem a zároveň zdrojem smyslu (Zahavi, 2018).

12.6 Noeticko-noematická struktura zkušenosti

V rámci analýzy zkušenosti Husserl později rozlišuje dvě základní složky zkušenosti, jimiž jsou *noese* a *noema*. Blecha (2007, s. 98) ve své knize píše: „Aktovou, průběhovou a vnitřně (imanentně) prožívanou stránku každé zkušenosti, tedy samotný, nějak určitý intencionální akt, nazývá Husserl *noese*.“ Za *noese* lze považovat například akt vzpomínání, akt doufání nebo akt toužení. Každá *noese*, neboli intencionální akt, se zaměřuje na svůj intencionální korelát, který nazýváme *noema* (Blecha, 2007). Například *noema* aktu vzpomínání je to, co je noesí drženo, tedy určitá vzpomínka. Stěžejní je nezaměňovat samotný předmět za *noema*, neboť existuje mnoho *noemat* určitého předmětu, tak jako existuje mnoho druhů intencionálních aktů. Již výše bylo zmíněno, že *noematem* se může stát i v okolním světě neexistující objekt (např. drak nebo jednorožec). Fenomenologie se zabývá strukturou zkušenosti nezávisle na tom, zda *noema* koresponduje s objektem, který by tradiční věda označila za objektivně reálný (Cerbone, 2006).

Husserl popisuje *dva druhy horizontu* – *vnitřní* a *vnější*. Každý předmět se nenachází sám o sobě, nýbrž ve vztahu k okolí a k dalším předmětům, přičemž s nimi vytváří určité konstelace či konfigurace. Obrazně řečeno se předmět vyskytuje na určitém „jevišti“, které je vnějším horizontem tohoto předmětu. Ten nejširší horizont byl zpočátku podle Husserla svět. Vnitřní horizont je vysvětlován jako „pole možností“, ve kterém se předmět ukazuje, vždy podle řádu jeho vlastní specifické struktury (Blecha, 2007).

12.7 Aktivní fenomenologická konstituce

Odkrývání podstaty věcí v naší zkušenosti probíhá jako *aktivní fenomenologická konstituce*, kterou lze klást do kontrastu s Kantovou perspektivou (Blecha, 2007). Povahu této aktivní fenomenologické konstituce je možno srozumitelně objasnit na prostém příkladu se stavebnicí.

Blecha (2007) píše, že podle Kanta je stavebnice složena z totožných dílků. To, co má být z této stavebnice postaveno, je možno zjistit jen díky „plánku“, který v sobě nese „konstruktér“, tedy jedinec. V rámci této perspektivy člověk sám určuje, co má být ze stavebnice postaveno. Správnost toho, co člověk postavil, se potvrzuje jen na základě skutečnosti, zda je výsledek totožný s tím, co obsahuje jeho „konstrukční plánek“. Jinými slovy, konstituce objektů probíhá ve vědomí subjektu na základě syntézy smyslových vjemů a sdílených kategorií, které jsou aplikovány podle určitých daných zákonitostí (Moran, 2000).

Husserl zastává zcela odlišný názor, „konstrukce“ stavebnice se děje jako aktivní fenomenologická konstituce. V samotných dílcích stavebnice je „vepsáno“, co z nich má být postaveno, neboť do sebe zapadají jen určitým způsobem, který je daný jejich strukturou. Konstruktorem má být ten, kdo se snaží porozumět tomu, jakým způsobem do sebe dílky stavebnice zapadají (Blecha, 2007). Konstituce zde není myšlena tak, že věc jako taková vzniká až v samotném vědomí jedince; okolní svět není utvářen podle obrazu člověka. Naopak, fenomenologická konstituce je proces, který umožňuje věcem, aby se manifestovaly způsobem, jaký je jim vlastní (Zahavi, 2018).

12.8 Smysl

Jednou z ústředních domén fenomenologie je hledání smyslu věcí, které se ukazují v naší zkušenosti. Smysl věcí jako takových však není obsažen v jazyce, tedy v tom, že věc určitým způsobem pojmenujeme (Smith, 2018). Z fenomenologického hlediska není jazyk primární pro naše poznání věcí, neboť smysl věcí předchází jazykovou zkušenost. Také samotná smyslová data v sobě nezahrnují smysl. Smysl je produktem aktivní fenomenologické konstituce, když se snažíme ze své pozice porozumět tomu, co se nám ukazuje v kontextu okolních jsoucen.

Člověk žije ve světě, kde pro něj osoby, předměty nebo situace mají vždy určitý smysl. Ať se exaktní přírodovědné myšlení snaží sebevíc o čistá fakta prostá jakéhokoli subjektivního smyslu, lidská zkušenost je přirozeně plná subjektivních významů. To je skutečnost, kterou fenomenologie plně akceptuje. Představme si určité datum, určitou osobu či určitý obraz – klasická empirie v tomto případě usiluje o ideál „neutrality“, přičemž jejím cílem je dospět k faktům „vysvlečeným“ z lidské subjektivity, např. k neutrálnímu datu (Blecha, 2007). Z hlediska lidské zkušenosti však na svět, tj. na objekty či lidi v něm, pohlížíme vždy skrze naši emoční a praktickou angažovanost s ním, přičemž v této účasti ve světě není možno být pouhým odděleným pozorovatelem, který by uplatňoval jen čistou kognici. Skrze tuto praktickou a emoční angažovanost vyvstává smysl (Matthews, 2019). To je velký rozdíl oproti tradičnímu karteziánskému pohledu, že poznání vyvstává z distance, především z nezaujatého a neangažovaného pozorování. Například konkrétní byt, kde člověk klidně pobývá již několik let, nacházející se v historické budově mezi parkem a katedrálou naproti malé roztomilé kavárny v centru města, může mít pro někoho smysl „domova“.

Zvuk šumění lesa, klepání na dveře nebo skřípání zubů – každému zvuku vždy přiřazujeme určitý smysl. To však platí nejen pro sluchové podněty, člověk má přirozenou tendenci spojovat jakoukoliv empirickou danost s určitým smyslem. Nutno poznamenat, že tímto poznatkem fenomenologie se vědomě inspirovala moderní psychologie, když Hermann Rorschach vytvořil projektivní metodu *Rorschachův test* (Blecha, 2007).

Důležitým pojmem fenomenologie je *předmětný smysl*. Ten vždy odkazuje na daný předmět, ale není s ním totožný a vzniká na základě naší zkušenosti (Blecha, 2007). Předmětný smysl může být držen rozličnými zkušenostními akty (např. vizuálními a vzpomínkovými). Kupříkladu předmětným smyslem dřeva je jeho dřevitost, což zjistíme zkušeností s konkrétním modřínovým dřevem skrze vizuální akty (uvidíme modřínové dřevo). Tento předmětný smysl pak držíme ve vzpomínkách. Uvidíme-li odlišné druhy dřevin – bukové, dubové či ořechové –, jsme schopni je rozpoznat jako dřevo díky jejich dřevitosti. Toto je možné aplikovat i na oblast psychopatologie. Psychopatolog se učí rozumět člověku se schizofrenií skrze konkrétní zkušenost s ním, přičemž si osvojuje smysl této nemoci a učí se tomuto člověku rozumět tím, že se naučí „pohybovat“ ve strukturách prožívání tohoto jedince (např. prožívání času, prostoru, self, intersubjektivity). Zde platí, že čím více zkušeností s lidmi se schizofrenií psychopatolog bude mít, tím více bude schopen uchopit (nejen čistě intelektuálně) skrze zkušenost určitou esenci tohoto onemocnění, tedy jeho obecnou podstatu. Husserl (1968) by to nazval jako *eidetický invariant*, načež pro psychopatologa bude jednodušší rozpoznat toto onemocnění v jiných případech. Dokladem tohoto může být tzv. *praecox prožitek*, který je dobře znám v klinickém prostředí. Tento prožitek v podstatě popisuje zkušenost klinika, který po svém dlouholetém působení v praxi v kontaktu se osobami se

schizofrenií dokáže vycítit velmi specifickou atmosféru v kontaktu s osobou, která se nachází v prodromálním stadiu schizofrenie. Jak píše Varga (2013), tato atmosféra se vyznačuje svou jinakostí v tom smyslu, že je velmi problematické navázat s takovým jedincem empatický vztah.

12.9 Dasein a pojetí nemoci

Na Husserlovu filozofii navázal Martin Heidegger, který zároveň Husserla v mnohém kritizoval. Stěžejní Heideggerovo dílo *Bytí a čas* významně ovlivnilo v rámci psychiatrie především Ludwiga Binswanger, Medarda Bosse, ale i mnoho dalších fenomenologicky laděných psychiatrů a psychologů (May, Angel, & Ellenberger, 1958). Binswanger, nejprve ovlivněný soudobou psychoanalytickou tradicí, se nakonec inspiroval Heideggerovou ontologií a stal se zakladatelem tzv. *daseinsanalýzy*. Na duševní poruchu pohlížel jako na patologické uzavření se člověka vůči svým možnostem a omezení jeho svobody. Základním bodem, ve kterém se Binswanger s Heideggerem neshodnul, byla vztahová dimenze člověka. Podle Binswangera člověk autentické existence dosahuje pouze v otevřeném dialogu s druhým člověkem, který je založen na vzájemnosti a lásce. Binswanger vytýkal Heideggerovi jeho přílišné monologické zaměření, kdy člověk k autentické existenci druhého člověka nepotřebuje a vystačí si pouze se sebou samým (Fernandez, 2019).

Heideggerův zájem se již nesoustředí okolo vědomí či subjektivity a studia jejich struktur a obsahů, jak tomu bylo u Husserla. Heidegger fenomenologii obohatil o jeden důležitý rozměr, o němž se Descombes zmiňuje ve své kritice namířené na Husserla (Blecha, 2007). Jako příklad uvádí fenomén cesty, jehož podstatu nelze nikdy poznat, pokud bude jedincem pozorován pouze z dále. Člověk v Husserlově koncepci u cesty stojí a pohlíží na ni se svými mentálními aktivitami a fantaziemi. Je však nutné po cestě reálně kráčet, aby jí bylo možno jakožto fenoménu porozumět. Descombes se domníval, že v rámci epoché Husserl vyloučil jevy související s lidskou tělesnou existencí umístěnou na konkrétním místě. Avšak Heidegger akcentuje člověka, který se po svých vydá na cestu, neboť pouze tento „kráčející člověk“ se otevře perspektivám, které teprve umožní nazírání (Blecha, 2007). Nicméně existují různé interpretace Husserlovy epoché. Zahavi (2018) poznamenává, že epoché v Husserlově pojetí není míněna jako nějaká izolace od okolního světa, přičemž i samotný Heidegger považoval Husserlovu epoché za nezbytnou.

Když se Heidegger táže po bytí, jeho primárním zájmem je člověk (Cerbone, 2006). Podle Heideggera člověk konstituuje svou existenci skrze své tázání se po bytí. Lidská existence je „pobytem“ – tzv. *dasein* (Blecha, 2007). Člověk je ve své existenci jedinečný, neboť si je své existence vědom. Heidegger usiloval o porozumění *dasein* – tj. jakým způsobem jedinec pobývá ve světě (Weckowicz & Liebel-Weckowicz, 1990). *Dasein* je

charakterizováno strukturami, které Heidegger nazývá *existenciály*, jimiž jsou „otevřenost, spolubytí, původní časovost, prostorovost, dějinnost, nastavenost, tělesnost a smrtelnost“ (Condrau, 1998, s. 24). Tyto zmíněné existenciály do značné míry ovlivňují optiku fenomenologicky zaměřených psychiatrů a psychologů, kteří na jejich základě rozvíjejí svůj výklad psychopatologie.

Vědomí své existence podle Heideggera souvisí jednak s vědomím své vlastní konečnosti, jednak s uvědomováním si časového rozměru své existence. Tato existence není předem dána a ustavuje se až během života. Každý jedinec je „vržen do světa“, přičemž jeho jedinou jistotou je jeho vlastní smrt (Weckowicz & Liebel-Weckowicz, 1990). Nicméně smrt není jen jakousi „konečnou stanicí“, která se během celého pobytu člověka nachází vně jeho existence. Dasein je tzv. *bytím-k-smrti*. Smrt je strukturou existence dasein (Blecha, 2007). Dasein zakouší svou smrtelnost ve formě konečnosti, která se v jeho každodennosti může projevit coby neúspěch, frustrace, nedokonalost či jako deficit v časovém/prostorovém módu existence, nastavenosti existence nebo ve spolubytí. Vědomí vlastní smrtelnosti je nevyhnutelně spjata s prožitkem úzkosti (Condrau, 1998).

Významným tématem v Heideggerově filozofii je *autenticita*. Existence člověka se nachází v módu neautentičnosti, pokud utíká do světa konvencí a norem, kde již on sám nevlastní svou existenci (Cerbone, 2006). Takový člověk se udržuje v nevědomosti např. přílišnou starostí o každodenní jsoucna, přičemž není v kontaktu se svým bytím. Tento člověk žije svůj život v davu a anonymně, není za svou existenci zodpovědný, přičemž tento neautentický způsob existence Heidegger nazývá „*das Man*“. Člověk v módu neautentičnosti utíká před vědomím své smrtelnosti a s ním související úzkostí. Neautentická existence je existencí promarněnou (Blecha, 2007). Avšak díky prožitku úzkosti je jedinec nucen čelit své smrtelnosti, která jej přivádí k zodpovědnosti za svou existenci, spočívající ve starosti o svou existenci. Tento mód existence je autentický (Cerbone, 2006).

V Heideggerově pojetí dasein dále zaujímá důležité místo tzv. *naladění* (Käufer & Chemero, 2015). Pobyt člověka je v základu naladěn určitým způsobem, přičemž toto naladění zabarvuje jeho vztahování se k okolnímu světu a přístup k okolním jsoucnům a lidem. Naladění se pak projevují formou konkrétních nálad, např. strachem, radostí apod. Nálady především otevírají určitý okruh možností, které nás budou v rámci našeho rozpoložení oslovovat. Nálady nás zároveň směřují k těm jsoucnům a událostem, které pro nás v rámci daného rozpoložení budou mít smysl. Nejen však to, nálady přímo umožňují setkávání se s entitami ve světě. Nálady jako takové se podílí na konstituci existence v tom smyslu, že kdyby zde pro dasein nebylo nic smysuplného, tak není k čemu se vztahovat.

Český filozof Petr Kouba (2006) ve své knize *Fenomén duševní poruchy* komentuje Heideggera jako někoho, kdo v rámci duševních nemocí akcentoval rovinu *lidské-*

ho utrpení. Psychiatr nikdy nesmí ztratit ze zřetele, že léčí lidskou bytost, která trpí. Jen tehdy bude schopen porozumět člověku s duševním onemocněním. Tváří v tvář osobám s nejzávažnějším onemocněním musí být psycholog nebo psychiatr tím, kdo v tomto člověku nepřestává spatřovat fragmenty lidskosti. Lékařství, psychiatrii nevyjímaje, se může ve vědách těšit privilegovanému postavení, neboť je v úzkém kontaktu s nouzí člověka. O nelehký dialog s lékaři se Heidegger pokoušel v rámci Zollikonských seminářů.

Kouba (2006) upozorňuje na Heideggerův posun v tom, jak pohlíží na fenomén úzkosti v souvislosti s autentickým módem existence, když explikuje fenomén duševní nemoci. Výše jsme hovořili o obecně známém Heideggerově postoji v díle *Bytí a čas*, podle něhož úzkost „strhuje“ člověka blíže k tomu, co Heidegger považuje za autentický mód existence. Nejprve je nutné zmínit, že Heidegger nerozlišuje psychickou a fyzickou nemoc, čímž se chce vyhnout karteziánské distinkci na *res cogitans* a *res extensa*. Jakákoliv nemoc člověka zasahuje jeho *dasein* v jeho možnostech jako celek. V Zollikonských seminářích však definuje nemoc jako privaci zdraví, tj. nemoc je chybění či nedostatek zdraví. Nedostatek zdraví pro Heideggera znamená omezení svobody „bytí-ve-světě“, což klade do vztahu nemoc a neautentický mód bytí. Tato definice nemoci s sebou nese zásadní implikace. Tak tedy, pokud je nemoc ve své podstatě privací zdraví, není v tomto případě relevantní považovat psychopatologické stavy jedince za studnici vědomostí o zdravých stavech jedince nebo obecně jako zdroj informací o osobnosti či psyché jedince. Opačný názor, a to, že studium schizofrenie nám otevírá cestu ke skrytým tajům a zákoutím lidské psychiky, které v rámci stavu zdraví nejsou příliš zvýrazněné, postulovala česká klinická psycholožka Eva Syřišťová (1974). Toto tvrzení se vymyká také pohledu současného fenomenologa Dana Zahaviho (2018), který explicitně píše, že normální stavy člověka lze zkoumat skrze abnormální stavy člověka a naopak. S tímto tvrzením Heideggera, avšak v jiném smyslu, by také nesouhlasil Ronald D. Laing (1970), který zastává spíše existenciální postoj a ve svém pozdějším díle *The Politics of Experience and The Bird of Paradise* se zdráhal považovat schizofrenní stavy za znak deficiencie zdraví. Naopak, podle něj schizofrenní stavy v sobě obsahují mimořádné možnosti hlubšího poznání vědomí. Vraťme se však k Heideggerově tezi o nemoci jakožto privaci zdraví. Z této teze vychází i Binswanger, zakladatel *daseinsanalýzy*, který ve svém porozumění schizofrenii klade důraz na neautentický mód existence. Binswanger (1992, in Hoffmann & Knorr, 2019) se však této Heideggerovy teze také rigidně neдрží, neboť dle jeho názoru je duševní nemoc způsob, jakým jedinec hermeneuticky dospívá k novému smyslu v porozumění své existence. Zde se Binswanger shoduje s Laingem, že psychopatologické stavy mohou jedince posunout k novým možnostem ve vztahu ke své existenci.

Vyvstává nám stěžejní otázka, na kterou ve svém díle naráží Kouba (2006), tj. zda je mezi nemocí a neautentickým módem existence přímo úměrný vztah. Vycházíme-li

z Heideggerova pojetí nemoci jako privativní podoby zdraví v rámci Zollikonských seminářů, patologické stavy člověka uzamykají otevřenost pobytu k jsoucňům a zamezují uskutečňování autentického způsobu existence. Jak píše Kouba (2006), Heidegger ve svém díle *Bytí a čas* zdůrazňuje autentický mód existence, který je připraven prožít trýznivé úzkostné stavy, přičemž v tomto stavu se pobyt právě otevírá svému svědomí. Úzkost v tomto pojetí však v žádném případě nekoresponduje se stavy bezstarostného klidu. V Zollikonských seminářích však můžeme sledovat proměnu Heideggerova postoje k pojmu úzkosti, který je zde užíván ve smyslu nesvobody, neklidu a v obecné rovině tedy ve smyslu něčeho, čeho je nutno se terapeuticky zbavit, aby člověk dospěl ke vztahu vůči světu, který je uvolněný a oplývající radostí. Kouba (2006) zdůrazňuje nekonzistenci v Heideggerově myšlení. Domníváme se, že Heideggerovo pojetí zdraví jakožto pobytu, který neprožívá úzkostné stavy, lze považovat za příliš naivní. Do určité míry jde ruku v ruce s moderní potřebou člověka, který by se chtěl zbavit jakéhokoliv typu utrpení. Spíše než úleva od stavů úzkosti je znakem zdraví člověka to, jakým způsobem jedinec ke své úzkosti přistupuje. Úzkost vždy signalizuje určitý vstup na terén neznámého na poli subjektivity nebo na poli existence. Už jen připustit si tuto úzkost může být znakem odvahy, neboť se otevíráme určitému novému působení na naši existenci a novým možnostem. Stáváme se tímto zranitelnými, dáváme se všanc, uvolňujeme prostor pro vzcházení nových horizontů možností. Nestačí však si jen tuto úzkost připustit, nýbrž umět s ní zacházet tvůrčím způsobem. Umět se jí nechat zasáhnout, avšak nenechat se zcela paralyzovat. Existenciální úzkost je potřeba kontinuálně vědomě propracovávat a přijímat ji jako součást života. Takto se může stát mimořádným zdrojem bohatství pro naši existenci, jako jakýsi proud živé vody, který nás obrušuje a zároveň nám ukazuje nové směry na naší cestě životem. Znakem patologie pak může být to, že si úzkost člověka zcela podmaňuje a ten vůči ní zpravidla vyvíjí únikové strategie. Tyto strategie se pak mohou projevit například v nutkavém či obsedantním chování. Tudíž nepřipouštět si úzkost může být forma úniku před ní, přičemž čelit jí by znamenalo otevřít Pandořinu skříňku, což by jedinec, jak se zpravidla on sám domnívá, nemusel unést. Mnoho patologických stavů je tak důsledkem neschopnosti jedince najít svůj individuální tvůrčí způsob, jak se vypořádat s existenciální úzkostí.

Co se týče léčby psychopatologických stavů, Kouba (2006) píše, že tento proces je dle Heideggera možný pouze tehdy, pokud má v sobě jedinec zachovanou alespoň minimální otevřenost pro podněty a možnosti svého okolí. Terapeutické působení pak spočívá ve změně vztahu pobytu k možnostem a nárokům okolního světa, přičemž klient a terapeut se ve své společné práci zaměřují na to, aby jedinec porozuměl nárokům jako svým vlastním možnostem a tímto vůči nim zaujal zodpovědný a zralý postoj, který jej mobilizuje k aktivitě. Cílem je především svobodnější vztah ke svým možnostem.

12.10 Tělesnost

Husserl téma tělesnosti naznačil spíše okrajově, přičemž díky Heideggerovi, Merleau-Pontymu nebo Sartrovi se tematika tělesnosti v rámci fenomenologie dostává výrazně do popředí. Náš pobyt v těle je nezbytný pro konstituci vztahu s okolním světem, a tedy i pro porozumění tomuto světu. Naše tělo nám zprostředkovává zkušenost se světem a je podstatnou součástí našeho procesu vnímání. Angažovanost ve světě je ústřední charakteristikou *dasein* a je uskutečňována právě skrze naši tělesnost.

Pro základní objasnění pojmu tělesnosti je nutné zmínit Husserla (2004), který rozlišuje dvě pojetí těla, přičemž pro tuto distinkci užívá dva německé výrazy – tzn. *Leib* a *Körper*. Pojmem *Körper* je označováno fyzické tělo ve smyslu biologického organismu, které je v tomto pojetí považováno pouze za jeden z mnoha objektů ve světě (Matthews, 2019). V rámci této roviny zaujímáme vůči tělu postoj pozorovatele ve třetí osobě, zaměřujeme se na jeho charakteristiky především z hlediska jeho funkce. Naše tělo je tak předmětem pozorování, přičemž tato optika je uplatňována například v neurologii nebo fyziologii. V této rovině se nám však neodhaluje fundamentální povaha našeho těla (Zahavi, 2018). Na druhou stranu tzv. *Leib* znázorňuje naši subjektivní zkušenost v těle, tj. tělesnou existenci, kdy naše tělo je prožíváno jako určitý nástroj pro kontakt se světem (Matthews, 2019). Tělo jakožto *Leib* je naše žitá prereflektivní zkušenost s tělem, které je nejen určitým nástrojem, ale také určitým „podhoubím“ pro zprostředkovávání zkušenosti s objekty nacházejícími se mimo něj (Fuchs & Schlimme, 2009). Primárně o svém těle nepřemýšlíme, nýbrž pouze *jsme svým tělem*. Tyto postoje k tělu, jak *Körper*, tak *Leib*, se však prolínají a prožíváme je oba zároveň, přičemž v některých situacích jeden z nich může být zřetelnější. Nelze tomu však rozumět tak, že bychom měli dvě různá těla, ale spíše je akcentována skutečnost, že své tělo můžeme prožívat v různých módech (Zahavi, 2018). Zde se opět dostáváme k fenomenologické perspektivě, která se zdráhá karteziánsky rozlišovat objekt a subjekt.

Pro objasnění této duální povahy prožívání svého těla, tj. jak je možné zaujímat postoj pozorovatele a současně také „být svým tělem“, užívá Husserl (1989) příklad fenoménu tzv. *dvojího dotyku*. Dotýká-li se naše levá ruka naší pravé ruky, dotýkající se levá ruka cítí povrch pravé ruky, již se dotýká. Ale pravá ruka v tomto případě není pouhým objektem, neboť ona sama cítí dotyk levé ruky. Obě ruce se nacházejí současně v roli objektu a subjektu. Vztah mezi dotýkajícím se a dotýkaným je oboustranný, neboť pravá ruka se také může dotýkat levé ruky. Zahavi (2018) k tomuto fenoménu uvádí, že se na něm ozřejmuje interiorita a exteriorita těla, jež probíhají zároveň, což můžeme označit jako duální povahu našeho těla.

Myšlenky o tělesnosti v souvislosti se sociální sférou do značné míry dále rozvinul Merleau-Ponty (2013), podle jehož názoru se v pojetí tělesnosti „stírá“ rozdíl mezi objektem a subjektem. Zásadní pro Merleau-Pontyho (1964) je pojem *interkorporeality* (fran-

couzsky *intercorporéité*), který v sobě zahrnuje intersubjektivní rovinu, tedy druhého člověka. Naše tělo v pojetí *Leib* je v tomto ohledu stěžejní pro interakci s druhými lidmi, neboť jen skrze něj a jeho účast ve světě jsme schopni porozumět druhým lidem – jejich výrazům tváře či chování v rámci určitého kontextu (Fuchs & Röhricht, 2017). Abychom porozuměli druhým lidem, Merleau-Ponty (1964) zdůrazňuje schopnost *vcítění* (německy *Einfühlung*), což ve svém díle zmiňuje již Husserl. Základem pro *vcítění* se do druhých lidí je naše tělesnost. Právě poruchy vnímání naší tělesnosti, například převaha prožívání svého těla buď jako *Körper*, nebo *Leib* se tak stává důležitou charakteristikou v prožívání osob s duševními poruchami.

12.11 Implikace pro současnou psychopatologii

V tomto textu nás zajímá především vliv fenomenologické tradice na výklad psychopatologie. Tento vliv je velmi široký a přesahuje rámec tohoto stručného exkurzu do základů fenomenologie. Pro konkrétní představu lze však zmínit několik výše zmíněných pojmů a jejich důsledky pro fenomenologický výklad psychopatologie.

Přínosem fenomenologie pro psychopatologii je zejména důraz kladený na subjektivitu jedince, fenomény subjektivní zkušenosti a zkoumání struktury jeho zkušenosti z pohledu první osoby. Pro psychopatologii je do značné míry relevantní pojem *epoché*. Explicitně se o tomto metodickém tahu zmínil již průkopník Jaspers (1968), který zdůrazňoval nutnost psychopatologa při zkoumání subjektivních fenoménů uzávorkovat svoje teoretické předpoklady. Rovněž Laing (1960, in Beveridge, 2019) popisuje tzv. *základní fenomenologický krok*, kdy psychiatr odkládá své prekoncepce, kterých si je vědom, aby byl schopen na jedince pohlížet v jeho pravém světle. V tomto kontextu *epoché* v praxi vypadá jako odložení klinické klasifikace a jejího jazyka. Čisté nazírání v důsledku fenomenologické redukce může mít dle Husserla i formu *intuitivního náhledu*, přičemž důležitost intuitivního poznání ve svém díle zdůrazňoval např. Minkowski (1948, in Urfer-Parnas, 2019).

Koncept *intencionality* jakožto prereflektivního zaměření vědomí se hojně vyskytuje v díle fenomenologicky orientovaných představitelů psychopatologie a v současnosti je kladen do souvislosti s pojetím *self*. U schizofrenie se hovoří o narušení *minimálního self*, které je podmínkou pro noetické akty – tj. vztaženost jak k sobě, tak k okolí (Parnas & Henriksen, 2019; Zahavi, 2019). Sass a Parnas (2003) se, co se týče intencionality, inspirovali také Merleau-Pontym (1962, in Sass & Parnas, 2003), přičemž tzv. *operativní intencionalita* konstituuje naši „primární přítomnost ve světě“ a vytváří bázi subjektivní zkušenosti, na jejímž základě jsme schopni volných aktů, jako je usuzování, vnímání apod.

Proces *aktivní fenomenologické konstituce* akcentuje porozumění člověku, o čemž explicitně hovoří již Jaspers (1968) nebo aktuálně také Stanghellini a Aragona (2016),

kteří zdůrazňují *empatické porozumění* jako metodu fenomenologického přístupu v psychopatologii. Ačkoliv se na jednu stranu může zdát, že tento proces vyžaduje spíše pasivitu ze strany psychopatologa, již sám Husserl naznačuje, že opak je pravdou. Například dle pojetí Minkowského je pro porozumění druhému nutná *penetrace* do jeho struktury subjektivní zkušenosti (Urfer, 2001).

Fenomenologie zdůrazňuje důležitost subjektivního *smyslu*, což se v psychopatologii projevuje hledáním subjektivních vodítek ve zkušenosti člověka, přičemž je snahou dobrat se určité základní esence – v rámci duševních onemocnění to může být *jádrový faktor* onemocnění. Tato metoda je uplatňována ve fenomenologickém výkladu a nazývá se *strukturální analýza* (Van Duppen, 2017; May, Angel, & Ellenberger, 1958).

Heidegger ovlivnil fenomenologicky laděné psychopatologie ve svém pojetí *dasein* jako specificky lidské existence, jež je charakteristická svými existenciály – *otevřenost, spolubytí, původní časovost, prostorovost, dějinnost, nastavenost, tělesnost a smrtelnost* (Condrau, 1998). Heidegger nastolil otázku *autenticity* člověka, čímž se ve svém díle v souvislosti se schizofrenií zabývali např. Laing nebo Binswanger. Binswanger dle Stephense a Henriksena (2017) označuje *schizofrenii jako formu neautentické existence* a Laing (2010) se zabývá tématem *autenticity* v rámci svého *fenomenologicko-existenciálního studia schizofrenie*. Nutno dodat, že Binswanger z Heideggera vychází ve své *existenciální analýze* (daseinsanalýze).

V rámci fenomenologické psychopatologie je zdůrazňována souvislost mezi narušením prožívání *tělesnosti* a duševními poruchami. Například Fuchs (2009b) uvádí, že narušení tělesnosti se může projevit na dvou úrovních: 1. prereflektivní úroveň tělesnosti, přičemž na této úrovni je tělo prožíváno jakožto *Leib*. Poruchy tělesnosti na této úrovni můžeme pozorovat např. u deprese nebo schizofrenie; 2. poruchy tělesnosti související s prožíváním těla jako objektu (tj. *Körper*), což lze psychologickým žargonem označit jako poruchy ovlivňující tzv. *body-image*. V této souvislosti jsou zmiňovány např. poruchy příjmu potravy nebo somatoformní poruchy.

Heidegger v rámci Zollikonských seminářů explikoval *schizofrenii*, přičemž toto pojetí se stalo přinejmenším inspirativním pro mnoho autorů na poli fenomenologické psychopatologie, zejména pro Binswanger, ale značnou podobnost s tímto pojetím nacházíme také v knize *Rozdělené Self* od Lainga (2010). Jak zmiňuje Kouba (2006), Heidegger popisuje klinický případ jedince se schizofrenií, který ve svém pohlžení na hodiny naprosto ztratí sám sebe a také pojitko s okolním světem. Najednou se stává hodinami. Hranice mezi ním a hodinami jakožto jsoucnem, ke kterému se vztahuje, se smazává. Tento stav však není blaženým splynutím s okolím, spíše je doprovázen intenzivní dezorientací a prožitky ohrožení. Tímto je naznačena základní deficiente ve způsobu pobývání člověka se schizofrenií. Jeho vztah k okolním jsoucňům je charakteristický svou nesvobodou v nejzazší možné míře. Aby se pak tento člověk uchránil před hrozivým pohlcením jsoucny, se kterými se setkává, maximálně reduku-

je své naladění a pohotovost na bezprostřední přítomnost. Kontakt s okolním světem u člověka se schizofrenií v zásadě ohrožuje jeho „bytí-sebou“. „Bytí-sebou“ člověka se schizofrenií má křehký a nejistý charakter. Zajímavé je také Heideggerovo doporučení ohledně výkladu bludů a halucinací, které jsou taktéž výrazem pobytu ve světě. Při výkladu bludů a halucinací nelze propadnout optice, která by poměřovala skutečnost či neskutečnost těchto fenoménů. Nutné je však snažit se porozumět tomu, jakým způsobem tyto fenomény ukazují na otevřenost a vztah ke světu jedince.

Aplikace fenomenologie v psychopatologii v sobě zahrnuje *holistický princip*. Tento holistický princip si můžeme přiblížit příměrem, že každý člověk je určitá „melodie“. Znat jednotlivé tóny nestačí, je potřeba se naučit rozumět vztahům mezi nimi – např. jakým způsobem se skládají, vrství, propojují či vytvářejí celky. Žádná verze diagnostických klasifikačních systémů nám prozatím nedává jasné informace o tom, jakým způsobem jsou spolu jednotlivé symptomy duševních poruch provázány u konkrétního individua. V tomto smyslu nestačí znát pouze symptomy, jejichž existenci a počet si ozřejmíme pomocí psychodiagnostických metod, avšak je potřeba se skrze porozumění naučit vidět jejich vzájemné propojení a jejich důsledky pro život konkrétního člověka (De Monticelli, 2019).

Teoretický rámec fenomenologie nejenže obohacuje psychopatologii, nýbrž i poznatky z psychopatologie obohacují fenomenologii samotnou. Tuto skutečnost zmínilo mnoho fenomenologicky laděných psychiatrů – tj. že rysy „normální“ existence člověka lze zkoumat skrze vyostřené psychopatologické stavy (Zahavi, 2018).

13 SPECIFIKA FENOMENOLOGICKÉHO VÝKLADU PSYCHOPATOLOGIE

V této kapitole budou popsána specifika fenomenologického výkladu psychopatologie. Nejprve bude stručně nastíněn *historický vývoj* a důležití představitelé tohoto přístupu a posléze se budeme věnovat *aktuální situaci, co se týče dialogu fenomenologie a psychiatrie*, přičemž zmíníme současné zastánce fenomenologické psychopatologie. Třetí podkapitola se zaměřuje na *vymezení fenomenologického výkladu psychopatologie*. Poslední podkapitola se týká *metod* tohoto přístupu v psychopatologii, jimiž jsou *deskriptivní metoda, strukturální analýza, analýza kategorií a empatické porozumění*.

13.1 Historický vývoj

Historickým vývojem fenomenologického přístupu v psychologii a v psychiatrii se ve svém díle *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction* z roku 1972 zabýval Herbert Spiegelberg, jehož dílo nám bude sloužit jako základní zdroj informací pro tuto podkapitolu.

Za průkopníka fenomenologického výkladu psychopatologie je považován Karl Jaspers (Spiegelberg, 1972). V době jeho působení se psychiatrie ubírala v duchu Wilhelma Griesingera a somaticky orientované větve německé psychiatrie. Griesinger jako první explicitně vyslovil tezi, že duševní onemocnění jsou poruchami mozku. V návaznosti na toto myšlení sice probíhal zájem o psýché člověka, ale jen v tom smyslu, aby byly odhaleny objektivní příčiny duševního onemocnění – toto byl případ např. Emila Kreapelina (Spiegelberg, 1972). Zkoumání psýché mělo být spíše dočasným mostem k tomu, než se přijde s jasnou somatickou explanací duševních onemocnění.

Jaspers reagoval na toto ryze somatické pohlížení na duševní nemoc svou knihou *Allgemeine Psychopathologie* (v překladu *Obecná psychopatologie*), která vyšla roku 1913 (Spiegelberg, 1972). Je nutno poznamenat, že Jaspers (1968) se nestaví přímo proti somatickému pohledu na duševní nemoc, apeluje spíše na potřebu propojení somatické a fenomenologické perspektivy a klade obě tyto perspektivy vedle sebe jako sobě rovné. Dílo *Allgemeine Psychopathologie* je pro oblast fenomenologického výkladu psychopatologie stěžejní, neboť zde došlo k prvnímu explicitnímu propojení fenomenologie s psychopatologií. V rámci jeho pojetí psychopatologie se rozlišuje oblast studia subjektivní zkušenosti pacientů od studia psychologických dat. Ve své době Jaspers ovlivnil zejména Heidelberskou kliniku, v jejímž čele byl (Spiegelberg, 1972).

Spiegelberg (1972) dále uvádí, že za prvního výrazného následovníka Jasperse lze pokládat Willy Mayera-Grosse. Jeho kniha zabývající se psychickými stavy „snové zmatenosti“ je údajně prvním pokusem o fenomenologický rozbor subjektivní zkušenosti. Ve svém pozdějším díle se Mayer-Gross věnuje schizofrenii. Na Jaspersův odkaz také v rámci Heidelberské kliniky navázali Hans W. Gruhle, Kurt Schneider či Viktor von Weizsäcker. Všichni tito výše zmínění autoři se v rámci fenomenologie inspirovali Edmundem Husserlem nebo Maxem Schelerem.

Ke konci dvacátých let 20. století dochází k obratu ve směřování tohoto proudu, a to především v důsledku vlivu Martina Heideggera a jeho díla *Bytí a čas*. Hlavní personou v psychiatrii, která se inspirovala Heideggerovými myšlenkami, je Ludwig Binswanger. Binswanger spolu s Viktorem von Gebsattel, Erwinem Strausem a Eugène Minkowskim vnesli do fenomenologie antropologické hledisko vycházející z Heideggerovy koncepce pobytu (*dasein*). Z Heidelberské kliniky na Heideggera navázal Alfred Storch (Spiegelberg, 1972).

Postupem času tento přístup nalézá své zastánce v dalších zemích Evropy. V Dánsku je to např. Henricus C. Rümke či Jan H. Van den Berg, ve Francii je to kromě výše zmíněného Minkowského také Henri Ey. Ve Velké Británii je to zejména Ronald D. Laing, který byl hlavním představitelem tzv. antipsychiatrického hnutí v 60. a 70. letech 20. století a který se ve svém díle odkazuje na existenciální tradici, a to především na Kierkegaard, Jasperse, Heideggera, Sartra, Binswanger a Tillicha (Spiegelberg, 1972).

Heinämaa a Taipale (2019) ve svém článku uvádí, že v posledních dekádách se fenomenologický výklad psychopatologie stále dynamicky vyvíjí kupředu zásluhou klinických výzkumníků a fenomenologů, kterými jsou např. Thomas Fuchs, Louis Sass, Josef Parnas, Dan Zahavi, Osborne Wiggins, Giovanni Stanghellini a Matthew Ratcliffe. Posiluje se především koncepční, deskriptivní a metodologická stránka fenomenologie pro uchopení psychopatologie, což vytváří lepší základ pro klinické bádání.

13.2 Aktuálnost dialogu fenomenologie a psychiatrie

Massimiliano Aragona a Giovanni Stanghellini (2016) uvádějí, že se v současnosti diskutuje o krizi psychiatrie. V rámci snahy o vyřešení tohoto problému došlo v psychiatrii k výraznému příklonu k neurovědám. Přílišná orientace na neurovědy však není pro vývoj psychiatrie dostačující a výše zmínění autoři se domnívají, že pro solidní základy této disciplíny, které zamezí její stagnaci, je nutno aplikovat fenomenologický přístup v psychopatologii (anglicky *phenomenological psychopathology*). Taktéž Melissa Tamellini a Guilherme Messas (2017) zdůrazňují, že současná psychiatrie potřebuje psychopatologii založenou na fenomenologii. Ze starších článků zmíníme např. Andreasenovou (2007), která upozorňuje, že soudobá psychopatologie, postavená pouze na diagnostických manuálech, je ve své podstatě velmi jednostranná a zjednodušující, neboť se oddálila od svých fenomenologických kořenů.

Aragona a Stanghellini (2016) popisují *hlavní problémy současné krize psychiatrie*. Nejprve se hovoří o dehumanizaci psychiatrie, spočívající v přílišném kladení důrazu na diagnostická kritéria a měření symptomů pomocí hodnoticích škál a strukturovaných interview. To vše je následkem snahy o zvýšení *inter-rater reliability*²¹ měření v psychiatrii, počínající od roku 1970, kdy se R. Spitzer s kolektivem (tzv. „neokraepelinská škola“) stojícím za projektem DSM-III rozhodli řešit problém radikálních neshod pohledů na duševní nemoc. Kromě diagnostických kritérií a mechanismů v mozku by měla být psychiatrie v první řadě zaměřena na člověka, tj. zabývat se jeho subjektivním prožíváním a subjektivními významy, které přisuzuje své psychopatologické zkušenosti. Pakliže byl kladen důraz pouze na reliabilitu DSM, ověřování validity konceptů v klasifikačním systému DSM bylo zanedbáváno (Aragona & Stanghellini, 2016; Sass, Parnas, & Zahavi, 2011). S problémem validity souvisí také nedostatečná pozornost vůči kvalitativním charakteristikám duševních nemocí a jejich symptomů. Aragona a Stanghellini (2016) uvádějí, že definice symptomů je zjednodušující, a to hlavně ze dvou důvodů: 1. *kvalitativní nuance se mnohem složitěji pozorují a hledají, přičemž bylo potřeba se zaměřit především na ty symptomy duševních poruch, které jsou snadno vypozorovatelné pro co nejvíce jedinců*; 2. *v rámci různých škol psychiatrie bylo nutné vybrat pojmy, na kterých se víceméně shodnou všichni*. Taktéž je nutno zdůraznit, že symptomy v klasifikačním systému DSM nejsou sestaveny hierarchicky podle jejich důležitosti, přičemž každá škola psychiatrie přikládala různou důležitost různým symptomům. Z pohledu symptomatologie by k značnému poznání na poli psychopatologie přispělo, kdyby se kladl důraz na studium toho, jak jsou symptomy navzájem propojeny do koherentního celku v rámci duševní poruchy.

V konečném důsledku výše zmíněných problémů Aragona a Stanghellini (2016) uvádějí, že komplexní psychická onemocnění a poruchy se redukují a vzniká mnoho anomálií v důsledku aplikace těchto diagnostických kritérií na výzkumný vzorek a pacienty. Přirozeně nelze upřít užitečnost těmto diagnostickým kategoriím, co se týče základní komunikace o duševních nemocech a poruchách, avšak porozumění člověku s duševní poruchou vyžaduje ze strany psychologa/psychiatra dovednost rozeznat i jemné nuance a odhalit fundamentální fenomén, který reprezentuje jádro dané duševní poruchy. V tomto pojetí koncepty v psychopatologii vytvářejí komplexní soubory psychopatologických fenoménů, které jsou sjednoceny na základě smysluplných struktur (Rossi-Monti & Stanghellini, 1996, in Aragona & Stanghellini, 2016). Takový přístup, který je označován jako „strukturální psychopatologie“, předpokládá, že rozličné fenomény

21 *Inter-rater reliability* – pro tento pojem nebyl nalezen zcela adekvátní český termín, nicméně nejvíce se mu blíží pojem „reliabilita interpretace“, který Hartl a Hartlová (2010, s. 495) popisují jako „míra shody výkladu výsledku téhož testu, které dosahují různí interpreti“. Ve výše zmíněném kontextu tento pojem znamená míru shody v měření a diagnostice psychopatologie u různých odborníků, přičemž v dané době tato shoda byla velmi nízká, a proto se v této oblasti usilovalo o změnu.

každého duševního onemocnění nebo duševní poruchy vytvářejí smysluplný celek, tj. strukturu (Stanghellini, 2010, in Aragona & Stanghellini, 2016), a pro porozumění psychopatologie je nutné odkrýt specifika konkrétního fenoménu a vnitřní propojení jednotlivých částí struktury (Aragona & Stanghellini, 2016). Jinými slovy, na duševní poruchu je nutné pohlížet vždy v kontextu žité zkušenosti konkrétního jedince, s nímž psycholog či psychiatr jedná. Fenomenologický přístup se snaží nalézt fundamentální smysluplnou strukturu subjektivní zkušenosti každého duševního onemocnění, která nám skládá a propojuje jednotlivé aspekty subjektivního prožívání jedince do vzájemného vztahu, jenž má v rámci jeho subjektivity určitý význam. Tyto fenomény jsou výpověďmi jedince, jak je prožívá on sám, tj. z pohledu první osoby (ne z pohledu třetí osoby jakožto pouhého neosobního pozorovatele). Pouhé odškrtávání symptomů nám nic neřekne o celkové zkušenosti duševního onemocnění u jedince, se kterým se setkáváme. Rovněž nám nic nepoví o tom, jak jedinec tuto duševní nemoc prožívá a jaký význam má v jeho životě. Pro porozumění se nám však tento přístup zdá být zásadní, neboť porozumění v sobě skýtá možnosti pro následnou léčbu, tj. psychoterapii, a také pro výzkum duševních nemocí.

Potenciál v řešení současné vědecké krize psychiatrie je spatřován v *RDoC* (anglicky *Research Domain Criteria*), projektu z oblasti neurokognitivních věd. Cílem projektu je odklon od tradičních diagnostických kategorií, přičemž důraz se klade na kognitivní psychologické funkce a jejich souvislost s neurobiologickými procesy. Snahou je nastolit nové neurokognitivní paradigma, kdy se diagnózy budou odvíjet od narušení kognitivních funkcí. Tento projekt je bezesporu revoluční, avšak stále se nese v duchu redukcionismu současného paradigmatu, které se v první řadě zaměřuje na neurobiologickou explanaci a upozaďuje subjektivní a vztahové charakteristiky duševních onemocnění a poruch. Rizikem tohoto projektu je, že bude pokračovat v transformaci psychiatrie směrem k neurovědám, kde se zcela zapomíná na trpícího člověka a jeho individualitu a fenomenologické porozumění jeho subjektivnímu stavu (Aragona & Stanghellini, 2016).

Josef Parnas, Louis Sass a Dan Zahavi (2013), současní zastánci fenomenologického přístupu v psychopatologii, ve svém článku upozorňují na nedostatek vývoje v psychiatrii, což rozpoutalo diskuze a kritiku týkající se klasifikačního systému psychiatrických diagnóz. Zmiňují také projekt *RDoC*, který se nabízí jako jedno z východisek této krize, přičemž rozvoj fenomenologického výkladu psychopatologie se s ním nemusí vylučovat. Apelují na nutnost studia a výzkumu subjektivity, pro což je nutné otevřít sofistikovanější a informovanější filozofickou diskuzi, která bude zahrnovat témata epistemologie a ontologie a současně bude otevřená vůči novým přístupům v oblasti metodologie a teorie. Zde je nutné zmínit Centrum pro výzkum subjektivity v Kodani v rámci Kodaňské univerzity, které funguje od roku 2002 a v jehož čele jsou právě Josef Parnas a Dan Zahavi. V centru probíhají výzkumy týkající se self a jeho vztahů s dru-

hými a světem, přičemž se usiluje o interdisciplinární přístup v této oblasti. Centrum mimo jiné podněcuje také dialog fenomenologie a psychopatologie a ve svých výzkumech se kromě rozličných témat subjektivity (např. úzkost, empatie, představivost, vnímání apod.) zabývají také schizofrenií, čemuž se budeme věnovat v dalších kapitolách této monografie (University of Copenhagen, 2020).

V uvedeném kontextu je bezesporu nutné zmínit knihu *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* z roku 2019, jejímiž editory jsou Stanghellini, Broome, Fernandez, Fusar-Poli, Raballo a Rosfort. Tato kniha obsahuje soubor současných textů zabývajících se fenomenologickým výkladem psychopatologie a ukazuje se, že toto téma je momentálně vysoce aktuální. Fenomenologická psychopatologie (*phenomenological psychopathology*) je v této knize uvedena jako základní pilíř psychiatrie. Stanghellini a kolektiv (2019) nastiňují důvody, které vysvětlují výše zmíněné stanovisko:

1. Snahou fenomenologického výkladu psychopatologie je popsat rozmanitost a rozdíly v subjektivním prožívání. Rámec fenomenologického výkladu psychopatologie umožňuje přistupovat k duševní nemoci bez teoretických předsudků, čímž se vytváří sdílený jazyk pro psychology a psychiatry s odlišným teoretickým zázemím. Dále se ve fenomenologickém výkladu psychopatologie vylučují socio-politické perspektivy, vědecké teorie obecně nebo konvenční racionalita, které mají svůj pohled na to, co je a není normalita.
2. Kromě vyšetřování, diagnostiky a klasifikace psychopatologických stavů je doménou psychiatrie také porozumění těmto stavům. Důraz kladený na diagnostiku a primárně na ty symptomy, které jsou pro diagnostiku relevantní, způsobuje, že se opomíjí složitost a různorodost lidské zkušenosti a subtilní rozdíly v prožívání u různých jedinců. Z diagnostického procesu se tak často vylučuje pozorování jevů, které jsou relevantní pro samotného pacienta, např. individuální aspekty jeho utrpení a zranitelnosti. Fenomenologický výklad psychopatologie se ve své podstatě orientuje na pacienta samotného a dává mu prostor, aby se sám ke svému stavu vyjádřil, přičemž si nevystačí pouze se standardizovanými psychodiagnostickými metodami. Stanghellini a kolektiv (2019) se domnívají, že takové porozumění je zároveň předpokladem k novým poznatkům v oblasti psychopatologie.
3. Pokud se v psychiatrii usiluje o neurovědeckou klasifikaci duševního onemocnění, je nutné v první řadě pečlivě vymezit fenomény subjektivního prožívání, které následně podrobíme procesu explanace a redukce. Např. fenomén bludu je podle autorů heterogenní kategorií. Tuto kategorii je potřeba rozdělit do specifictějších subkategorií, aby bylo možno úspěšně identifikovat jeho neurobiologické koreláty (Stanghellini & Raballo, 2015, in Stanghellini et al., 2019). Abychom mohli psychopatologické koncepty lépe vymezit, je třeba jim nejprve porozumět, což by

v konečném důsledku mohlo vést k úspěšnějšímu kauzálnímu vysvětlení psychopatologických fenoménů (Stanghellini et al., 2019).

4. Fenomenologický výklad psychopatologie propojuje porozumění s péčí, k čemuž dochází skrze epistemologický a etický rámec, který autoři označují jako „dialogický“ (Stanghellini et al., 2019). Fenomenologický výklad psychopatologie je ve své podstatě „hledání smyslu“. Pacient je podporován, aby se otevřel svému prožívání a svému osobnímu vnímání smyslu vlastních prožitků. V návaznosti je akcentována sebereflexe pacienta a zaujetí postoje vůči tomu, co pacient objeví. Probíhá komunikace o odlišných perspektivách mezi pacientem a psychologem/psychiatrem, přičemž oba spolu posléze konstruují smysluplný narativ pro pacienta (Stanghellini et al., 2019).

Na závěr bychom rádi zmínili Thomase Fuchse (2009b) z Heidelberské univerzity, který zdůrazňuje konstruktivní dialog mezi fenomenologickou psychologií a kognitivními neurovědami. O fenomenologii píše, že je systematickým projektem zkoumajícím strukturu subjektivního prožívání, a proto ji lze považovat za základní kámen psychopatologie. Fenomenologie poskytuje široký rámec pro analýzu subjektivity a její narušení v psychopatologických stavech. Přestože v jejím zájmu není kauzální vysvětlení jevů, poskytuje neurovědám hypotézy, což vede k vývoji psychiatrie jako vědy.

13.3 Vymezení fenomenologického výkladu psychopatologie

V textu sice byly zmiňovány pojmy *psychiatrie* či *psychopatologie*, zatím zde však nebyly definovány. Vzhledem k zájmu textu je však potřeba oblast psychopatologie vymezit v kontextu psychiatrie. Posléze se zaměříme na konkretizaci psychopatologie z fenomenologické perspektivy.

Nejprve začněme s klasickou definicí psychopatologie. Z etymologického hlediska má pojem psychopatologie svůj původ v těchto dvou slovech: 1) *psyché*, které vzniklo v řečtině a lze jej přeložit např. jako „duše“, „mysl“ nebo „duch“, 2) *pathologia* (s přesným významem „nauka o chorobách“) – slovo latinského původu vycházející z řeckých slov *pathos* (utrpení) a *logia* (studium) (Online Etymology Dictionary, 9. srpna 2022). Co se obecné definice týče, psychopatologie se označuje za „nauku o psychických nemocech, chorobných a hraničních duševních jevech“ (Orel & Facová, 2016, s. 16). Psychopatologie v tradičním smyslu se zabývá „diagnostikou, klasifikací i výzkumem jak duševních poruch a chorob, tak hraničních stavů“ (Orel & Facová, 2016, s. 16). Z výše uvedené definice vyplývá, že psychopatologie předpokládá jakási kritéria normy, na jejichž základě se posuzuje abnormalita psychických jevů. Existuje mnoho pojetí norem²²

²² Orel a Facová (2016) zmiňují tyto normy: statistická, skupinová, sociokulturní, etická, morální, věková, mediální, právní, norma odborníků a norma individuální.

a nutno zdůraznit, že pojetí normy je v tomto případě relativní, neboť je podmíněno např. kulturně, historicky či sociálně (Orel & Facová, 2016). Comer (2004) nabízí zajímavou současnou definici abnormality, která je označována jako „čtyři D“, což je odvozeno ze čtyř hlavních znaků abnormality, jimiž podle Comera jsou: 1. deviance (odlišnost, extrémnost, neobvyklost nebo bizarnost), 2. distress (jedince jeho vlastní stav zneklidňuje a působí mu distress), 3. dysfunkce (projevuje se v neschopnosti jedince fungovat v běžném životě) a 4. nebezpečí²³ (vzniká buďto pro samotného jedince, nebo pro jeho okolí).

Psychiatrie jako lékařský obor v sobě zahrnuje psychopatologii. Na psychiatrii lze v současnosti pohlížet dvojím způsobem. Psychiatrie jako lékařská disciplína se ve své podstatě snaží o léčbu osob s diagnózou duševního onemocnění. V jejím jádru leží diagnostický proces. Psychiatrie jako lékařská věda se v současnosti zabývá zejména teorií a přináší nové poznatky pro explanaci duševních onemocnění a poruch, přičemž propojuje oblasti biologie a psychopatologie (Höschl & Libiger, 2002).

Fenomenologický výklad psychopatologie bude nejprve uveden naznačením, vůči čemu se tato oblast podle Stanghelliniho a kolektivu (2019) vymezuje. V současnosti je psychopatologie praktikována jako symptomatologie, přičemž se jedná zejména o studium *izolovaných symptomů*, které jsou významné z hlediska diagnostiky a etologie. Vyhodnocování symptomů směřuje k identifikaci diagnostických kategorií, což umožňuje léčbu pacienta. Přestože je studium symptomů nezbytnou a důležitou součástí psychopatologie, nemůžeme psychopatologii praktikovat jako pouhou symptomatologii. Symptomatologie je ve své podstatě orientována pouze na nemoc a poruchu neboli dynamický syndrom, přičemž doménou psychopatologie by měla být její orientace na člověka a jeho utrpení a zároveň na jeho subjektivní zkušenost a jeho vztah k ní a okolnímu světu. V souvislosti s uvedeným lze také říci, že v rámci biomedicínského modelu došlo k záměně problému (*complaint*) jedince za symptom. Jedině kupříkladu přichází s problémem vyčerpání, na což se pohlíží jako na symptom – tedy jako na následek příčiny, která vzniká na somatické rovině. V tomto pojetí problému se však opomíjí skutečnost, že každý problém pacienta má nejen příčinu, ale z hlediska fenomenologické psychopatologie má také určitý subjektivní *smysl*, který může vyjadřovat určitou otázku nebo touhu v životě člověka. Je potřeba si klást otázku, zda člověk přichází za odborníkem pouze proto, aby mu nabídl řešení problému ve smyslu explanace, nebo zda rovněž nepřichází za odborníkem s potřebou hlubšího porozumění problému v rámci kontextu jeho života a prožívání. Fenomenologický přístup k psychopatologii nabízí místo „honu za příčinami“ (explanace) porozumění žité zkušenosti člověka. Pacient se tímto aktivně podílí na diagnostickém procesu, přičemž stanovení symptomů bude výsledkem vzájemné spolupráce mezi odborníkem a pacientem

²³ Anglicky *danger*.

(Stanghellini et al., 2019). Zároveň je zde opět nutné zdůraznit, že tento přístup musí jít v psychiatrii ruku v ruce s přístupem, jenž je svou povahou explanační.

V druhé řadě se vede diskuze o tom, že v dnešní době se na psychopatologii pohlíží jako na synonymum nozografie, přičemž toto pojetí s sebou také nese určitá negativa. Nozografie je popisem duševních nemocí (Merriam-Webster, 2022) podle syndromů, jenž je systematický a který v sobě zahrnuje symptomy získané skrze *empirii a statistickou analýzu* (Stanghellini et al., 2019). Cílem nozografie je pak sestavit klinickou diagnózu na základě této klasifikace. Pokud postavíme rovnítko mezi psychopatologií a nozologií, přirozeně nastane, že si odborník bude všimnat pouze symptomů, jež jsou relevantní z hlediska diagnostických klasifikačních systémů. Pakliže omezíme naše studium pouze na tyto relevantní symptomy, opomíjíme tím ostatní rozličné elementy subjektivního prožívání jedince. Naše porozumění člověku a jeho subjektivnímu světu je tímto limitováno, přičemž takto je rovněž zamezováno vzniku nového poznání v oblasti psychopatologie (Stanghellini et al., 2019).

V kapitole zaměřené na fenomenologii jako filozofický směr jsme již naznačili, že v tomto pojetí se fenomenologie pojímá odlišným způsobem ve srovnání s jejím užíváním v psychiatrii, potažmo i v psychopatologii. Průkopník ve fenomenologickém výkladu psychopatologie Karl Jaspers popsal svoje užití pojmu fenomenologie následovně (Jaspers, 1968): Fenomenologie je v tomto pojetí aplikována pouze na *pole individuální subjektivní zkušenosti*. Jaspers chápě tento pojem stejně jako Husserl ve smyslu „deskriptivní disciplíny“, tj. v souvislosti s fenomény, které se jeví ve vědomí. Dále Jaspers (1968, s. 55) udává, že fenomenologie je pro něj „čistě empirickou metodou bádání stojící na výpovědi pacientů“. V tomto případě se však objekt (tj. subjektivita pacienta) zcela liší od objektu v přírodních vědách, neboť je nepřístupný čistě smyslové zkušenosti, přičemž my máme přístup pouze k reprezentaci této subjektivity, které se nám dostává skrze pacienta. Součástí celého procesu pozorování jsou také logické principy – vytváření systematických kategorií. Na jedné straně je zde snaha o systematické uspořádání vzájemných vztahů mezi zkoumanými fenomény, vytváření logického řádu, na straně druhé věnuje fenomenologie pozornost také fenoménům, u nichž principy logiky nefungují – vágnímu, neočekávanému a ojedinelému.

Fenomenologický výklad psychopatologie staví subjektivitu na první místo. Zkoumá se struktura subjektivní zkušenosti – strukturou se míní *forma* zkušenosti. Forma určuje strukturu zkušenosti, přičemž každá forma má svůj konkrétní *obsah*. V rámci jedné formy lze objevit více obsahů a dochází také k proměnám obsahu v čase. Kupříkladu rozlišujeme strukturu zkušenosti halucinace (formu) od jejího obsahu, kterým může být např. hrozivý muž či bájná krajina. Rozdělení na formu a obsah je centrálním tématem fenomenologického výkladu psychopatologie. Forma je manifestací určitého módu zkušenosti, v jejímž rámci nám jsou posléze prezentovány obsahy subjektivní zkušenosti (Jaspers, 1968). Stern (2021) ve své disertační práci uvádí, jak Jaspers (1910; in

Stern, 2021) odkrývá především kvalitativní aspekt fenoménů. Pokud vezmeme v potaz fenomén bludu, Jasperse nezajímá ani tak blud z hlediska objektivního, tj. do jaké míry halucinace pacienta koresponduje s tím, co se obecně považuje za objektivní skutečnost. Středem zájmu Jasperse je blud z hlediska jeho kvalitativního aspektu, čímž myslí např. strukturu vnímání bludu. Jaspers ve svém výzkumu zdůrazňuje bludnou atmosféru nebo změny osobnosti v souvislosti s fenoménem bludu. Základní obecná psychiatrická definice bludu souvisí s posuzováním pravdivosti či nepravdivosti přesvědčení pacienta z perspektivy pozorovatele, nicméně jak zmiňuje Stern (2021), Jaspers se domnívá, že obsah bludného přesvědčení může naprosto korespondovat s objektivní skutečností, avšak to, co určuje bludnou povahu fenoménu, je jeho kvalitativní povaha – např. prožitky bludné atmosféry nebo intenzita prožívání události. Perspektiva třetí osoby, která hodnotí obsah bludu *pouze* dle kritérií pravdivosti na základě objektivní skutečnosti, se zdá být nedostačující.

Co se týče obsahů, ty jsou ryze individuální záležitostí a napomáhají k odkrývání vzájemných smysluplných vztahů mezi psychickými fenomény (Stanghellini, 2010, in Stanghellini & Aragona, 2016).

Mullen (2007) fenomenologickou psychopatologii popisuje jako projekt, který se systematicky zabývá studiem subjektivní zkušenosti a chováním člověka, aniž by primárně vycházel z teorií a dalších předpokladů. Podle něj jedno z pojetí fenomenologického přístupu k psychopatologii může vypadat jako způsob *popisu subjektivního prožívání*²⁴ a chování pacientů. V tomto popisu je hlavní snahou přistupovat jak k výpovědi jedince ohledně jeho subjektivní zkušenosti, tak k našemu pozorování člověka, a to bez našich předpokladů o tom, co je a není významné. Základem je především naše *porozumění člověku*. Dále je možno k subjektivní zkušenosti jedince přistupovat způsobem, že naší snahou bude odvodit jakýsi základní *smysl*, tj. *esenci* či podstatu této zkušenosti. Tento přístup, který ve své praxi začal aplikovat psychiatr Eugène Minkowski, se nazývá strukturální analýza²⁵. V rámci strukturální analýzy se psychopatolog dopátrává jakési základní disturbance, ze které je možno odvodit ostatní abnormality pacientovy subjektivní zkušenosti. Za třetí pojetí fenomenologického výkladu psychopatologie lze považovat uchopení subjektivní zkušenosti člověka skrze *analýzu jejich kategorií*²⁶, jako je např. čas, prostor či tělesnost. Tento přístup rozvinul Ellenberger, který se inspiroval existenciálou Heideggera (Mullen, 2007).

²⁴ Toto lze přirovnat k tzv. deskriptivní metodě, která bude nastíněna v následující podkapitole pojednávající o metodách fenomenologického výkladu psychopatologie (13.4 Metody).

²⁵ Strukturální analýzou se budeme blíže zabývat v následující podkapitole pojednávající o metodách fenomenologického výkladu psychopatologie (13.4 Metody).

²⁶ Analýzou kategorií jakožto jednou z metod fenomenologické psychopatologie se rovněž budeme zabývat v následující podkapitole týkající se metod (13.4 Metody).

Namísto toho, abychom se snažili skutečnost zachytit takovou, jaká by měla být v rámci zažitých psychiatrických konceptů, se usiluje o to jít po vzoru Husserla a jeho známého tvrzení „k věcem samotným“ a začít skutečnost ve vztahu s pacientem uchopovat tak, jak se nám ukazuje. Fenomenologický výklad psychopatologie může být svou povahou pro odborníka velmi osvobozující, neboť vytváří prostor pro subjektivní zkušenost, přičemž násilně nevnučuje veškeré formy psychiatrické klasifikace či způsoby vyšetření, které v konečném důsledku redukuje samotný subjekt. Tak jako tak tento přístup především dovoluje zaujmout postoj opravdové zvědavosti a údivu při konfrontaci se subjektivní zkušeností pacientů (Mullen, 2007).

13.4 Metody

Základem je neopomenout popis metod fenomenologické psychopatologie. Právě metoda je to, v čem se fenomenologie tak diametrálně odlišuje od tradiční empirie a jejího způsobu zkoumání, přičemž to je důvod, proč je nutné tomuto tématu věnovat náležitou pozornost. Toto bude cílem této podkapitoly, avšak je nutno zdůraznit, že o této problematice v rámci psychopatologie se stále vedou debaty a v používání metod nepanuje jednoznačná shoda (Stanghellini et al., 2019). Nicméně v problematice se lze dopátrat hlavních styčných bodů, které v této podkapitole budou zmíněny.

Jako hlavní cíl fenomenologické psychopatologie lze uvést *zkoumání subjektivních stavů vědomí pacienta*. Postup, který vede k tomuto cíli, Ellenberger (1958) rozděluje do tří kroků:

1. Deskriptivní metoda.
2. Strukturální analýza (hledání „jádrového faktoru“).
3. Analýza kategorií.

Deskriptivní metoda se spoléhá na popis subjektivních prožitků ze strany pacienta. V základu fenomenologické metody v psychologii se naše pozornost upírá na lidské vědomí, konkrétně na subjektivitu druhého člověka. Jaspers (1968) píše, že v této první fázi usilujeme o to dozvědět se, co se s pacientem děje, čím si prochází a jak se cítí. Je nutné se oprostit od teoretických konstruktů, interpretací a našeho hodnocení, což odpovídá *pozici epoché*. Naudin et al. (1999) ozřejmují, že uzávorkování psychiatra či psychologa by se mělo týkat především postulátu nevědomí, rozličných filozofických prekonceptů nebo tzv. „cerebrální mytologie“. Autorka k tomuto dodává, že je také nutné naučit se oprostit od veškerých psychiatrických kategorií. K pozici epoché se přibližujeme, když se v našem zkoumání zaměříme jen na to, co je bezprostředně dané, a uzávorkujeme veškeré poznání, které pochází z jiných zdrojů (Giorgi, Giorgi, & Morley, 2017). V nejobecnějším slova smyslu se v rámci psychologie uplatňuje tzv. *vědecká redukce*, která není tak komplexní a usilující o zcela čisté nazírání jako Husserlova transcendentální redukce uplatňovaná v rámci filozofie. Tato vědecká redukce má

ještě do určité míry vazbu na empirickou skutečnost, což transcendentální redukce dle Husserla nemá (Husserl, 1977, in Giorgi, Giorgi, & Morley, 2017). Giorgi, Giorgiová a Morley (2017) odlišují fenomenologickou metodu v psychologii od fenomenologické metody v rámci filozofie. Oproti filozofii se na poli psychologie zabýváme deskripcemi, které pocházejí od jiného zdroje než od výzkumníka. Fenomenologická metoda v tomto duchu je uzpůsobená empirickému kontextu psychologie. Nutno dodat, že spoléhání se na výpovědi osob z pohledu první osoby je však zároveň velkou výzvou fenomenologické metody. Dále Giorgi, Giorgiová a Morley (2017) poznamenávají, že filozofická fenomenologie směřuje ve svém nazírání k univerzálním esencím, kdežto fenomenologie v psychologii se v žádném případě neorientuje na univerzálnost, ale spíše na „typičnost“. Proto fenomenologická redukce v psychologii ještě zdaleka nedosahuje takových rozměrů, jak to původně zamýšlel Husserl při aplikaci transcendentální redukce. Na poli psychologie se však neoprošťujeme od psychologické perspektivy. Stejně jako bychom zaujímalí matematickou perspektivu, pokud by bylo v našem zájmu fenomenologicky zkoumat matematické symboly. Zaujímat psychologickou perspektivu znamená pohlížet na žitou zkušenost osob jako na manifestaci smyslu a hodnot konkrétního jedince (Giorgi, Giorgi, & Morley, 2017).

V našem zájmu by mělo být prosté setkání s člověkem, kterému chceme porozumět, přičemž následně chceme popsat jeho zkušenost. Zde bychom mohli doplnit, že s tímto souvisí důležitá kvalita psychologa/psychiatra – tj. umění setkání s člověkem. To všechno vyžaduje *postoj otevřenosti*, charakteristický pro fenomenologa. Jak Jaspers (1968) zdůrazňuje, takový postoj není pro člověka samozřejmostí a je potřeba se ho trpělivě a vytrvale učit. Podle Steinbocka (2019) je postoj otevřenosti fenomenologickou metodou, která jedinci umožňuje být fenoménem zasazen. Dále Jaspers (1968) píše, že ve snaze o fenomenologický přístup k jednotlivci nezáleží ani tak na naší zkušenosti co do počtu vyšetřených pacientů, jako spíše na naší schopnosti „ponořit se do hloubky“ u konkrétního pacienta. V této fázi posléze zkoumáme všechny psychické fenomény, které se v procesu výpovědi pacienta o jeho subjektivní zkušenosti „vynoří“ – můžou to být např. halucinace, emoční stavy, motivace apod.

Jak se může k *pozici epoché* neboli fenomenologické redukci, která následně vede k empatickému porozumění, psychiatr dopracovat, osvětlují ve svém textu Naudin a kolektiv (1999), přičemž následně si uvedeme názorný příklad toho, jak tento proces může dle těchto autorů v praxi vypadat. Představme si pacienty, kteří trpí sluchovými halucinacemi. První pacient slyší jakýsi hlas z vnějšku, který mu přikazuje, aby se zabil. Druhý pacient se poddal rozkazům mimozemšťana obývajícího jeho uši. Oba tito pacienti tvrdí, že prožívají zkušenost hlasů, kterou kromě nich samotných nikdo jiný neslyší. Psychiatr/psycholog v kontaktu s těmito pacienty bude přistupovat s otevřeností bez zpochybňování jejich výroků a s velkou pravděpodobností bude usilovat o empatické porozumění. Je však možné, že v rámci svého přirozené-

ho postoje nebude schopen nalézt zkušenost zcela totožnou se zkušeností pacientů. Psychiatr/psycholog se ve snaze o porozumění bude orientovat skrze svou tělesnost jakožto základní referenční bod. Například při představě hlasů pacientů jim bude propůjčen jeho vlastní hlas s konkrétními fonologickými charakteristikami. Avšak pacienti prožívají svou zkušenost jako naprostou cizost takového hlasu, přičemž jakékoliv propojení s jejich vlastní přirozenou tělesností v tomto případě chybí. Když psychiatr/psycholog naslouchá obtížím pacientů, srovnává je s analogiemi dostupnými v jeho vlastní každodenní zkušenosti. V případě těchto sluchových halucinací však psychiatr/psycholog dospěje k uvědomění, že zkušenost pacienta se jaksi vymyká jeho vlastní zkušenosti, která by byla ukotvena v těle a jasně lokalizovaná v prostoru. To je důležitý krok v práci psychiatra/psychologa, který ve variaci abstrakcí došel k vyloučení nepodstatných aspektů zkušenosti pacienta, tj. k vyloučení tělesnosti a prostorovosti v tom smyslu, jak je on sám zná. Tento proces nebo metoda se podobá *eidetické redukci* dle Husserlova pojetí. V další fázi procesu odborník ve své zkušenosti narazí na tzv. přechodné fenomény, jež se přibližují fenoménu pacienta, který si přeje popsat. Kupříkladu ve vědomí se mu vynoří jeho vlastní zkušenost „hlasu svědomí“ nebo hypnagogických halucinací. Nicméně psychiatr/psycholog se v tomto bodě stále ještě nedobral esenciální struktury fenoménu pacienta, které se dotkne až ve chvíli, kdy rezignuje na veškeré vazby se svou vlastní každodenní zkušeností v rámci přirozeného postoje. Přesně to je moment, kdy psychiatr/psycholog začne ke zkušenosti pacienta přistupovat s uzávorkováním/abstrakcí aspektů své vlastní zkušenosti ve snaze rekonstruovat pacientovu zkušenost a zpřítomnit ji ve svém vlastním vědomí – tento akt není nic jiného než *empatické porozumění* pacientově zkušenosti, které bude popsáno v dalších částech textu. Naudin a kolektiv (1999) dále popisují pokračování práce psychiatra/psychiatra. Ten posléze dospívá k porozumění, že oproti jeho vlastní zkušenosti hlasů, které vycházejí z konkrétního zdroje, jež je možno lokalizovat, ve zkušenosti pacienta nevycházejí hlasy z lokalizovatelného vnějšího zdroje, od něhož by potažmo bylo možno se také distancovat. Situace pacienta, jehož ucho obývá mimozemšťan, znázorňuje zkušenost, z níž nelze za žádných okolností uniknout a která neposkytuje žádnou možnost odstupu od iritujícího stimulu. Zkušenost hlasů pacienta je pak variantem těch situací, kdy prožíváme neschopnost psychického nebo fyzického odstupu od iritujícího stimulu.

Výše jsme naznačili, že proces fenomenologické deskripce v psychopatologii v sobě zahrnuje množství rozličných typů aktů v subjektivní zkušenosti. S pozicí epoché se vážou další akty, např. uzávorkování, abstrakce, empatické porozumění nebo také eidetické redukce.

Deskriptivní metoda nám poskytuje materiál, přičemž je potřeba s tímto materiálem dále pracovat ve smyslu hledání spojitostí a vzájemných vztahů mezi psychickými fenomény – tuto metodu nazýváme *strukturální analýzou*. Zde je důležité zdůraznit,

že tato metoda se řídí principem jednoty psychických stavů každého jedince, tj. všechny psychické fenomény jedince jsou propojeny do smysluplných vztahů a vytvářejí jednotný celek neboli gestalt. Gestalt není nikdy pouhou sumou jeho jednotlivých částí. Ve strukturální analýze si všímáme propojení mezi jednotlivými fenomény a snažíme se najít „strukturu“, gestalt nebo jakýsi *jádrový faktor*, který tvoří hlavní linii v subjektivním prožívání pacienta a činí vzájemné vztahy mezi jednotlivými psychickými fenomény srozumitelnými. Např. Eugène Minkowski se v rámci své strukturální analýzy snažil definovat určitou základní disturbanci (*trouble générateur*), ze které je pak možno dedukcí odvodit obsahy vědomí a symptomy pacienta. Když tedy zkoumal melancholického pacienta, bylo dle jeho názoru takovou základní disturbancí prožívání času, který již není prožíván jako hnací síla pro život. Čas v subjektivním prostoru jedince plyne jakoby „pozpátku“, což lze popsat analogií řeky, na které se postaví bariéra a jejíž přirozený tok je tímto narušen. V konečném důsledku je veškerá pozornost takového melancholického jedince zaměřena na minulost, přičemž budoucnost je „zablokovaná“ a přítomnost stagnuje. Z této základní disturbance lze posléze odvodit i další symptomy (Ellenberger, 1958).

Podle Stanghelliniho a Aragony (2016) psychické symptomy u pacienta nejsou jakási arbitrárně se vyskytující narušení, nýbrž jsou manifestací určité implicitní změny „jádra“ fundamentálních struktur pacientovy subjektivity. Právě toto fundamentální „jádro“ „prosakuje“ skrze jednotlivé symptomy a díky němu je syndrom specifický a charakteristický svým gestalem, který bývá označován jako *fenomenologická esence* (anglicky *phenomenological essence*).

Fenomenologický přístup v psychopatologii nezavrhne psychologický rámec ve vztahu v psychopatologii, který rozlišuje koncepty jako např. intelekt, pozornost, vůle, afektivita apod. Nicméně fenomenologický výklad psychopatologie se při zkoumání subjektivního prožívání jedince zabývá také odlišnými kategoriemi, které jsou odvozeny především z existenciálů a dalších kategorií či témat vycházejících z fenomenologického uvažování. Tuto metodu nazýváme *analýzou kategorií*. V rámci této metody se usiluje o rekonstrukci subjektivní zkušenosti pacienta na základě toho, jak prožívá kategorie jako např. čas, prostor, kauzalitu. Některé tyto kategorie budou podrobněji popsány v souvislosti se schizofrenií v následující kapitole této práce (Ellenberger, 1958).

Je nasnadě, že psychické fenomény pacientů nelze pozorovat přímo. Proto je nutné položit si otázku, jak je možné zachytit, popsat, diferencovat a pojmenovávat psychické fenomény. Stanghellini a Aragona (2016) uvádějí jako hlavní metodu fenomenologického výkladu psychopatologie *empatické porozumění*. Při podrobnějším zkoumání jsme došli k závěru, že tato metoda je součástí všech tří výše zmíněných metodických postupů. Stanghellini a Aragona (2016) popisují empatické porozumění jako akt, při kterém zpřítomňujeme subjektivní prožitky pacienta v našem vědomí, přičemž do-

cháží k určité transpozici a následnému „znovuprožití“ toho, co prožívá náš pacient. Tento akt empatie v konečném důsledku umožňuje porozumět subjektivní a osobní zkušenosti pacienta a poskytuje nám materiál, se kterým je možno pracovat vědecky.

Jaspers (1968) rozlišuje empatické porozumění dvojího druhu: *statické porozumění* (anglicky *static understanding*) a *porozumění genezi* (anglicky *genetic understanding*). V rámci porozumění na statické úrovni jsme schopni rozpoznat a popsat různé psychické stavy a charakteristiky prožívání u pacienta. Pokud jde o tzv. porozumění genezi, zde usilujeme o zachycení „psýché v pohybu“, přičemž se zaměřujeme na vzájemnou propojenost psychických událostí a na způsob přechodu jednoho psychického stavu do druhého. Porozumění genezi nelze zaměňovat s hledáním kauzality, které je aplikováno v přírodních vědách. Psychické události na sebe navazují způsobem, kterému jako lidé skrze empatii přirozeně rozumíme. Obecně vzato se jedná o porozumění psychické reakci na určitou zkušenost. Je pro nás tedy samozřejmé rozumět skutečnosti, kdy se např. u člověka, kterému je ubližováno, objeví hněv a tento člověk zaujme obranný postoj, nebo když jedinec, kterému byl partner nevěrný, začne být vůči všem okolo nadměrně podezřívavý. Takovým způsobem se posléze můžeme pokusit porozumět genezi vášně, bludu, snu, abnormalitě v osobnosti nebo tomu, jak pacientovo sebezpojetí utváří jeho psychický vývoj (Jaspers, 1968).

Co se týče empatického porozumění, Stanghellini a Aragona (2016) zdůrazňují „problém vzdálenosti“. Ballerini (2003, in Stanghellini & Aragona, 2016) píše, že důležitá je schopnost psychopatologa modifikovat vzdálenost mezi ním a pacientem. Podle jeho názoru mezi psychopatologem a pacientem kontinuálně dochází ke změně interpersonální vzdálenosti, přičemž probíhá oscilace mezi extrémy – naprostou fúzí s pacientem, kdy se na něj psychopatolog naladí „existenciálně“, nebo objektivním neosobním přístupem k pacientovi.

Ohledně dalších charakteristik empatického porozumění Jaspers (1968) opakovaně zmiňuje, že jeho možnosti jsou omezené. Jednak se vyskytují omezení na straně psychopatologa, které se můžou týkat např. jeho dispozic (Jaspers, 1968), jednak není vždy možné empatické „znovuprožití“ zkušenosti pacienta (Stanghellini & Aragona, 2016). Nicméně Ballerini (2003, in Stanghellini & Aragona, 2016) předkládá, že limity empatického porozumění souvisí taktéž s konzistentností, hloubkou a trváním vztahu psychologa s klientem/pacientem. Není na škodu se u tohoto tvrzení pozastavit. Nabízí se zde otázka, do jaké míry je možno empatické porozumění uskutečňovat v rámci současného systému psychiatrické péče. Domníváme se, že v současném psychiatrickém systému může být přinejmenším problematické nastavit ideální podmínky pro konzistentnost, hloubku a trvání vztahu mezi pacientem a psychologem/psychiatrem. Např. vzhledem k současnému omezení kapacit psychiatrů může setkání s pacientem proběhnout zpravidla jednou za několik měsíců. Kapacity klinických psychologů v ambulancích jsou rovněž omezeny, kdy např. jedno krátké sezení (trvajících zpravidla

50 minut) za měsíc také neposkytuje dostatečný prostor pro vytvoření hlubokého vztahu mezi psychologem a pacientem.

Při detailnější analýze konceptu empatického porozumění však, jak uvádí Stanghellini (2013, in Stanghellini & Aragona, 2016), vyvstávají určitá problematická místa, která jsou epistemologického rázu. Tedy implicitní podmínkou empatického porozumění je: 1. mít přístup ke svým vlastním emocím a 2. nutnost rozeznat své vlastní emoce od emocí druhé osoby. Nabízí se první otázka, zda a do jaké míry máme jako lidé opravdu přístup ke svým vlastním emocím – zde je akcentován problém tzv. intracepce²⁷. V návaznosti na druhou implicitní podmínku je potřeba se tázat, jak si člověk může být jistý, že si pouze neprojikuje své vlastní emoce do druhé osoby. V tomto případě se dotýkáme problému empatie (Stanghellini, 2013, in Stanghellini & Aragona, 2016). Tyto složité otázky by si jistě zasloužily více prostoru, avšak není možno se jimi blíže zabývat, neboť by to přesahovalo rámec tohoto textu.

²⁷ Pojem intracepce (*intraception*) definuje např. Adorno a Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford a Aron (1969), podle nichž tento koncept v sobě zahrnuje tendenci jedince k introspektivním procesům, tj. ke schopnosti vhledu týkajícího se subjektivních záležitostí a také k imaginaci, kreativě nebo empatii.

14

FENOMENOLOGICKÝ VÝKLAD SCHIZOFRENIE

V této části monografie se dostáváme ke konkrétní problematice v rámci fenomenologického výkladu psychopatologie – tj. ke *schizofrenii*. Tato část je členěná do dvou podkapitol, což má své logické opodstatnění. Jak již bylo naznačeno v předchozích částech knihy, co se metod fenomenologického přístupu týče, lze hovořit o *analýze kategorií* a *strukturální analýze*. První kapitola je tedy koncipována jako analýza jednotlivých kategorií a budeme se v ní věnovat fenoménům subjektivní zkušenosti u schizofrenie z hlediska vybraných základních témat fenomenologického přístupu. Druhá kapitola se zaměřuje nejen na fenomény, ale především na pojetí schizofrenie jako celku a v jednotlivých kapitolách jsou uvedeni vybraní fenomenologicky orientovaní představitelé a jejich výklady schizofrenie. Druhá kapitola tedy odpovídá strukturální analýze, neboť každý z těchto představitelů v rámci své koncepce prezentuje svůj pohled na jádrový faktor schizofrenie. Závěrem je pro objasnění členění této kapitoly nutno zmínit, že se bude postupovat od jednotlivých částí (subjektivních fenoménů v rámci kategorií) k celku (jádrovému faktoru v pojetí vybraných představitelů).

14.1 Základní kategorie fenomenologického výkladu schizofrenie

V rámci fenomenologie se objevuje spousta kategorií (témat), kterými je možno se v rámci klinického bádání zabývat. V tomto textu se zaměříme na čtyři zásadní kategorie, kterými jsou: *čas*, *prostor*, *self* a *intersubjektivita*. Tyto kategorie jsou relevantní právě z hlediska schizofrenie. Tudíž v této kapitole bude přiblížena řada fenoménů, které se podle různých autorů vyskytují v rámci subjektivní zkušenosti schizofrenie, a čtenář tak bude moci do určité míry proniknout do složité schizofrenní zkušenosti. Rovněž je nutné zmínit, že v rámci fenomenologické psychopatologie je možné zabývat se mnoha jinými tématy v souvislosti se schizofrenní zkušeností, které však v této publikaci vynecháme.

14.1.1 Čas

Čas je základním tématem fenomenologie, přičemž aspekty času ve svém díle rozebírá jak Husserl, tak Heidegger. V rámci psychopatologie se kategorií času zabírali např. Karl Jaspers, Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger nebo Arthur Tatossian (Fuchs & Pallagrosi, 2018). V současnosti se tomuto tématu v souvislosti s psychopatologií věnuje pře-

devším Thomas Fuchs spolu s Maurem Pallagrosim. V této části kapitoly se budeme zabývat především současnými analýzami časovosti v rámci schizofrenie, které závěrem doplníme staršími analýzami.

Husserl podrobně analyzuje časovost (subjektivní zkušenost s časem) a zdůrazňuje její tři elementy – *retence*, *prezentace* a *protence*. Porozumět těmto elementům lze prostřednictvím příkladu s melodií. Pokud si tedy představíme melodii, jak jednotlivé tóny plynou v řadě za sebou, tato zkušenost nám ukazuje, že nevnímáme jednotlivé tóny v izolaci. Melodii vnímáme jako určitý celek v časové kontinuitě, přičemž jsme schopni si uchovat v mysli tóny, které jsme zrovna slyšeli, a zároveň očekáváme tóny, které teprve přijdou. Hudební dílo se nám nejeví jako od sebe nesouvisle oddělená řada tónů. Co se týče prezentace, to je jakási primární imprese v přítomném okamžiku, tj. tón, který slyšíme právě teď. V našem vědomí je však stále ještě uchována imprese předchozího okamžiku – *retence*. Nicméně v přítomnosti jsme rovněž naladěni na budoucnost, což v sobě obsahuje určité očekávání toho, co bude navazovat na proud minulosti a přítomnosti – to je nazváno *protencí*. Jinými slovy: *retence*, *prezentace* a *protence* znázorňují časovou kontinuitu (Fuchs & Pallagrosi, 2018).

Dalším aspektem času je *konotace*, přičemž ta je afektivně-konativního charakteru. Podle Fuchse (2019) se konotace svým významem blíží konceptům jako *drive*, usilování (anglicky *striving*), touha (anglicky *urge*) nebo emoce (anglicky *affection*). Slouží jako základ pro spontaneitu, afektivní směřování, pozornost a dosahování cílů. Konotace je stěžejní pro prožívání času a projevuje se ve změnách úrovně motivace, např. v manických nebo depresivních stavech. Během mánie se konotace „zesiluje“, na druhou stranu během depresivních stavů dochází k určitému „zpomalení“ této afektivně-konativní složky.

Výše zmíněné odstavce popisující retenci, prezentaci, protenci a konotaci charakterizují aspekty *implicitní časovosti* (Fuchs, 2019). Ta je podle Fuchse (2019) jakýmsi podtónem, který neustále probíhá, aniž bychom si tuto časovost uvědomovali. Implicitní zkušenost s časem zakoušíme např. během ponoření se do určité činnosti, což bychom rovněž mohli přirovnat ke stavu *flow*. Je třeba poznamenat, že implicitní časovost je nutně propojena s dimenzí tělesnosti. Fuchs (2019) propojuje trojitý horizont časového vědomí, neboli retenci, prezentaci a protenci, s konceptem Maurice Merleau-Pontyho, tzv. intencionálním obloukem. *Intencionální oblouk* označuje sjednocení momentů *retence*, *prezentace* a *protence* ve zkušenosti člověka, přičemž jeho narušení způsobuje neschopnost člověka konstituovat smysl prožitků ve vědomí a tímto se „vpravit do situace“ (Merleau-Ponty, 2013, s. 179).

Kromě implicitní časovosti je však Fuchsem (2013) také popsána *explicitní časovost*. Již ze samotného názvu vyplývá, že na rozdíl od implicitní časovosti si explicitní časovost uvědomujeme. Tato zkušenost explicitní časovosti vzniká, když nás jakási událost vytrhne z neuvědomované implicitní časovosti. To kupříkladu znamená, že

jsme „vyrušení“ jakousi náhlou událostí – zklamáním, studem, šokem z příliš hlasitého zvuku, ohromením, zlomem v důležitém vztahu či bolestivou ztrátou.

Jinými slovy, zkušenost explicitní časovosti zpravidla nastává skrze narušení implicitní časové kontinuity, čímž se vytváří jakási „trhlina“ v proudu naší existence a čas se tímto subjektivně rozděluje na segmenty *minulosti*, *přítomnosti* a *budoucnosti* (Fuchs, 2013). Můžeme si představit tyto prosté situace: 1. jdeme příliš pozdě na schůzku, 2. nemůžeme se dočkat letní dovolené nebo 3. rozjímáme nad vzpomínkami o dávných láskách. Na těchto příkladech je možné si povšimnout buďto trhliny mezi 1. plánem a jeho uskutečněním, 2. touhou a jejím naplněním nebo 3. přítomností a ztrátou (Fuchs, 2013, in Fuchs, 2019). Je rovněž potřeba od sebe odlišit případy, kdy se vytvoří trhlina mezi „přítomností a minulostí“, přičemž časovost prožíváme jako „už ne“, nebo „přítomností a budoucností“, když je časovost prožívána jako „ještě ne“ (Fuchs, 2019).

Dále Fuchs (2013, 2019) rozlišuje intersubjektivní časovost, která je charakterizována časovou synchronizací mezi individuálními a sociálními procesy. Míní se tímto také synchronizace časovosti jedince s druhým člověkem. Zatímco zkušenost implicitní časovosti je spojována se stavy synchronizace mezi individuálními a sociálními procesy, explicitní časovost se vyznačuje desynchronizací mezi těmito procesy. Dlouhodobá desynchronizace intersubjektivní časovosti je typická zejména pro psychopatologické stavy. Příkladem může být zkušenost zármutku, kdy se truchlící nedokáže oprostít od sdílené minulosti se zemřelým, přičemž čas na sociální rovině u druhých lidí stále plyne a beze změny pokračuje bez ohledu na tuto individuální zkušenost jedince (Fuchs, 2013). Tímto dochází k desynchronizaci intersubjektivní časovosti, která může ústít až do depresivních stavů.

Skrze optiku výše zmíněných aspektů subjektivní zkušenosti časové dimenze se lze zabývat zkušeností časovosti různých psychopatologických stavů, přičemž nás v této práci zajímá zkušenost schizofrenie. Fuchs a Pallagrosi (2018) zdůrazňují fenomén *fragmentace* u jedinců trpících schizofrenií. Konkrétněji je u těchto osob pozorována dezintegrace výše zmíněného intencionálního oblouku, který je zodpovědný za integraci procesů vnímání, myšlení a chování. Následkem jsou kupříkladu *poruchy myšlení* (např. myšlenkové zárazy), *pasivita* či fenomén „*vkládání myšlenek*“. Toto narušení sebe-koherence rovněž postihuje intersubjektivní časovost – dochází k její desynchronizaci.

Když dochází k *dezintegraci intencionálního oblouku* u osob se schizofrenií, je primárně postižena protence, tedy očekávání budoucnosti a naladění se na ni, což vytváří nepřirozené „trhliny“ v proudu vědomí, konkrétně týkající se zkušenosti implicitní časovosti. Výsledkem narušení protence jsou myšlenkové zárazy a obecně prožitek blokace myšlenek. Je-li fungování protence narušeno, je tímto blokován přirozený subjektivní tok vědomí a nově přicházející podněty z okolí na tento tok bezprostředně nenavazují. Takový jedinec bude tuto situaci pravděpodobně prožívat jako zahlce-

nost rozličnými podněty, které postrádají smysluplnou návaznost a kontinuitu – jako kdyby se vytratilo jakési přirozené pojítko psychických událostí, které je ve vědomí integruje do smysluplného celku. Intruze na sebe nenavazujících podnětů v subjektivitě jedince vyvolá zmatek projevující se rovněž v interpretaci vnějších událostí, což se dále může projevit jako *blud* (Fuchs & Pallagrosi, 2018).

Fuchs a Pallagrosi (2018) dále zdůrazňují, že s kontinuitou implicitní časovosti souvisí vnitřní sebeuvědomění. Pokud je syntéza zkušenosti časovosti narušena, pacient nejenže ztrácí pocit kontinuity toho, jak se mu okolní události jeví ve vědomí, ale je rovněž postižen *prožitek kontinuity vlastního self*. Integrita retence, prezentace a protence je pro tento prožitek vlastního self nezbytná.

V prvopočátcích choroby, tedy v premorbidním stadiu, kdy ještě nelze hovořit o narušení intencionálního oblouku, jsou pozorovatelné fenomény spíše subtilnějšího rázu. Jedinec „ztrácí důvěru“ v koherenci a identitu své zkušenosti. Na to pak navazují pocity odcizení a celkový pocit dezintegrace, přičemž jedinec na tyto pocity reaguje přílišnou snahou o sebekontrolu a hyperreflexí, což je ve své podstatě kompenzační reakce na vnitřní subjektivní zkušenost křehkosti jedince (Fuchs & Pallagrosi, 2018).

V rámci schizofrenie je taktéž nutné zmínit se o *intersubjektivní oblasti* a o tom, jak ji jedinec trpící tímto onemocněním prožívá. Dochází k narušení přirozené rezonance s druhými lidmi způsobené desynchronizací individuální a sociální časovosti. Jinými slovy, takový jedinec se nedokáže naladit na druhého člověka a na sociální sféru obecně. Důsledkem pak zpravidla bývá „autistické stažení se“, které slouží jako únik před mnohostí podnětů a složitými sociálními situacemi, které taková osoba nedokáže zpracovat. S desynchronizací intersubjektivní časovosti souvisí také koncept bludu. Člověk je oddělen od mezilidské, tj. intersubjektivní roviny, čímž je „uvězněn“ ve svém vlastním světě, který je nedotknutelný a velmi rigidní. *Blud* ve své podstatě umožňuje jedinci integrovat nesrozumitelné izolované fragmenty přicházející z okolí. *Blud* posléze dává vzniknout relativně koherentnímu rámci pro všechny tyto podněty, čímž jedinec konečně prožívá svět jako srozumitelný (Fuchs & Pallagrosi, 2018).

Lze tedy stručně shrnout, že z fenomenologického hlediska časovosti podle Fuchse a Pallagrosiho lze zkušenosti schizofrenie rozumět jako určité dezintegraci intencionálního oblouku, která ústí v poruchy implicitní časovosti. To se projevuje především v narušené protenci, kdy osoba trpící schizofrenií není schopná se naladit na budoucnost a celkově integrovat nově přicházející podněty z okolí do smysluplného celku v rámci svého vědomí. Konkrétním projevem tak mohou být například poruchy myšlení ve formě zárazů nebo bludy. Důležitým fenoménem je rovněž ztráta prožitku kontinuity vlastního self, který u duševně zdravých osobností existuje jako stabilní integrita v současnosti propojující vlastní minulé Já s anticipovaným Já v budoucnu. Intersubjektivní časovost je taktéž desynchronizována a osoba trpící schizofrenií zkušeností pak není schopná naladit se na druhé lidi a na sociální rovinu obecně. Pro

takového člověka tak může být náročné vpravit se do sociálních situací a porozumět jejich smyslu.

Fuchs se časovostí zabývá do hloubky, přičemž je možno si povšimnout, že ve svých úvahách rozvíjel myšlenky o poruchách subjektivní zkušenosti s časem ve smyslu jádrového faktoru schizofrenie. Jde o jakousi esenci schizofrenního onemocnění, kterou např. Minkowski nazývá *trouble générateur*. Fuchsovo pojetí schizofrenní zkušenosti však lze propojit s myšlenkami Binswanger (1968, 1965; in Naudin et al., 1999), který blud rovněž vysvětluje z pohledu Husserlovy fenomenologie. Do popředí staví téma intencionality, přičemž její porucha má základní vliv na to, zda se ve zkušenosti jedince okolní svět vyjevuje formou konstitutivního stylu, který je tomuto světu vlastní (Husserl, 1957, in Naudin et al., 1999). Zkušenost jedince s bludy už není orientována na logiku faktů světa, tj. logiku toho, co se bezprostředně ukazuje (Naudin et al., 1999).

Nyní se přesuneme k Jaspersovi a fenoménům týkajícím se časovosti, kterých si všímal u pacientů se zkušeností schizofrenie. Je to ovšem ryze deskriptivní popis abnormálních fenoménů, které Jaspers u pacientů pozoroval. Jaspers (1968) ve svém díle *Allgemeine Psychopathologie* (*Obecná psychopatologie*) uvádí základní charakteristiky standardního prožívání času. Zkušenost vědomí časovosti zahrnuje především *bazální uvědomění stálosti naší existence*, bez kterého není možno si uvědomovat proud času. Uvědomování si proudu času je ve své podstatě tzv. *zkušenost základní kontinuity*, kterou Minkowski nazývá *temps vécu*. Dalším aspektem časové zkušenosti je určité *směřování*, které nás orientuje směrem do budoucna. Výchozím bodem pro směřování je uvědomování si přítomnosti, která je mostem klenoucím se mezi minulostí a budoucností. Pro zajímavost, Jaspers (1968) se taktéž zmiňuje o zkušenosti s časem, kterou lze přeložit jako *bezčasy*, kdy se člověk dostává do kontaktu s Bytím. Subjektivní zkušenost bezčasy je součástí transcendentních stavů.

U osob s psychózou se projevuje např. prožívání *diskontinuity času* (Jaspers, 1968). Příkladem je podle Jasperse (1968) výpověď pacienta, který vnímá, že v přechodech z jednoho momentu do druhého „padá z nebe“, čas se jeví jako „prázdný“ a uvědomění si proudění času je ztraceno. Typický pro tento fenomén je případ Boumanova pacienta, který během přemístění z jedné instituce do jiné cítil, že byl násilně „transplantován“ z jednoho místa na druhé, jako by oba tyto momenty stály vedle sebe, odtrženy, bez jakéhokoliv propojení.

Jako samotný abnormální fenomén u osob se schizofrenií uvádí Jaspers (1968) zkušenost, kdy je čas prožíván jako *nehybný, splývající v jedno* či *zastavený*. Tito jedinci sdělují, že dochází k určité transformaci jejich zkušenosti časovosti ve formě přechodných intenzivních atak. Ze subjektivního hlediska na jedince tyto zkušenosti zpravidla působí podivně či až nadpřirozeně. V rámci této zkušenosti je popisován *kolaps konceptu času*.

Pro jedince už takřka neexistuje zkušenost budoucnosti či přítomnosti, příkladem je tato výpověď ženy: „Přítomnost již není, jsou pouze zpětné stopy do minulosti; budoucnost ustupuje – minulost je vyložene intrusivní, celá mě obklopuje, vtahuje mě zpátky.“ (Jaspers, 1968, s. 86).

Další žena trpící schizofrenií popisuje bezútěšnou zkušenost, kterou lze popsat jako jakési *prázdné bezčasí*. Stejně jako u ženy zmíněné výše vše směřuje spíše do minulosti. Tato žena ustrnula v rigiditě. Zatímco zbytek světa se nachází v dynamickém proudu života, toto dění probíhá naprosto mimo ni:

„Život je jako prázdný běžící pás. Sice běží, ale je pořád stejný. Netušila jsem, že smrt vypadá takto... Žiju ve věčnosti... mimo ni se vše pohybuje normálně... listí padá, ostatní procházejí oddělením, ale pro mě čas neplyne... Když ostatní pobíhají v zahradě a listí poletuje ve větru, moc si přeji, abych byla schopná běžet také a aby čas konečně začal proudit, ale já jsem tady uvězněná. Čas je nehybný... Člověk osciluje mezi minulostí a budoucností... je to nudné, ta nekonečnost času. Bylo by tak skvělé začít znovu od samého začátku a naladit se na ten správný čas, ale já nemůžu... vtahuje mě to zpět, ale kam? Tam, odkud to pochází, tam, kde to bylo předtím... jde to do minulosti – v tom spočívá jeho nepolapitelnost... Čas se slévá do minulosti... stěny, které stály tak pevně na svých základech, se zhroutily. Víím, kde se nacházím? Ale ano, avšak čas zde není, proto je neuchopitelný... Jak je možné jej zachytit? Čas se zhroutil.“ (Jaspers, 1968, s. 87)

V dalším případě je možno vnímat vnitřní otřes, kdy dojde ke *kolapsu konceptu času*. Podle následující výpovědi si jedinec prožil jak naprosté *oddělení od minulosti*, tak *splynutí všech časových rovin* do jedné. Vnitřní zkušenost jedince se tak stává na prostým chaosem, kde chybí srozumitelná vodítka pro život:

„Byl jsem odříznutý od své minulosti, jako by se nikdy nestala a nebyla plná těch všech stínů... Jako by život začal až teď... Následně se minulost otočila a vše se smíchalo dohromady a nic už nebylo srozumitelné; najednou se vše otřásl a spadlo jako křehká dřevěná chatrč... Nebo bych to přirovnal k obrazu s dobrou perspektivou, z něhož se rázem stalo dvou dimenzionální dílo, čímž se ‚scvrklo‘.“ (Jaspers, 1968, s. 87)

14.1.2 Prostor

Prostor a čas spolu nezbytně souvisí. Jaspers (1968) se zamýšlí, že všechny objekty ve světě se v subjektivní zkušenosti nabízí skrze kategorie prostoru a času. Tyto kategorie jsou univerzální a nelze je v subjektivním prožívání jaksi transcendovat. Je však nutné poznamenat, že čas a prostor nejsou prožívány samy o sobě, nýbrž vždy v sou-

vislosti s nějakým objektem. Časová a prostorová dimenze jsou přítomny jak v abnormální, tak v normální subjektivní zkušenosti, přičemž dochází pouze k modifikaci jejich formy, tedy způsobu, jakým jsou prožívány. Čas a prostor jsou v subjektivní zkušenosti uskutečňovány skrze jejich obsah.

Na úvahy Husserla a Heideggera ohledně subjektivní zkušenosti s prostorem navazují Erwin Straus, Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski, Maurice Merleau-Ponty a Karl Jaspers. Henri Ellenberger (1958) aplikuje úvahy některých těchto fenomenologů do klinické praxe. Co se týče současných autorů zabývajících se tímto tématem, v tomto textu budou zmíněni například Annelise Norlyk, Bente Martinsen a Karin Dahlberg (2013) nebo Juhl Krueger a Amanda Taylor Aikenová (2016).

Dle Merleau-Pontyho (2005, in Norlyk, Martinsen, & Dahlberg, 2013) je *prostorovost* (subjektivní zkušenost prostoru) existenciálním tématem, který odkazuje na konkrétní svět, ve kterém se specifická lidská bytost pohybuje. Zkušenost prostoru je základním aspektem subjektivní zkušenosti, přesto však málokdy probíhá reflexe týkající se našeho vnitřního vztahu k prostoru. Avšak způsob, jakým se člověk vztahuje k prostoru a jak daný prostor prožívá, do značné míry ovlivňuje naše well-being (Norlyk, Martinsen, & Dahlberg, 2013). Norlyk, Martinsen a Dahlberg (2013) ve své studii poukázali na to, jak je důležité nepodceňovat při léčbě pacientů prostor, ve kterém probíhá léčba jedince, a zároveň je u pacientů nutné podporovat prožitek „domova“ v prostoru, kde se léčba odehrává.

Co se týče fenomenologického hlediska, v klinické praxi je nejprve potřeba prozkoumat pacientův nejzjevnější *postoj k prostoru*. Když si fenomenolog všimá postoje u druhého člověka, zjistí, že existuje nespočet možných způsobů vztahování se k němu. Někdo usiluje o dobytí či prozkoumání prostoru, někdo zase o péči o prostor či jeho obranu. Další člověk se jej může snažit organizovat či zužitkovat. Lze si též představit, že si jedinec svůj prostor vymezuje nebo jej měří. Během svého života jsme již jistě potkali člověka, který se v prostoru „roztahuje“, nebo naopak svůj prostor omezuje a vystačí si se stísněným prostorem. Rovněž si můžeme všimnout, že někdo je ve svém životním prostoru zakořeněný, někdo naopak vykořeněný a životem se spíše „jen tak toulá“. Můžeme pozorovat, že někteří jedinci se rozhodnou pro útěk buďto ze svého objektivního prostoru např. skrze emigraci či fugu, nebo utíkají ze svého psychického prostoru např. skrze fantazie (Ellenberger, 1958). Toto je spíše základní pohled na problematiku prostorovosti, nyní však nastíníme některé základní modality subjektivní zkušenosti prostoru.

Binswanger (1955, in Ellenberger, 1958) se zabývá tzv. *atmosférou prostoru* (anglicky *attuned space*), což je podle něj emoční „zabarvení“ či intenzita emočního „podtónu“ prostoru. Změny atmosféry prostoru a její důsledky pro subjektivní zkušenost lze přiblížit na příkladu s prožitkem lásky. V lásce je vzdálenost mezi námi a milovanou osobou transcendována, přičemž my prožíváme, jako by milovaná osoba byla blízko, přes-

tože objektivně je daleko. Láska tedy subjektivně ruší prostorovou oddělenost. Pokud se vezme v potaz radost, ta „rozšiřuje“ prostorovou zkušenost a objekty v prostoru se posléze zdají jaksi zřetelnější. Naopak během zármutku se prostor zužuje a v rámci zoufalství dochází k naprostému vyprázdnění subjektivního prostoru (Ellenberger, 1958).

Co se týče schizofrenní zkušenosti, Binswanger uvažuje o tom, že u osob se schizofrenií dochází k *deterioraci atmosféry prostoru* v tom smyslu, že prostor u schizofreniků *ztrácí svou konzistenci*, přičemž průběh může být buďto progresivní, nebo náhlý a dramatický. U dramatického průběhu se můžou objevit prožitky konce světa či apokalypsy (německy *Weltuntergangsgefühl*) (Ellenberger, 1958).

S atmosférou prostoru souvisí taktéž pojetí Minkowského, který diferencuje mezi *světłym prostorem a tmavým prostorem*²⁸ (Minkowski, 1970; Ellenberger, 1958). Ve světłym prostoru se člověk zpřístupňuje ostatním lidem, je jim otevřen tak, jako oni jsou otevřeni jemu. Situuje-li se jedinec v tomto subjektivním prostoru, připodobňuje se alespoň v určitých aspektech svého bytí druhým a zároveň s nimi vytváří vztah (Minkowski, 1970, in Sato, 2013). Ve své podstatě je to jakýsi sdílený prostor s ostatními lidmi. Ve světle se vyostřuje jak „Já“ jedince, tak také „Ty“, na základě čehož pak vzniká „My“. Jako fundamentální charakteristika světlého prostoru se uvádí tzv. *prožívaná vzdálenost* (francouzsky *distance vécue*) mezi jedinci, která je subjektivně pociťována jako volný prostor umožňující vznik dynamiky života (Ellenberger, 1958). Světlý prostor je spojován především se zrakovými smyslovými prožitky, avšak tmavý prostor je Minkowským asociován s prožitky taktilního typu. Jak Minkowski (1970, in Sato, 2013) popisuje, tmavý prostor se nás „dotýká“, „obklopuje“ nás, „objímá“ či dokonce námi „prostupuje“ a „proniká“. Je třeba poznamenat, že právě ego, které je světłym prostorem nedotknutelné, je temným prostorem prostupováno, přičemž v tomto prostoru dochází často k jeho oslabení. Při pohybu ve světłym prostoru si jedinec uvědomuje sám sebe, avšak v temném prostoru toto uvědomění neprobíhá (Minkowski, 1970, in Sato, 2013). Temný prostor je prožíván nezřetelně a v mlze, přičemž jej nelze definovat jako pouhý nedostatek světla. Fenomenologicky vzato je temnota černá, hutná a ponurá substance. V tomto prostoru se vytrácí již výše zmíněná prožívaná vzdálenost, čímž mizí i dynamika života a posléze se celkově zužuje životní prostor jedince. Temný prostor zamezuje otevřenosti vůči ostatním lidem a spíše jej od druhých izoluje (Ellenberger, 1958). Nicméně temný prostor se rovněž vyznačuje hloubkou, vnitřním bohatstvím a tajemstvím (Sato, 2013).

Situovanost výhradně v temném prostoru dle Minkowského vytváří podhoubí pro vznik perzekučního bludu a paranoidních halucinací. Ve světłym prostoru člověk pro-

²⁸ Okrajově lze rovněž nastínit třetí typ prostoru, tzv. osvětlený prostor (anglicky *luminous space*), který se objevuje v rámci mystických nebo extatických zkušeností. Jedinec s touto zkušeností pociťuje zaslepenost zářícím světlem. Zmínky o mystických zkušenostech v souvislosti s osvětleným prostorem lze nalézt např. v Písmu, literatuře středověkých židovských mystiků nebo v díle Giuda Hubera (Ellenberger, 1958).

žívá určitou životní lehkost a úzkou propojenost s fenomény jako prožívaná vzdálenost a životní dynamika (Ellenberger, 1958). Neprostupnost temného prostoru, jeho nezřetelnost, nejasnost, ponurost a tíha, pronikání temnoty skrze ego a izolace od ostatních – to vše jsou atributy, které implikují vznik *bludné atmosféry, perzekučního bludu* a posléze *paranoidních halucinací*.

Významný je Minkowského fenomén u osob se schizofrenní zkušeností, který se označuje jako *morbidní geometrismus (morbid geometrism)*, kdy se projevuje intruze teoretického matematického prožívání prostoru do subjektivní zkušenosti jedince, přičemž takový člověk je typický svou přehnanou zálibou v hypersymetrii (Ellenberger, 1958).

Skrze optiku subjektivní zkušenosti prostoru lze porozumět případu jedince s psychózou, který se domnívá, že je sledován neviditelným pozorovatelem, a zároveň slyší hlasy z jakéhosi vzdáleného prostoru. Nutno poznamenat, že takový jedinec si může být vědom, že se tyto jevy vymykají objektivním zákonům reality. Pro pochopení si lze představit, že místo ve třidimenzionálním modelu prostoru se tento člověk pohybuje v prostoru, jenž je obohacen o jednu dimenzi navíc, tedy ve *čtyřdimenzionálním modelu prostoru* (Ellenberger, 1958).

Současné úvahy o prostorovosti v určitých bodech připomínají koncept Minkowského o světlém prostoru jako subjektivním místě, na jehož základě jsme schopni pohybovat se v sociálním světě. Johl Krueger a Amanda Tailor Aikenová (2016) uvádějí, že se u osob se schizofrenií objevuje *fragmentace sociálního prostoru*, která zamezuje prožívat sebe, druhé a objekty propojené v určitém kontextu. Je narušeno vnímání prostoru jako něčeho, co sdílíme s druhými lidmi. Člověk také neprožívá prostor jako něco, co se jej osobně týká, tj. prostor už pro takového jedince není relevantní. V konečném důsledku je prostor *geometrized* a je nahlížen pouze z hlediska jeho teoretických kvalit (Krueger & Aiken, 2016). U fragmentace sociálního prostoru již není možné prožívat subjektivní smysluplnost, která z prostoru vytváří nám blízké místo, které potenciálně skýtá nespočet životních možností. Geometrizatione prostoru nám může asociovat jakýsi „prostor bez duše“.

Právě skrze fenomén fragmentace sociálního prostoru u osob se zkušeností schizofrenie lze hlouběji porozumět často uváděným symptomům *derealizace* a *depersonalizace*. Prostorovost je přirozeně propojena s *tělesností* jedince, neboť tělo je zprostředkovatelem subjektivní zkušenosti prostoru. Fuchs (2005, in Krueger & Aiken, 2016) v souvislosti s tělesností uvádí, že v rámci schizofrenie dochází k osvojení výhradně objektivního postoje vůči svému tělu, přičemž na tělo se nahlíží zvnějšku, jako by člověku již nepatřilo. Člověk nežije přirozeně ve svém těle, vzniká určitý *rozštěp mezi tělem a psyché*²⁹. Pohyby a jednání posléze neprobíhají spontánně, mají jakoby

²⁹ Tímto rozštěpem se ve svém díle *Rozdělené Self* zabýval Ronald D. Laing (2010), jehož koncepcí se budeme dopodrobna zabývat v jedné z následujících kapitol (14.2.3).

mechanický charakter, přičemž často nejsou prožívány jako součást jedince. Pakliže je tělo vnímáno jako cizí, mimika a gestikulace depersonalizovaného člověka postrádají jakýkoliv vnitřní smysl a návaznost na psychický svět člověka (Angyal, 1936, in Krueger & Aiken, 2016).

Přirozená zkušenost člověka ve světě v sobě zahrnuje bazální „pocit domova“ ve sdíleném prostoru, přestože si tento pocit většinou explicitně neuvědomujeme. Tento bazální pocit u osob se schizofrenií často chybí. *Dojmy zvláštnosti, apatie* či *pocit „bezdomovectví“* – i ty se můžou projevit v rámci fragmentace sociálního prostoru (Krueger & Aiken, 2016). Taktéž je nutné zmínit, že se člověk v důsledku neschopnosti naladit se na sdílený prostor dostává do intenzivní izolace, přičemž usiluje o překonání tohoto problému skrze rozličná mechanistická řešení – např. algoritmy nebo taktiky (Krueger & Aiken, 2016).

Jaspers (1968) popisuje, co se prostoru týče, tři významné fenomény v subjektivní zkušenosti osob se schizofrenií. Nejprve je zmíněn fenomén, který se projevuje *modifikací velikosti, tvaru nebo kvantity objektů* v prostoru. Kupříkladu objekty se můžou jevit jako menší (*mikropsie*), větší (*makropsie*), nakřivo nebo na jedné straně větší než na druhé (*dysmegalopsie*). Objevuje se rovněž znásobené vidění.

Dalším fenoménem u jedinců se schizofrenní zkušeností, který Jaspers (1968) uvádí, je subjektivní *zkušenost nekonečného prostoru*. Tato zkušenost bývá velmi často doprovázena silnými pocity prázdnoty. Jako příklad je uvedena výpověď této ženy:

„Sice jsem pořád viděla ten pokoj, ale zároveň se zcela prázdný prostor natahoval až do nekonečna. V této nekonečnosti prostoru jsem se cítila ztracená a opuštěná. I když jsem si v tomto prostoru připadala bezvýznamně, rovněž jsem pociťovala, jako by mě ohrožoval. Jako by zobrazoval mou vlastní vnitřní prázdnotu... Ten starý fyzický prostor se nacházel mimo tento nový prostor, jako nějaký přízrak.“ (Jaspers, 1968, s. 81)

Dva výše zmíněné fenomény jsou především percepčního rázu, nicméně přirozeně na ně posléze taktéž navazují změny afektu ve vztahu k prostoru. Jaspers (1968) zmiňuje následující fenomén, který se týká primárně *změny atmosféry v prostoru*, tj. již dříve diskutovaný Binswangerův pojem. Jako názorný příklad uvedeme následovnou výpověď pacienta:

„Krajina přede mnou byla z ničeho nic odstraněna jakousi podivnou silou. Svým vnitřním zrakem jsem spatřil hrozivě intenzivní černou oblohu nacházející se jakoby za jemně modravým večerním nebem. Vše se zdálo být tak nekonečné, pohlcující... Věděl jsem, že tato podzimní krajina byla prostoupena druhým neviditelným prostorem, který byl temný, prázdný a hrůzný zároveň. Někdy to vypadalo, že se jeden z těchto prostorů pohnul, občas se tyto prostory slily v jeden... Nejde tady vlastně

ani tak o prostor, jako spíše o to, že se ve mně odehrálo něco významného; najednou jsem byl ve stavu neustálého dotazování se.“ (Jaspers, 1968, s. 81)

14.1.3 Self

Stěžejním tématem ve fenomenologickém přístupu k psychopatologii je self. Zahavi (2019) píše, že o poruchách self se údajně zmiňoval již Minkowski (1999, in Zahavi, 2019), podle něhož jádro „šílenství“ nespočívá v poruchách vůle, úsudku nebo vnímání, ale v poruchách nejvnitřnější struktury self. Jaspers roku 1913 zavedl pojem poruchy self (německy *Ich-Störungen*) (Zahavi, 2019). Existuje řada pojetí self, přičemž Strawson (1999, in Parnas & Henriksen, 2019) ve snaze zmapovat tuto oblast vymezil zhruba dvacet jedna soudobých pojetí self, což by vydalo na jeden celý akademický časopis. V současnosti se hojně diskutuje o poruchách self v rámci schizofrenního spektra.

Z obecného hlediska lze vyjmenovat spoustu doktrín, které existenci self popírají. Z fenomenologického hlediska však nemají význam, neboť neposkytují odpovědi na klinické fenomény týkající se self tak časté u pacientů se schizofrenní zkušeností, kteří popisují např. *intenzivní a znepokojující prožitek ztráty self* (Parnas & Henriksen, 2019). Takový jedinec již není schopen pociťovat svou vlastní existenci, přestože může mít objektivní vědomí o své existenci na tomto světě. Přímo na tento fenomén upozornil již Jaspers (1968, s. 122), který uvádí výpovědi pacientů psychiatra Kurta Schneidera, kupříkladu: „Nejsem naživu, nemůžu se hýbat. Už nemám žádnou mysl ani pocity. Nikdy jsem vlastně neexistoval, i když ostatní okolo si to nemyslí.“

Koncept self Zahavi (2019) propojuje s Husserlovými úvahami o *intencionalitě vědomí*. Lidské vědomí je charakteristické svou zaměřeností a jen skrze něj jsme schopni se otevírat světu a angažovat se ve světě. Intencionalita je součástí prereflektivní roviny vědomí, která je dána ještě před tím, než vědomí aktivně vnímá nebo reflektuje a je vědomě zaměřeno na objekt. Intencionalita vědomí je základní konstituční rys lidské zkušenosti, která umožňuje otevřenost vědomí.

Parnas a Henriksen (2019) zdůrazňují fenomenologickou perspektivu, že self se manifestuje prereflektivně jako specifický mód lidské zkušenosti. Prereflektivní je v tom smyslu, že nepotřebujeme uskutečňovat reflexi, abychom se ujistili, že pocity a myšlenky, které produkujeme, jsou opravdu naše. Jinými slovy, když cítíme a myslíme, neklademe si napřed otázku, či tyto pocity a myšlenky doopravdy jsou, abychom posléze reflexí došli k závěru, že patří nám samotným (Parnas & Henriksen, 2019). Lze poznamenat, že self v tomto smyslu je něco tak přirozeného, intuitivního a samozřejmého, že pravděpodobně až s pozorováním jeho poruch si lze ozřejmit jeho zásadní roli v subjektivní zkušenosti.

Co se týče pojetí self v rámci fenomenologické psychopatologie, v současnosti se zdůrazňují dvě úrovně self (Nelson, Parnas, & Sass, 2014). Bazální úroveň self, která je

jádrem self, se označuje jako tzv. *minimální self* (anglicky *minimal self*) neboli *ipseita*³⁰ (anglicky *ipseity*). Toto self je implicitní a prereflektivní, přičemž je nezbytné pro implicitní sebe-uvědomění a schopnost jedince vnímat svou zkušenost v první osobě, tedy jako něco, co se děje mně a je moje. Lze poznamenat, že minimální self je základem pro subjektivní lidskou zkušenost a na tomto self se posléze budují další úrovně a komplexnější aspekty self.

Druhou úrovní navazující na ipseitu je tzv. *narativní self* (anglicky *narrative self*) neboli self sociální. Narativní self v sobě zahrnuje koncepty jako sociální identita, osobnost, zvyky, osobní historie atd. Rovněž psychologické koncepty jako sebevědomí, sebepojetí či sebeobraz lze zařadit do oblasti narativního self. Nicméně narativní self předpokládá existenci minimálního self, které umožňuje vnímat sebe sama jako subjekt zkušenosti. Na této úrovni probíhají složité procesy jako reflexe či metakognice, kdy se jedinec sám sobě stává objektem (Nelson, Parnas, & Sass, 2014).

Parnas a Henriksen (2019) ve svém článku poznamenávají, že o *poruchách self* hovoříme zejména u *poruch schizofrenního spektra*. Existuje řada empirických studií zkoumajících psychopatologii z fenomenologického hlediska, které přinášejí poznatky o *anomálních self-prožitcích* (anglicky *anomalous self-experience*) u osob vyskytujících se ve schizofrenním spektru (Nordgaard & Parnas, 2014, Haug et al., 2012, Raballo & Parnas, 2012, Raballo et al., 2011, Parnas et al., 2005, 2003, in Parnas & Henriksen, 2019). Nutno poznamenat, že podle výše zmíněných autorů má tento prožitek spíše formu dlouhodobého rysu schizofrenie a nevyskytuje se pouze v rámci akutních psychotických epizod.

V rámci poruch self dochází k rozličným změnám v subjektivní zkušenosti, které si nyní naznačíme. Parnas a Henriksen (2019) uvádějí, že pacient typicky udává *prožitek své vlastní pomíjivosti* či *prožitek chybějícího vnitřního jádra*. Tyto prožitky jsou často spojovány s *prožitkem radikální odlišnosti od druhých lidí*, který obvykle přetrvává již od raného dětství. Avšak tato odlišnost je u takového jedince vnímaná v negativním slova smyslu, přičemž bývá verbalizována jako „být špatný“. Cítit se fundamentálně odlišný od druhých bývá zdrojem prožitku hluboké samoty. S touto náročnou subjektivní zkušeností se jedinec vyrovnává pomocí dětských fantazií, kdy si představuje, že je např. mimozemšťan nebo cestovatel v čase.

Zásadním fenoménem u schizofrenie je *selhání ipseity*, což se v subjektivní zkušenosti jedince projevuje ve *sníženém prožitku sebe sama* (anglicky *diminished self-affection*) (Parnas & Henriksen, 2019; Sass, Parnas, & Zahavi, 2011). Jak již bylo výše popsáno, ipseita je bazální prereflektivní úroveň self, která umožňuje prožívat svou vlastní subjektivní zkušenost v první osobě. Zjednodušeně řečeno, člověk se díky této úrovni self cítí přítomen ve svých prožitcích, tj. cítí v nich sám sebe a že mu tyto prožitky patří.

³⁰ Ipseita je pojem vycházející z latiny (self – lat. ipse) a označuje základní úroveň self (Sass, 2019).

K lepšímu porozumění tohoto fenoménu selhání prožitku sebe sama může posloužit následující výrok: „Prostě jsem tam byl, pouze na tom místě, aniž bych tam byl vlastně přítomen.“ (Blankenburg, 1971, s.42, in Sass, Parnas, & Zahavi, 2011). Tento výklad posléze v mnohém osvětluje a propojuje fenomén selhání prožitku ipseity s *fenomémem depersonalizace*. V tomto radikálním odcizení od své vlastní subjektivní zkušenosti se posléze jedinec může domnívat, že myšlenky nejsou jeho, ale jsou mu někým vkládány do mysli. Se sníženým prožitkem sebe sama koreluje *snížený prožitek své tělesnosti* (např. odpojení mysli od svého těla), což celkově oslabuje možnost angažovat se ve sdíleném světě s ostatními lidmi (Parnas & Henriksen, 2019).

V rámci selhání prožitku ipseity se jedinec snaží utvrzovat o tom, že vůbec je, což se v konečném důsledku projevuje *hyperreflexí* (*hyper-reflexivity*); taková osoba se automaticky a konstantně monitoruje, přičemž vnímá sebe už pak jen jako objekt své reflexe (Parnas & Henriksen, 2019). Hyperreflexe se týká kupříkladu myšlenkových procesů – probíhá např. myšlení o myšlení (Sass, Parnas, & Zahavi, 2011).

Těmito odstavci byl osvětlen současný *model poruchy ipseity*³¹ (*IDM – ipseity disturbance model*), který byl vytvořen Sassem a Parnasem. V tomto modelu představují procesy sníženého prožitku sebe sama a hyperreflexe dva odlišné, ale komplementární aspekty poruchy ipseity (Nelson, Parnas, & Sass; 2014).

V tomto kontextu je nutné se taktéž zmínit o pohledu Lainga v knize *Rozdělené Self*. Podle Lainga (2010) člověk může zastávat jednu ze dvou existenciálních pozic – buďto pozici ontologické jistoty, nebo pozici *ontologické nejistoty*. Člověk zastávající pozici ontologické nejistoty *nemá stabilní prožitek svého self*. Ontologicky nejisté osobě *chybí stálý pocit vnitřní autonomie či identity* a potýká se s *nedostatkem vnitřní koheze nebo konsistence*. Když je prožitek self tímto způsobem nestabilní a slabý, stává se problematickým vše, co by jej mohlo ještě více ohrozit – což jsou ostatní lidé a objekty, které se můžou jevit jako smrtelná hrozba. Vztahové možnosti takové osoby jsou omezeny, neboť se může děsit např. splynutí s další osobou. Laing se rovněž zaměřuje na aspekt vztahu těla a self. Jedinec ve snaze uchránit sám sebe řeší svou ontologickou nejistotu *rozštěpením mezi tělem a self*. Self již není v přímém kontaktu se světem a vytváří se systém falešného self, který je disociován od reálného self a umožňuje určitou formu kontaktu se světem. Nicméně osoba s tímto systémem již není doopravdy v kontaktu se světem a pro reálné self, oddělené od vitálního kontaktu se světem, působí tato izolace zhoubně, což často vyústí ve schizofrenii (Laing, 2010). Laing (2010) stejně jako Sass a Parnas zmiňuje *fenomén hyperreflexe* v souvislosti s nestabilním prožitkem self. Charakterizuje však hyperreflexi nadměrnou kontrolou, monitorováním sebe sama a pohlížením na sebe jako na objekt. Jeho pojetí se však liší v tom smyslu, že hyper-

³¹ Tímto modelem jako takovým se budeme zabývat v jedné z následujících kapitol (14.2.4).

reflexe vyplývá z rozštěpu self a těla, kdy se ze self neschopného účastnit se kontaktu se světem stává hyperreflexivní pozorovatel.

Na závěr kapitoly ještě zmíníme poznatky průkopníka Jasperse (1968), který se věnuje fenoménu *sebeuvědomění* (self-awareness), což označuje mód, ve kterém si je self vědomo sebe sama. Toto sebeuvědomění zahrnuje aspekty: 1. *uvědomění si své aktivity*, 2. *uvědomění si sebe sama jako jednoty*, tj. člověk v každém momentě vnímá sám sebe jako jednotu, 3. *uvědomění si své identity*, tj. kontinuální vědomí skutečnosti, že jsem pořád tou stejnou osobou, 4. *uvědomění si svého self, které se odlišuje od vnějšího světa a všeho co není moje self*. U schizofrenie se poruchy sebeuvědomění můžou vyskytovat napříč všemi těmito aspekty. Jako příklad lze zmínit muže trpícího se schizofrenní zkušeností, u kterého se objevuje fenomén *poruchy sebeuvědomování si své aktivity*. Tento muž pociťuje odcizení od svých myšlenek:

„Nikdy jsem je nečetl ani neslyšel; přichází, aniž bych je žádal; nemyslím si, že vycházejí ze mě, ale jsem šťasten, že je znám, aniž bych si je myslel. Přicházejí znenadání jako dar a já si je netroufám sdělovat stejným způsobem, jako kdyby to byly opravdu moje myšlenky.“ (Jaspers, 1968, s. 123)

14.1.4 Intersubjektivita

Fenomenologicky vzato je intersubjektivita považována za jednu ze základních konstitučních struktur *dasein* (Heidegger, 1962, in Sass & Pienkos, 2015). V pojetí Husserla intersubjektivita označuje sféru intencionálních aktů ve vědomí, které se konstituují v setkání a interakci s druhým člověkem. Když se fenomenolog inspirovaný Husserlem bude zajímat o intersubjektivitu, tak lze říci, že bude pozornost věnovat tomu, jakým způsobem se druhý konstituuje v jeho zkušenosti.

Pojem intersubjektivita se v nejobecnějším slova smyslu týká interpersonálních vztahů jedince, setkání s druhými a označuje též kapacitu zachytit ve vědomí významy chování a vyjádření druhých osob v určitém kontextu. Zkušenostní akty týkající se setkání a vztahů s druhými se dějí na prereflektivní rovině. V rámci intersubjektivity se často hovoří o schopnosti naladit se na druhé lidi, vcítit se do nich a rozumět mentálním stavům druhých – tj. jejich emocím, myšlenkám, touhám či přesvědčením atd. (Messas, Tamelini, Mancini, & Stanghellini, 2018). U osob se schizofrenní zkušeností často dochází právě k různým abnormálním fenoménům v rámci intersubjektivní dimenze, o nichž je potřeba se zmínit. Nutno podotknout, že Jaspers se sférou intersubjektivity ve svém díle nezabývá, a proto v této kapitole není možno uvést názorný výrok pacienta, pomocí něhož bychom si mohli tuto problematiku ilustrovat.

Podle Naudina et al. (1999) u psychiatra v kontaktu s pacientem se schizofrenií v subjektivním prožívání vyvstává určitá bizarnost, která pramení ze skutečnosti, že se pacient neúčastní na spolu-konstituci smyslu v setkání s druhým člověkem, která je zá-

kladním kamenem pro průběh dialogu. To se projevuje v implicitních pravidlech komunikace, načež psychiatr může narážet na své vlastní pochybnosti o možnosti dialogu s druhým člověkem. Už jen tato vnitřní reakce psychiatra může sloužit jako důležité vodítko nejen pro diagnostiku, ale také pro snahu obnovit v pacientovi schopnost dialogu s druhým člověkem. Zároveň, jak výše zmínění autoři zdůrazňují, z hlediska experimentů v rámci sociální psychologie, absence těchto implicitních pravidel komunikace může v psychiatrovi vyvolat reakci hodnotících soudů, co se sociální kognice týče. Jinými slovy, ve snaze ochránit svůj prožitek sociální identity v psychiatrovi mohou vyvstat implicitní procesy stereotypizace vůči pacientovi. Pacient vyvolává v psychiatrovi prožitek tak zásadní jinakosti zasahující jej s pervazivní intenzitou, že si psychiatr může začít klást otázky ohledně svého vlastního vztahování se k druhým ve světě, tj. vyvstávají v něm otázky ohledně jeho vlastní intersubjektivitu. Přirozeně může být taková zkušenost pro psychiatra potenciálně náročná a subjektivně ohrožující.

V souvislosti s intersubjektivitou u osob se schizofrenií se zmiňuje koncept „*my*“, což představuje schopnost sdílet bezprostřední subjektivní zkušenost s druhým člověkem (Henriksen & Nilsson, 2017). Tento koncept je u osob se schizofrenií narušen, přičemž Henriksen a Nilsson (2017) uvádějí tři druhy kompenzačních strategií, které tyto osoby v rámci interpersonálního kontaktu nadměrně užívají. Je nutno zdůraznit, že u osob se schizofrenií mají tyto strategie rigidní charakter. První strategií je *pozitivní stažení se z interpersonálního kontaktu*, což znamená, že jedinec preferuje trávení většiny času o samotě. Příkladem může být žena, která trávila většinu času sama ve svém bytě a její sociální kontakt byl omezen na návštěvu své matky jednou za týden, hovor se svou přítelkyní jednou za měsíc a výměnu vánočních přání s jedním manželským párem jednou za rok. Druhá strategie se vyznačuje *na cíl orientovanou časoprostorovou strukturou* v rámci intersubjektivitu. Zjednodušeně lze poznamenat, že jedinec užívající tuto strategii potřebuje, aby se jeho setkání s druhými vždy odehrávalo pravidelně v určitém rámci a s určitým cílem. Například jistá žena popisuje své tři „kulturní přátele“, se kterými se setkává vždy co druhý měsíc. S jedním navštěvuje výhradně umělecké výstavy, s druhým chodí pouze do divadla a se třetím byla ochotna jít na rozličné kulturní akce. Během setkání trvá na tom, aby se konverzace týkala jenom kulturních témat. Osobní záležitosti si dovolí sdílet jen s jedním z těchto přátel. Třetí strategií je *preference sociálních aktivit s jasně vymezenými sociálními rolami a pravidly*. Pro přiblížení si lze představit učitele, který mnohem lépe funguje v sociálních aktivitách v rámci své sociální role se studenty. Pokud by však mělo dojít k bezprostřednímu kontaktu s kolegy v rámci obědové pauzy, tento typ kontaktu pro něj již bude problematičtější (Henriksen & Nilsson, 2017).

Na předchozí kapitolu o self lze navázat článkem Hamma, Bucka a Lysakera (2015), kteří u osob se schizofrenií propojují *model poruchy ipseity Sasse a Parnase, intersubjektivitu a bolestný prožitek*. Prožitek psychické bolesti a jeho nezpracování je podle

těchto autorů nezbytnou součástí schizofrenie. Dle jejich názoru hyperreflexe a snížený pocit sebe sama v rámci poruchy ipseity zamezuje vytvoření kontaktu jak se sebou, tak s druhými lidmi, kteří by potenciálně mohli tuto bolest v jedinci „rozdmychat“. V tomto smyslu je hyperreflexe a snížený pocit sebe obranou vůči nejistému a ohrožujícímu interpersonálnímu světu, který by v jedinci vyvolal prožitek bolesti.

Sass a Pienkosová (2015) ve svém článku přinášejí podrobný fenomenologický rozbor nuancí intersubjektivit u schizofrenie, melancholie a mánie. V tomto kontextu lze mnohem lépe osvětlit specifika vyskytující se u osob se schizofrenií. Intersubjektivita je rozebírána ve smyslu, jakým způsobem člověk prožívá druhé lidi. Autoři zdůrazňují, že se snaží spíše o obecný náskres zkušenosti, přičemž jsou si vědomi skutečnosti, že by bylo možné se touto zkušeností zabývat ještě důkladněji v rámci rozličných podtypů schizofrenie. Zpočátku se Sass a Pienkosová (2015) věnují *autismu* jakožto zásadnímu rysu intersubjektivit u schizofrenie, který se však nenachází u mánie či melancholie. Pojem autismus je užíván ve smyslu ztráty vitálního kontaktu s realitou, což je koncept rozpracovaný Minkowským (1970). Vitální kontakt s realitou umožňuje naladění se na sdílený svět a druhé lidi, což však u osob se schizofrenií chybí (Minkowski, 2012, in Sass & Pienkos, 2015). Tento deficit zamezuje porozumění sociálním významům, přičemž sám jedinec se ve své izolaci stává nesrozumitelným pro okolí. Určitou podobnost mezi schizofrenií a mánií lze spatřit v *tendenci k přílišné identifikaci či fúzi s ostatními osobami*. Jedinec se schizofrenií v interpersonálním kontaktu může prožívat *paranoii*, přičemž autoři upozorňují, že *paranoia* se rovněž vyskytuje v rámci mánie i deprese. Jak pro melancholii, tak pro schizofrenii je typický prožitek *hlubokého odčizení od druhých lidí a ztráty zájmu o druhé a o jakoukoliv sociální interakci s nimi* (Sass & Pienkos, 2015).

Sass a Pienkosová (2015) se rovněž vyjadřují k subtilnějším charakteristikám intersubjektivit. U osob se schizofrenií lze výrazně pozorovat *deficit zdravého selského rozumu* (anglicky *common sense*). Ten se projevuje nedostatečným porozuměním implicitním „pravidlům hry“ v sociální interakci a jejich nedostatečnou akceptací. Pokus o podřízení se konvencím zpravidla končí neúspěchem a působí nepřírozeně či neohrabaně (jak pro tyto osoby, tak pro okolí), což v konečném důsledku akcentuje prožitek izolace.

Nedostatečná angažovanost v kontaktu s druhými osobami nemusí nutně znamenat indiferenci takového jedince k druhým lidem. Spíše může poukazovat na křehké *self* osoby. Georgieff (2008, in Sass & Pienkos, 2015) popisuje *fenomén patologické empatie*, kdy se jedinec sice dokáže naladit na druhé osoby, avšak hrozí mu, že se jeho *self* v rámci tohoto procesu zcela rozplyne v druhém (Sass & Pienkos, 2015).

Prožitek, že jsou *druhé osoby bez života a mrtvolné*, se u osob se schizofrenií vyskytuje poměrně často. Jinými slovy, pro jedince mohou druzí postrádat subjektivitu. V rámci této zkušenosti jsou lidé přirovnáváni kupříkladu k duchům, mrtvolám nebo neživým objektům jako robot, stroj atd. Nutno zmínit, že pokud je v prožívání pří-

tomna paranoia, k tomuto fenoménu nedochází, neboť *druhým je spíše přisuzována omnipotence* (Sass & Pienkos, 2015).

Z klinického hlediska se u osob nacházejících se v prodromálním stadiu schizofrenie hovoří o tzv. *praecox prožitku*, který pojmenoval holandský psychiatr Rümke. V rámci *praecox prožitku* psychiatr intuitivně cítí specifickou změnu atmosféry v kontaktu vyznačující se neschopností navázat s tímto člověkem empatický raport (Varga, 2013). Takový prožitek je ve své podstatě odrazem odcizení se jedince se schizofrenií, který není otevřen interpersonální sféře a působí v kontaktu s druhými nedostupně (Ungvari et al., 1997, in Varga, 2013). Varga (2013) ve svém článku klade do souvislosti *praecox prožitek* s narušením intersubjektivní jedince, přičemž poznamenává, že *praecox prožitek* lze přirovnat k *uzavření sféry vztahu „Já–Ty“* v Buberovském slova smyslu. V kontaktu s touto osobou lze vnímat, že se tento člověk nachází mimo sféru vztahu, setkání a vzájemnosti s druhým člověkem. Martin Buber ve svém díle píše, že veškerý život spočívá v setkání (Buber, 2005). Na základě propojení s Buberovými myšlenkami lze užít metaforu, která zobrazuje jedince se schizofrenií jako někoho, kdo „odumírá životu“.

14.2 Představitelé fenomenologického výkladu schizofrenie

V této kapitole jsou uvedeny čtyři výklady schizofrenie předních představitelů fenomenologického výkladu psychopatologie – Ludwiga Binswanger, Eugéne Minkowského, Ronalda Davida Lainga a rovněž současný model Josefa Parnase a Louise Sasse. Tito představitelé jsou řazeni chronologicky. Binswanger zdůrazňuje pojetí schizofrenie jakožto *existenciální prázdnoty a narušení vztahovosti*. Ve výkladu Minkowského je stěžejním tématem *narušení vitálního kontaktu s realitou*, což je dle tohoto autora *jádrovým faktorem* schizofrenie. Laing nejprve ve své fenomenologicko-existenciální studii pojednává o *rozděleném self* v rámci schizofrenie, nicméně později připouští *transcendentní charakter* schizofrenní zkušenosti. Současní představitelé fenomenologického proudu v psychopatologii Parnas a Sass přicházejí s *modelem poruchy ipseity* v rámci schizofrenie.

14.2.1 Ludwig Binswanger

Švýcarský psychiatr Ludwig Binswanger (1881–1966) získal svoje první klinické zkušenosti ve významném ústavu Burghölzli, který v té době vedl Eugen Bleuler a jeho mladý asistent Carl Gustav Jung. Jung byl rovněž supervizorem Binswangerovy disertační práce. Binswanger studoval na Heidelberské univerzitě a na Univerzitě v Lausanne (Basso, 2012).

Binswangerova do značné míry ovlivnily myšlenky židovského myslitele Martina Bubera, s nímž vedl dlouhodobou korespondenci (Buber & Agassi, 1999). Tyto myšlenky, zaměřující se především na vztahovost jedince, se pak prolínají jeho perspektivou

na duševní onemocnění, respektive psychózu. Je nutno vyzdvihnout Binswangera jakožto zakladatele *daseinsanalýzy* neboli *existenciální analýzy*. V *daseinsanalýze* Binswanger vychází z fenomenologie, tj. z myšlenek Martina Heideggera a jeho pojetí *dasein* (*dasein* jakožto pobyt, způsob bytí člověka nebo jeho existence ve světě, která disponuje určitým arzenálem možností) (Basso, 2012). Binswanger (1967) zdůrazňuje, že čistě pozitivistické hledisko, které symptomy psychózy považuje za pouhé přeludy nemající nic společného s realitou, neumožňuje opravdové a komplexní porozumění psychotickému procesu.

EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZA

Ellenberger (1958) píše, že existenciální analýza s fenomenologií úzce souvisí, nicméně tyto dvě oblasti se od sebe v některých aspektech liší. Lze poznamenat, že existenciální analýza v sobě fenomenologii zahrnuje a zároveň ji i přesahuje. Jsou vymezeny tři základní rozdíly mezi fenomenologií a existenciální analýzou:

1. existenciální analýza se nezaobírá pouze stavy vědomí, ale bere v potaz celou existenci individua;
2. v rámci fenomenologie se zdůrazňuje jednota subjektivní zkušenosti člověka, avšak Binswanger razí myšlenku, že se člověk může v rámci své zkušenosti pohybovat ve dvou nebo více „světech“, které mezi sebou navzájem mohou být v konfliktu;
3. fenomenologie se zajímá především o bezprostřední subjektivní zkušenost, kdežto existenciální analýza v pojetí Binswangera usiluje o rekonstrukci vývoje a transformaci „světa“ jedince či jeho konfliktního „světa“ (Ellenberger, 1958).

Dále lze poznamenat, že fenomenologie v kontextu fenomenologického výkladu psychopatologie představuje především metodu, zatímco existenciální analýza představuje disciplínu, jejímž předmětem je uchopení bytí v totalitě subjektivního prožívání světa.

Existenciální analýza uvádí tři aspekty světa, které charakterizují existenci (*dasein*) člověka. Jsou jimi *Umwelt*, *Mitwelt*, *Eigenwelt*. *Umwelt* je ve své podstatě fyzický svět plný objektů okolo všech osob, který koresponduje s pojmem prostředí. Je to svět přírodních zákonů. Existenciální analýza neupírá *Umweltu* důležitost, avšak nezaměřuje svou pozornost výhradně na něj, jako to dělají např. materialisté, a snaží se na něj pohlížet v kontextu dalších aspektů existence. *Mitwelt* zahrnuje svět vztahů s druhými lidmi. Ve struktuře existence jedince se zrcadí jeho vztahy s druhými. Zatímco v rámci *Umweltu* se na okolí včetně druhých lidí pohlíží jako na objekt, v *Mitweltu* je druhý pro jedince lidskou bytostí, se kterou se může setkat a být ve vztahu, což odpovídá Buberovu pojetí vztahu Já–Ty. V opravdovém vztahu dochází mezi protějšky k vzájemné proměně. *Eigenwelt* je světem vztahu se sebou samým, který je specifický pouze pro lidské bytosti. *Eigenwelt* předpokládá sebeuvědomění a vztaženost k sobě

samému. Není to jen subjektivní zkušenost, nýbrž slouží jako jakási báze pro vztahování se ke světu. Každý jedinec se simultánně nachází ve všech třech zmíněných „světech“ (Ellenberger, 1958).

Jak píše Ellenberger (1958), Binswanger v pozdějších letech rozlišuje tzv. *existenciální mód*, což je dimenze *dasein*, která koresponduje s *Mitweltem*. Nutno poznamenat, že v rámci existenciální analýzy se *self* jedince proměňuje dle módu existence, ve kterém se zrovna nachází. Binswanger diferencuje autentické a neautentické módy existence. Autentický modus existence může být duální a singulární, kdežto neautentický modus existence zahrnuje plurální a anonymní pobyt ve světě. V *duálním módu existence* se uskutečňují různé formy duálních vztahů, kupříkladu vztah matky s dítětem, bratra se sestrou, partnera s partnerkou nebo také vztah jedince s Bohem. Zde je člověk schopen lásky a intimity. Binswanger analyzuje mnoho problémů v oblasti duševního onemocnění právě skrze optiku narušení duálního módu existence. *Singulární mód* zahrnuje vztah jedince k sobě samému včetně svého vlastního těla. Tento mód zahrnuje širokou škálu rozličných intrapsychických vztahů vůči sobě, které Binswanger podrobně popisuje. Singulární způsob existence se objevuje například v askezi nebo v jiných formách kontemplativního či produktivního vztahu k sobě samému. I zde jde o duševně zdravý způsob existence. *Plurální mód* je charakteristický svým zaměřením na formální vztahy. V tomto módu se vytrácí intimita duálního módu a vztah se proměňuje spíše na jakousi neosobní „koexistenci“, kde dominují soutěživost, kariérismus, sadismus, masochismus apod. *Anonymní mód* je nastavení, ve kterém jedinec žije a jedná v rámci anonymní kolektivity jako tanečník v masce na maskárním bálu. Mnoho osob utíká do tohoto módu existence, aby nemusely čelit zodpovědnosti.

SCHIZOFRENIE JAKO EXISTENCIÁLNÍ MOŽNOST

Binswanger (1992, in Hoffmann & Knorr, 2019) o psychických onemocněních obecně nehovoří pouze ve smyslu defektu, nýbrž pohlíží na ně jako na *hermeneutický způsob hledání nového smyslu v individuálním a kolektivním světě jedince*. Schizofrenický proces může vést k novým možnostem v životě jedince.

Vliv Martina Bubera můžeme spatřovat v tendenci Binswangerova akcentovat vztahovou rovinu ve výkladu duševních onemocnění. Co se týče symptomů pacienta se schizofrenií, Binswanger postuluje, že nereprezentují izolované jevy beze smyslu, které jsou pouhým projevem nemoci, nýbrž jsou způsobem komunikace jedince v setkání s protějškem – tj. např. psychologem (Hoffmann & Knorr, 2019). Podle Binswangerova symptom jedince nedeterminuje (Trepper & Shean, 2013). Skrze symptom se psychologovi/psychiatrovi však odhaluje člověk a skrze fenomén symptomu je psychologovi/psychiatrovi umožněn vhled do lidské bytosti (Hoffmann & Knorr, 2019). Z tohoto hlediska symptom není jen odcizená nozologická jednotka, nýbrž poskytuje

cestu k porozumění člověku jako celku a jeho vnitřní zkušenosti. Takový postoj lze zaujmout například k halucinacím a bludům osoby procházející schizofrenní zkušeností.

EXISTENCIÁLNÍ PRÁZDNOTA ELLEN WESTOVÉ

Binswanger (1958) se ve svém díle podrobně věnuje známému *Případu Ellen Westové*, kde rozebírá její postupný schizofrenní proces. Z hlediska existenciální analýzy nabývá existence Ellen Westové *gestalt ve formě prázdnoty nebo trhliny*. V tomto případě se existence prožívá jako uvězněná, utiskovaná a toužící po svobodě. Forma existence jakožto prázdnota/trhlina se pak specifickým způsobem otevírá Umweltu, Mitweltu a Eigenweltu – ve všech těchto „světech“ je možno rovnocenně zaznamenat projev prázdnoty, restrikce, tlaku a touhy po svobodě.

V rámci existenciální analýzy Ellen Westové Binswanger k popisu Umweltu, Mitweltu a Eigenweltu užívá výrazy samotné Westové, která díky svému poetickému jazyku a vysoké míře schopnosti introspekce byla schopna poskytnout spoustu kvalitního materiálu. Co se týče *Umweltu*, okolního světa objektů, útlak a restrikce jsou metaforicky vyjádřeny hrobkou, celou či dírou – tyto motivy se velmi často objevují v její poezii popisující vlastní vnitřní prožívání. Westová sama svou existenci prožívá jako formu „vegetace“ bez smyslu ústící do prázdnoty. Je silně narušen *Mitwelt* – spolubytí s druhými lidmi. Ve vztahu k lidem se Westová vnímá jako vadná, utlačovaná, podrobená a pronásledovaná. Lze zaznamenat neustálou tendenci k boji za nezávislost, ke vzdoru a revoltě vůči druhým lidem, kteří jsou vnímáni spíše jako dav než jako individuální jedinci. Prázdnota jejich vztahů se vyznačuje intenzivní indiferencí vůči osobám, pocity hluboké samoty a bezradostným podřízením se ostatním. *Eigenwelt* je omezován obviňujícími a vysmívajícími se duchy a přízraky vynořujícími se ze všech stran, přičemž je příznačné zúžení jejího myšlenkového světa na jedinou myšlenku – nebýt tlustá –, které postupně podřizuje většinu svého života (Binswanger, 1958).

Jinými slovy, existence Ellen Westové se „vyprazdňuje“ a stává se čím dál rigidnější a omezenější ve své svobodě (Binswanger, 1958). Pro *dasein* je stěžejní svoboda a narušení *dasein* se projevuje právě v omezení svobody, přičemž míra omezení svobody je pro nás rozhodujícím kritériem při posuzování symptomů v rámci existenciální analýzy. Nicméně omezení svobody u jedince se schizofrenií lze podle Binswangera považovat za útěk – jedinec se chce zbavit své vlastní zodpovědnosti ve světě a své povinnosti nalézat ve světě smysl (Trepper & Shean, 2013). Proto Binswanger zahrnuje do existenciální analýzy procesu schizofrenie *etický rozměr* (Hoffmann & Knorr, 2019).

Binswanger, inspirován Heideggerem, pojmenovává schizofrenii jako *formu neautentické existence* (Stephensen & Henriksen, 2017). Jedinec se schizofrenií již neuskutečňuje svou individualitu a svobodu a je v hloubi své existence pouhou *kopíí některé obecné formy života* (Binswanger, 1987, in Stephensen & Henriksen, 2017).

ASPEKTY SCHIZOFRENNÍ ZKUŠENOSTI

Binswanger (1967) ve své studii o schizofrenii předkládá základní stanovisko, a to, že výchozím bodem pro rozvoj této poruchy je narušená ontologická struktura *dasein* v *inkonzistenci jeho zkušenosti*. Nejprve je však na místě si položit otázku, jak vypadá zkušenost, která je konzistentní. Konzistentnost zkušenosti se projevuje v tom, že pobyt (*dasein*) nechává věci a okolnosti vyvstat tak, jak jsou, tj. způsobem, který je jim vlastní. Pro takový pobyt není příznačné, že by násilně a mocensky zasahoval do vyvstávání jsoucn. Inkonzistence zkušenosti spočívá v neschopnosti pobytu přijmout toto přirozené vyvstávání v setkávání se s druhými lidmi, jsoucnými či událostmi. *Dasein* tak již nepobývá poklidně mezi jsoucnými. Jako příklad uvedeme Ellen Westovou, která usilovala o despotickou nadvládu nad věcmi, konkrétně nad svým tělem, které podle jejího vnitřního ideálu nemohlo být tlusté. Ellen nechtěla, aby její tělo bylo v přirozeném stavu tak, jak je mu vlastní, nýbrž si přála, aby se zcela od základu změnilo. Zkušenost je v módu pachtění se za extravagantními ideály, přičemž jedinec zároveň využívá k dosažení těchto ideálů možnosti, jež nejsou funkční, přiléhavé a vhodné v rámci jeho konkrétní životní situace, což je stěžejním rysem inkonzistence zkušenosti.

Binswanger (1967) ve svých úvahách pokračuje dalším fenoménem, který nazývá *rozštěpení zkušenostní konsistence do rigidního bud'-anebo*. Jak bylo řečeno výše, *dasein* se vehementně drží svých extravagantních ideálů, přičemž obětuje vše pro to, aby jich dosáhl. Nakonec se jeho zkušenost rozštěpí do dvou možností: 1. ta, která reprezentuje jeho ideál (nicméně to, co koresponduje s kýženým ideálem je téměř nedosažitelný stav), 2. druhá možnost zahrnuje vše, co odporuje tomuto ideálu. Takové zúžení možností *dasein*, které se ze všech sil snaží dosáhnout nedosažitelných a nelidských ideálů, je neúnosný stav, který je živem nesnesitelnou úzkostí. Co by nastalo po tom, kdyby se jedinec vzdal svého ideálu a octl se na druhé straně břehu, tj. poddal se druhé možnosti, si lze představit jako bezútěšné propadnutí se do bezedné úzkosti. Nemožnost dosažení ideálu *dasein* zúzkostní v tom smyslu, že u něj započnou persekucní bludy. Místo plynule rozvíjející se zkušenosti se tak *dasein* prožívá jako „uvězněné“ nebo v „otroctví“ pout rigidních existenciálních možností. V případě Ellen Westové se existence zúžila na možnosti být hubená, nebo být tlustá. Problém neschopnosti ponechat věci tak, jak jsou, se pro Westovou zredukoval na oblast tělesnosti. Ke znovuoobnovení zkušenostní konsistence by pomohlo přijmout bytí tak, jak je, s čímž souvisí ponechání těla, přírody, osudu a života v přirozeném způsobu bytí.

Koncept zakrývání (covering) popisuje Binswanger (1967) jako urputnou sisyfovskou snahu zakamuflovat všemi způsoby možnost, která se pro *dasein* jeví být nepřijatelná, aby mohl být posílen extravagantní ideál – což pro Ellen Westovou bylo její konstantní úsilí zůstat štíhlá, k čemuž využívala laxativ.

V psychóze *existence zvolna odumírá*. Protichůdné možnosti dávají vznik nesnesitelné tenzi, což zpravidla kulminuje do rezignace nad problémem dvou antinomických

možností, a v konečném důsledku *dasein* kapituluje, přičemž v této nesvobodě si volí existenciální útěk jako poslední schůdnou formu existence. *Dasein* se nevzdává svého self, ale spíše se stahuje ze společného života s druhými. To, čeho se Westová ve skutečnosti vzdává, je nakonec její vlastní autonomie v kontextu vlastního života, načež se stává obětí v rukou cizích sil, které nemá ve své moci. Avšak ten jediný člověk, který ji může z jejího žaláře nesvobody vysvobodit, je pouze ona sama (Binswanger, 1967).

Rezignace nad antinomickým problémem vede k útěku do „šílenství“. Člověk nakonec podléhá protikladu způsobu existence, která doposud byla jeho křečovitým imperativem. Binswanger (1967) zde uvádí případ Suzanne Urbanové, která se během svého propuknutí šílenství naprosto poddala té možnosti, kterou celou dobu považovala pro svou existenci za zcela nepřijatelnou.

Na studii Loly Vossově Binswanger (1967) objasňuje vývoj a smysl bludů v kontextu existence jedince. Jak bylo řečeno výše, *dasein* se v psychotickém procesu vzdává své vlastní autonomie. Z perspektivy *Mitweltu* se tak *dasein* cítí být zcela odkázáno na libovůli druhých. Přesně to je ale také důvod, proč se druzí stávají nepřátelé – neboť se na nich cítí být zcela závislá, v jejich područí a pociťuje, že druzí s ní mohou zacházet, jak se jim zlíbí. *Dasein* na sebe pohlíží jako na oběť, které ostatní chtějí uškodit.

Neuralgickým bodem *dasein* pro vývoj psychózy se Binswangerovi (1967) zdá být kapitulace *dasein* spočívající ve stažení se z určitého referenčního rámce svých možností, čímž se zcela poddá cizím silám nebo osobám. Nesnesitelné napětí vyvstávající z rigidity pouhých dvou neslučitelných možností se transformuje do vcelku jednostranné konzistentní psychotické formy zkušenosti, jejíž rámec uspořádává veškeré obsahy zkušenosti. Psychotická zkušenost již sice neobsahuje tolik napětí, avšak není zde žádného prostoru pro jakoukoliv korekci z okolí.

NARUŠENÍ VZTAHOVOSTI

V návaznosti na dialogickou filozofii Bubera Binswanger zdůrazňuje, že jsou základy existence Já zakořeněné v Ty, tedy v protějšku (Hoffmann & Knorr, 2019). Láska se odehrává mezi Já a Ty a je součástí vztahu Já a Ty (Buber, 2005). Podle Bubera (2005) je láska odpovědností za protějšek, přičemž Binswanger popisuje, že člověk v psychóze je odcizený své dialogické podstatě a nenachází se v lásce. Z tohoto lze vyvodit, že narušení vztahovosti u jedince se schizofrenií má své implikace i v etické rovině jedince, co se zodpovědnosti týče (Hoffmann & Knorr, 2019).

Binswanger (1994, in Hoffmann & Knorr, 2019) popisuje ženu s bludy, u které je možné si všimnout zásadního narušení vztahovosti, neboť z jejího světa už se vytratilo pojetí Ty a je nahrazeno výhradně vztahem k Já. Rovněž u ní nenacházíme pojetí My nebo Naše. Vyskytuje se především v *plurálním módu existence*, ve kterém chybí vnímání druhých jako osob s určitou individualitou, charakteristickým rozštěpeným vnímáním na Já a neosobní Oni. Ustrnutí v plurálním módu existence lze pozorovat v jejich blu-

dech, kdy neosobní Oni čtou její myšlenky nebo s ní komunikují pomocí telepatie, knih, elektřiny atd.

Martin Buber (2005) ve svém díle zmiňuje, že člověk, který nevstupuje do vztahů, je uvězněn jen ve své vlastní žádostivosti a není svobodný. Vztah výhradně k sobě samému působí zhoubně a člověk jako takový vnitřně „upadá“. Každý jedinec je ve své podstatě dialogická bytost, která se v jádru potřebuje vztahovat k druhým lidem.

Právě skrze vztah lze člověka s psychózou vyléčit. Podle Binswangera takový jedinec potřebuje lásku. Co si můžeme pod slovem láska v tomto případě představit? Láskou není míněna pouhá empatie a soucit, přestože tyto aspekty jsou její přirozenou součástí. V tomto případě je potřeba zejména hluboká účast psychoterapeuta na klientově subjektivitě zahrnující jak minulost, tak i přítomnost se zaměřením na klientovu existenciální dimenzi a jeho vztahy, včetně vztahu se samotným psychoterapeutem (Hoffmann & Knorr, 2019). Binswanger (1993, in Hoffmann & Knorr, 2019) píše, že v psychoterapii by měla nastat krystalizace vztahu Já–Ty v Buberovském pojetí. Kromě lásky takový vztah rovněž zahrnuje aspekty jako např. vzájemnost, vzájemné působení, smysl a přesah, bytí v přítomnosti, odpovědnost či bytí v Duchu³² (Jendrulková, 2017). Je potřeba obnovit schopnost jedince vztahovat se k druhým a setkávat se s nimi. *Autismus*³³, specifický fenomén osob se schizofrenií, v jehož rámci dochází k uzavřenosti sféry vztahu, může být překonán skrze *opravdové setkání a akt lásky* (Binswanger, 1992, in Hoffmann & Knorr, 2019).

14.2.2 Eugène Minkowski

Francouzský psychiatr s polskými a židovskými kořeny Eugène Minkowski (1885–1972) je považován za jednoho z nejoriginálnějších psychopatologů 20. století. Stejně jako Binswanger v počátcích své klinické praxe pracoval v Burghölzli, pod vedením Bleulera. Společně s Binswangerem bývají označováni za první psychiatry s explicitně fenomenologickým zaměřením. Proslul zejména svým novátorským pohledem na *schizofrenii* a konceptualizací fenomenologické metody v psychiatrii (Urfer, 2001). Hlavním cílem v psychopatologii je podle Minkowského nalezení tzv. *trouble générateur* duševního onemocnění, tj. *jádrového faktoru* (Van Duppen, 2017).

Anglosaské země s Minkowským seznámil až R. D. Laing (1963, 1959, in Urfer, 2001), který uvádí, že Minkowski byl vůbec první osobou v psychiatrii, jež vyvinula úsilí o rekonstrukci žité zkušenosti pacienta. Van Duppen (2017) zdůrazňuje aktuálnost myšlenek Minkowského, o čemž svědčí skutečnost, že mnoho autorů fenomenologického zaměření stále navazuje na jeho myšlenky (Varga, 2012, Lysaker & Lysaker,

³² Tento pojem je zde užíván v teologickém slova smyslu (Jendrulková, 2017).

³³ Zde je myšlen autismus v pojetí Bleulera, který je blíže popsán v kapitole 11 Vývoj tradičního pojetí duševní nemoci a schizofrenie.

2010, Stanghellini & Ballerini, 2007, Passie, 1995, Bovet & Parnas, 1993, Tatossian, 1979; in Van Duppen, 2017). Stěžejní koncepty v současné literatuře jako *schizofrenní autismus* (Parnas & Bovet, 1991, in Van Duppen, 2017), *morbidní racionalita* (Sass, 2001, in Van Duppen, 2017), *fenomenologická kompenzace* (Urfer, 2001, in Van Duppen, 2017) a *ztráta vitálního kontaktu s realitou* (Schwartz, Wiggins, Naudin, & Spitzer, 2005, Sass, 2001; in Van Duppen, 2017) vycházejí z Minkowského koncepce.

FENOMENOLOGICKÝ PŘÍSTUP K PSYCHOPATOLOGII

Zdrojem inspirace pro myšlení Minkowského je francouzský filozof Henri Bergson, který do kontrastu klade dva principy života, jež se ukazují skrze rozličné dvojice komplementárních aspektů – *inteligenci* (ve smyslu racionality) a *intuici*, *nehybnost* a *proudění*, *bytí* a *stávání se* či *prostor* a *čas*. Oba tyto principy formují harmonický celek. Inteligence se sjednocuje s intuicí, aby se společně dobraly určitého poznání. Stávání se je rozvíjeno na pevných základech nehybného bytí, aniž by mezi nimi navzájem docházelo ke kolizi (Minkowski, 1970). Psychopatologický proces „napadá“ tyto dva principy, čímž podle Minkowského (1970) vznikají dvě velké kategorie duševních onemocnění. První kategorie je charakteristická deficitem intuice a narušené zkušenosti času projevující se hypertrofií inteligence a prostorových faktorů ve zkušenosti. Druhá kategorie je opakem té první. Schizofrenie spadá do první kategorie (Minkowski, 1970).

Minkowski se vymezuje jak vůči psychoanalýze, tak i proti Jaspersově deskriptivní fenomenologii. Psychoanalýza dle jeho názoru až příliš lpí na analýze symptomů a jejich obsahu, avšak symptomy a jejich obsahy jsou nedostačující k porozumění psychopatie, neboť odrážejí pouze povrchní rovinu duševního onemocnění. V tomto smyslu kritizuje i Jasperse, který se omezuje výhradně na přístup orientovaný na symptomy, čímž dochází k pouhé kumulaci detailních popisů symptomů. Avšak v zájmu Minkowského je proniknout pod rovinu symptomů a uchopit organizaci struktury subjektivní zkušenosti. Kupříkladu hypochondrické symptomy mohou odrážet povrchní rovinu několika organizací – neurotické, depresivní nebo i schizofrenní (Urfer, 2001).

Metoda přístupu Minkowského se nazývá *strukturální analýza*; byla nastíněna již v kapitole 13.4 Metody. Urfer (2001) popisuje, že strukturální analýza probíhá jako *penetrace do fundamentálních organizačních struktur pacientovy subjektivní zkušenosti*. Strukturální analýza není pasivním zaznamenáváním výpovědi pacienta, nýbrž vyžaduje od psychologa/psychiatra aktivní přístup a vstup do intersubjektivního prostoru s pacientem, který Minkowski nazývá jako *entre deux* (Urfer, 2001). Zde je nutné zmínit, že je na odborníka kladen požadavek vstupu do vztahu s pacientem, neboť až v rámci něj je možná strukturální analýza. Jak už bylo zmíněno, nutnost vztahu ze strany odborníka vůči pacientovi zdůrazňoval i Binswanger. Minkowski dále ve svém

přístupu akcentuje *intuici v Bergsonově pojetí* – jako bezprostřední pochopení pacientova způsobu bytí a jeho subjektivní zkušenosti, které může nastat pouze v ryzí přítomnosti a při setkání s ním (Urfer, 2001).

Stěžejním cílem strukturální analýzy je odhalit *trouble générateur* (Van Duppen, 2017). *Trouble générateur* je pojem označující esenci poruchy, jinými slovy jádrový faktor, který dává vzniknout symptomům. Jádrový faktor se promítá do všech symptomů duševního onemocnění, skrze něž dochází k manifestaci jádrového faktoru. Podle Minkowského nelze k žádnému duševnímu stavu přistupovat jako k izolovanému fragmentu, nýbrž je nutné si být vědom, že každý tento fragment je součástí celku a je rovněž vyjádřením celku. Proto se v každém duševním stavu odráží celek struktury subjektivní zkušenosti jedince (Urfer, 2001).

Na závěr této krátké podkapitoly uvedeme krátký úryvek, kde Minkowski (1948, s. 148, in Urfer-Parnas, 2019) popisuje příklad intuice v klinické situaci:

„Sedím tváří v tvář pacientovi a s pečlivostí sepisuji jeho dojmy, přičemž znenadání jedna z jeho vyslovených vět osvětlí vše se zvláštní jasností. Ihned pocituji, že jsem právě dotkl živoucího celku a uchopil *trouble générateur* jevící se jako základní stavební kámen celého klinického obrazu. Toto je příklad intuice v Bergsonově pojetí.“

ZTRÁTA VITÁLNÍHO KONTAKTU S REALITOU

Jako *trouble générateur* u schizofrenie Minkowski (1970) uvádí ztrátu vitálního kontaktu s realitou. Co si můžeme představit pod pojmem *vitální kontakt s realitou*? Urfer (2001) píše, že je to schopnost jedince vstupovat do harmonických vztahů s kontinálně proměnlivým světem. Jinými slovy, jedinec se umí „naladit“ na svět zahrnující druhé lidi a objekty.

Van Duppen (2017) pojem vitální kontakt s realitou podle Minkowského analyzuje hlouběji. Nejprve je nutné si ozřejmit, jak v tomto kontextu můžeme pohlížet na pojem *realita*. Pro zkušenost reality jsou zásadní *jazyk* (Minkowski, 1927; in Van Duppen, 2017), *pravidla* (Minkowski, 1970, in Van Duppen, 2017) a *praxe* (Minkowski, 1927, in Van Duppen, 2017). Jazyk poskytuje společnou půdu pro setkání mezi lidmi a při narušení vitálního kontaktu s realitou se jazyk jedince stává těžce srozumitelným (až nesrozumitelným). Pravidla jsou nezbytná ve smyslu prereflektivních měřítek a limitů v každodenním kontaktu s realitou, která nám umožňují orientovat se ve světě např. v sociálních situacích. Co se týče praxe, ta je úzce propojena s výše zmíněným jazykem a pravidly, díky kterým je člověk schopen se adekvátně angažovat ve svém okolí. Deficit v oblasti praxe se projevuje neschopností postihnout praktickou stránku situace. Kupříkladu – jedinci se zaplavuje dům, on však místo toho, aby z něj utekl nebo varoval ostatní spolubydlící, popisuje molekulární strukturu vody (Van Duppen, 2017).

Tři výše zmíněné aspekty reality však nepostihují realitu tak, jak o ní psal Minkowski. Je nutné zmínit ještě další charakteristické rysy, které popisují komplementární část reality, jež souvisí spíše s *intuitivními aspekty subjektivní zkušenosti*. Van Duppen (2017) pojmenovává první rys, který lze přeložit do češtiny jako *zkušenost nahodilosti*. Většina osob je schopna všimnout si zpěvu ptáků a zároveň konverzovat s blízkým, aniž by mezi těmito událostmi viděla jakoukoliv souvislost. Jedinec se schizofrenií s narušeným vitálním kontaktem s realitou tento smysl pro nahodilost podle Minkowského postrádá, koexistence dvou vedle sebe izolovaných jevů je pro něj problematická a ve výše zmíněné situaci by mohl vidět „mysteriózní sílu“ skrytou za těmito dvěma událostmi (Van Duppen, 2017). Minkowski (1966, in Van Duppen, 2017) dále vyzdvihuje *iracionalitu* jako nedílnou součást našeho vnímání reality. Pohlížet na realitu ryze racionálně nám neumožňuje být v kontaktu s realitou celistvě. Iracionalita může mít podobu *imaginace*. Ta podle Minkowského (1966, in Van Duppen, 2017) působí jako lehký závoj na těžkou materiální realitu. Imaginace tak proniká do všech částí reality – zjemňuje ji, zesvětluje ji, činí ji méně konkrétní a více smysluplnou – což ovšem neznamená, že by ji činila méně reálnou. Racionalita a iracionalita se slévají v jedno a vytvářejí naši realitu. Třetí intuitivní aspekt subjektivní zkušenosti se označuje jako *atmosféra* (Minkowski, 1966, in Van Duppen, 2017). Realita podle Minkowského není jen něco externího ve vztahu k nám, co sestává z materiálních objektů. Realitu zakoušíme také skrze kontakt s atmosférou prostředí (Van Duppen, 2017). V rámci schizofrenní zkušenosti chybí schopnost naladit se na atmosféru prostředí.

Lze diferencovat rozličné *módy kontaktu s realitou* ve struktuře zkušenosti jedince. Z hlediska *módu času* si kontakt s realitou můžeme představit jako sdílený rytmus vnitřní dynamiky jedince s dynamikou atmosféry okolí. Sdílením rytmu naše realita může být sdílena s ostatními. V tomto kontextu může být schizofrenie pojímána jako určitá *forma desynchronizace*, kdy se jedinec již neúčastní kolektivní dynamiky a nerezonuje s prostředním. Dalším módem kontaktu s realitou je *prostor*³⁴. Pro vitální kontakt s realitou je důležité, aby byla zachována určitá distance mezi člověkem a prostředím umožňující otevřenost jedince vůči možnostem světa. Ztrátou distance vzniká nehostinný subjektivní prostor podporující vznik bludných nálad a poslěze i bludů (Van Duppen, 2017). Co se týče prostoru a času, po vzoru Bergssona (1970, in Van Duppen, 2017) Minkowski rozlišoval na objektivní čas / žitý čas a geometrický prostor / žitý prostor, nicméně ve svých úvahách se zabývá především žitým časem a prostorem. Jako poslední mód kontaktu s realitou je uveden *soucítí (sympathy)* (Van Duppen, 2017). V tomto módu je realita spoluprožívána s druhými lidmi. Minkowski (1970, in Van Duppen, 2017) hovoří o možnosti pociťovat radosti a strasti druhých jako

³⁴ Specifickými fenomény subjektivní zkušenosti prostoru u osob se schizofrenií dle pojetí Minkowského se blíže zabýváme v samostatné kapitole, kde lze nalézt podrobnější informace: 14.1.2 Prostor.

o „zázračném daru“. Nechat na sebe působit subjektivní zkušenost bližního, účastnit se na ní a sdílet svou subjektivní zkušenost je mód zkušenosti, který u osob se schizofrenií chybí (Minkowski, 1970, in Van Duppen, 2017).

Po vysvětlení jednotlivých pojmů se dostáváme ke konceptu *vitálního kontaktu s realitou* jako celku. Vitální kontakt s realitou probíhá, pokud je jedinec schopen dynamicky oscilovat mezi *schizoidními* a *syntonickými aktivitami* (Van Duppen, 2017). V rámci syntonických aktivit se člověk vyskytuje v harmonickém naladění na prostředí a na jeho rytmus (Urfer-Parnas, 2019). Součástí je právě výše zmíněná rezonance s druhými lidmi a sdílení společného životního rytmu. Přirozenou součástí života je však také obrat k sobě, směrem k seberealizaci – tento stav je nazýván jako schizoidní (Van Duppen, 2017). Pojem vitální kontakt s realitou je inspirován Bergssonovým pojmem *élan vital* (1927, in Urfer-Parnas, 2019) a lze jej přeložit jako rys vědomí zodpovědný za vnitřní otevřenost a naladění vůči světu. Vitální kontakt s realitou umožňuje smysl pro význam, relevantnost nebo adekvátnost (Urfer-Parnas, 2019). Vitální kontakt s realitou je ve své podstatě proces neustálého propojování vnitřního a vnějšího, subjektivního a objektivního (Urfer, 2001).

Ztráta vitálního kontaktu znamená zastavení dynamického procesu mezi jedincem a prostředním a *propad do statickosti*. V tomto pojetí dochází k oslabení flexibilních a dynamických aspektů subjektivní zkušenosti jedince, přičemž jsou zvýrazněny právě aspekty strnulé, statické a racionální. Omezené je zejména prožívání času a akcentováno v subjektivní zkušenosti jedince je prožívání prostoru (Urfer, 2001).

AUTISMUS

Minkowski (1970) se rovněž vyjadřuje k tematice *autismu*, přičemž se vymezuje vůči pojetí autismu podle Bleulera. Zatímco Bleuler popisuje autismus hlavně jako propad jedince do svého vnitřního světa fantazie, Minkowski (1970) se domnívá, že stěžejním rysem autismu u schizofrenie je ztráta vitálního kontaktu s realitou. Jak již bylo zmíněno, jádrovým faktorem schizofrenie je dle Minkowského ztráta vitálního kontaktu s realitou, přičemž autismus je v tomto smyslu jeden z jeho fenoménů. Autistické myšlení se neorientuje směrem k lidem, ke komunikaci s nimi a do budoucnosti (Urfer, 2001). Typický je také chybějící smysl pro kontext a omezení či požadavky v rámci kontextu (Urfer, 2001).

Minkowski popisuje projevy dvou typů autismu, přičemž projevy prvního z nich odpovídají Bleulerově koncepci autismu. U prvního typu se za autistickou fasádou v podobě na první zdání nesrozumitelných projevů a vět skrývá bohatý vnitřní život (Minkowski, 1970). Tento typ má rovněž propracovaný systém bludů. Bohatý vnitřní život funguje jako kompenzace a poukazuje na snahu jedince zachovat si svou existenci (Urfer-Parnas, 2019), neboť v jádru pociťuje obrovskou vnitřní prázdnotu a postupný úpadek (Minkowski, 1970). U druhého typu bohatý vnitřní život chybí a v projevech

jedince není možno nalézt skrytou symboliku odkazující ke komplexní subjektivitě jedince (Urfer, 2001). V tomto případě je úpadek mnohem zjevnější.

FENOMÉNY TERMINÁLNÍHO STADIA SCHIZOFRENIE

Ve své komparativní studii srovnávající fenomény u organické demence a schizofrenie Minkowski (1970) popisuje *narušení faktoru „já-tady-ted“*. Problémem u osob se schizofrenií je, že racionálně vědí, kde se nacházejí, avšak necítí se být na daném místě. Tvzení „Já existuji.“ pro ně postrádá reálný význam. Co se týče časové dimenze, čas je osobami se schizofrenií prožíván jako nehybný a těžiště jejich prožívání se z času přesouvá především do prostoru. To ve výsledku znamená, že se excesivně zabývají prostorovými charakteristikami a pojetí času se vytrácí (Minkowski, 1970).

Minkowski ve svém popisu fenoménů u schizofrenie poměrně často užívá přídavné jméno *nehybný*. Minkowski (1970) píše, že i bludy u těchto osob mají v sobě cosi nehybného. Konkrétněji řečeno, člověk je přesvědčen, že je bohem nebo Kristem, avšak toto přesvědčení se následně neprojevuje v činech. Chybí mu tedy právě hybná síla, která by přetvořila přesvědčení či myšlenku v akt. Takový člověk pak pokračuje ve svém současném povolání, např. zametání dvorů, jako by se nic nedělo. Vystačí si se samotnou myšlenkou, která je však oddělená od okolního světa a u níž nikdy nedojde k realizaci.

Nehybnost posléze Minkowski (1970) vysvětluje jako *narušení vitálního dynamismu*. Místo přesné definice tohoto fenoménu zde popíšeme projevy narušení vitálního dynamismu. Takto postižená osoba je ve svém bytí zcela strnulá/rigidní a jako by jí chyběl orgán k asimilaci čehokoliv dynamického. Může pak hovořit o „statických“ myšlenkách, které jsou „nehybné jako sochy“. Během jízdy vlakem si jedinec může stěžovat, že se vlak pohybuje až příliš rychle, neboť svým zrakem nedokáže rozpoznat nápisy všech stanic. Při příjezdu na nové místo se cítí naprosto vykořeněný, neboť během jízdy nebyl schopen zachytit všechny body v linii pohybu z jednoho místa na druhé, čímž bylo narušeno prožívání jeho kontinuity (Minkowski, 1970). Narušení vitálního dynamismu Minkowski (1970, s. 270) přibližuje výpovědí jednoho pacienta:

„Vše okolo mě je nehybné. Každá jednotlivá věc se jeví oddělená od ostatních, aniž by ve mně cokoli vyvolávala. Některé objekty, které by měly vyvolávat vzpomínky, ve mně podněcují nesmírné množství myšlenek, avšak zůstávají izolované. Věci spíše chápu, než abych je prožíval. Okolí je jako odehrávající se němohra, již nejsem součástí; zůstávám vně. Úsudek mi zůstal, ale můj životní instinkt zmizel. Již nejsem schopen vložit energii do jakéhokoliv činu. Uvnitř mě přestává fungovat jakákoliv dynamika – přeměna stavu relaxace na stav tenze. Není přirozené ustrnout navždy v jednom stavu mysli...“

Minkowski (1970) své úvahy rozvíjí nejprve pojmem *morbidní racionalizace* a posléze souvisejícím pojmem *morbidní geometrismus*. Morbidní racionalizace je fenomén, kdy se akcentují statické, prostorové a racionální faktory v subjektivním prožívání v důsledku narušení vitálního dynamismu. Morbidní geometrismus byl již popsán v kapitole pojednávající o kategorii prostoru. Pouze stručně zmíníme, že tento fenomén je charakteristický tím, že jedinec vnímá prostor především z hlediska teoreticko-matematických kvalit a projevuje se například nadměrným zájmem o hypersymetrii.

Jako příklad morbidní racionalizace Minkowski (1970) uvádí pacienta, který tvrdí, že si v životě zakládá pouze na spirituálních hodnotách, přičemž na materiálních věcech mu nezáleží. Na tomto postoji jako takovém není nic překvapivého či neobvyklého. Nicméně podle pacienta je v souladu s jeho postojem přestat se starat o svůj úl, o který do té doby pravidelně pečoval. Minkowski (1970) označuje za zarážející logiku, podle které jedinec tuto činnost zařadil do kategorie materiálních věcí. Specifický je právě způsob, jakým jedinec se schizofrenií aplikuje principy ve svém životě. Totožný pacient rovněž zdůrazňuje potřebu být sám. Tuto potřebu pravděpodobně jednou za čas prožívá většina osob. Avšak pacient tuto potřebu realizuje extrémním způsobem a z potřeby se stává všudypřítomný imperativ. Vyhýbá se světu, který jej vyrušuje v rozjímání. Dokonce přestal číst, neboť se obává, že by jej ovlivnily myšlenky druhých osob. Dále promýšlí každé slovo, aby bylo v souladu s jeho principy, tj. užitečné. V konečném důsledku neříká nic. Hlavní zálibou pacienta je reflektovat, přičemž ještě před večerí si plánuje témata své reflexe, kterými se bude zabývat během večere. Jako důvod uvádí, že nechce marnit čas. Jakákoliv spontaneita, nepředvídatelnost je z jeho života vyloučena. Místo toho je jeho život transformován do beztvaré mozaiky poskládané z logických pravidel a útržků myšlenek. Chybí komplementární aspekty jako intuice či stávání se umožňující dynamiku v životě. Bez těchto aspektů dochází k neustálému procesu disociace fragmentů v subjektivní zkušenosti tohoto jedince (Minkowski, 1970).

Stejný jedinec dále popisuje, že peníze pro něj nejsou důležité, neboť nezabírají moc prostoru. Posléze se také svěřuje, že momentálně dochází k inflaci franku, avšak tato inflace ho netrápí, jelikož v ní spatřuje příliš pohybu (Minkowski, 1970). Opět je možno si povšimnout akcentování prostorových charakteristik, odporu k pohybu (dynamice) a neobvyklé logiky typické pro morbidní racionalismus.

Komplexní realita bývá mnohdy redukována na její teoretickou, zpravidla matematickou rovinu. Minkowski (1970) uvádí situaci, kdy pacient potkal na ulici atraktivní ženu, která jej přitahovala. Pacient reagoval na tuto událost poměrně neobvyklým způsobem – jakmile se vrátil domů, pokusil se zaujmout co nejsymetričtější pozici a reflektoval celou situaci. Kladl si otázku, proč ženy mají na muže takový vliv. Pacient byl skálopevně přesvědčen, že vše v životě, včetně sexuální oblasti, je možno vysvětlit matematikou, a proto hledal odpověď v matematických vzorcích a geometrii.

14.2.3 Ronald David Laing

Skotský psychiatr Ronald David Laing (1927–1989) se stal veřejně známou osobností v 60. letech 20. století díky svým kontroverzním výrokům týkajícím se psychiatrie a pojetí šilenství (Beveridge, 2019). Ve své době upozorňoval na dehumanizaci psychiatrie, která se dle jeho názoru tak snadno může stát formou „brainwashingu“ podporujícího adaptované chování (Laing, 2010).

Byl to Laing, kdo seznámil s fenomenologickým přístupem v psychiatrii anglosaské země, kde v té době převládala tradice pozitivismu (Kotowicz, 2005). Přestože ve své praxi následoval především existenciální a fenomenologické myšlení, je nutné zdůraznit, že byl taktéž ovlivněný psychoanalýzou, neboť po určitou dobu pracoval ve známé Tavistocké klinice v Londýně, proslulé svým psychoanalytickým zaměřením (Kotowicz, 2005).

Laing klade do kontrastu svůj přístup s tradičním modelem duševních onemocnění podle Kraepelina. Zatímco po vzoru Kraepelina pohlíží psychiatr na pacientovo chování jako na symptomy jeho nemoci, Laing se v rámci svého tzv. *fenomenologicko-existenciálního přístupu* vztahuje k chování pacienta jako k vyjádření jeho existence (Beveridge, 2019). Laingovo pojetí schizofrenie procházelo značným vývojem, přičemž v jeho pokročilejším díle mělo až sociální a politický ráz³⁵. V této kapitole se však budeme zabývat především jeho existenciálně-fenomenologickými úvahami, které spadají do kontextu tohoto textu.

Co se týče filozofie, Laing (2010) v první předmluvě ke své knize *Rozdělené self* uvádí, že se v jeho díle odráží vlivy Kierkegaarda, Jasperse, Heideggera, Sartra, Binswanger a Tillicha. Rovněž však poznamenává, že se nejedná o přímou aplikaci myšlenek výše zmíněných myslitelů (Laing, 2010). Laing nejen že četl originály filozofických textů přímo v němčině nebo francouzštině, ale taktéž se znal s mnohými soudobými existenciálně nebo fenomenologicky laděnými filozofy osobně (Beveridge, 2019).

FENOMENOLOGICKO-EXISTENCIÁLNÍ PŘÍSTUP

Laing (2010) píše, že chování pacienta v klinické situaci s psychiatrem je do značné míry podmíněno vztahem psychiatra k pacientovi. Tradiční klinický psychiatrický postoj se principiálně od dob Kraepelina nezměnil. Nesrozumitelnost projevů osob se schizofrenií je mnohdy odrazem postoje psychiatrů vůči jejich pacientům. Těmto projevům však jde porozumět, pokud psychiatr upustí od své snahy být „objektivní“ a „vědecký“.

35 Laing (1970) ve svém díle například upozorňuje na skutečnost, že diagnóza schizofrenie s sebou nese stigma, které v mnoha aspektech degraduje postavení člověka s touto diagnózou ve společnosti. Taktéž rozvíjí komplexní úvahy sociálního rázu, jež usvědčují společnost z jejího chorého nastavení. Tato společnost dle jeho názoru nedává prostor erosu, Bohu, autenticitě; což v konečném důsledku dává vzniknout adaptovanému jednodimenzionálnímu jedinci. V této souvislosti Laing (1970) schizofrenii považuje za zdařilou snahu neadaptovat se na sociální pseudorealitu.

Pokud k nám tedy někdo mluví, můžeme např.: 1. studovat verbální aspekty jeho řeči nebo 2. se snažit porozumět smyslu toho, co se nám snaží sdělit. S vědeckým odstupem lze sice popsat symptomy a chování jedince, avšak tento odstup nám neumožňuje reálně porozumět osobě, se kterou se v klinické situaci setkáváme. Vztah mezi psychiatrem/psychologem je pro porozumění pacientovi stěžejní. Pomocí ryze intelektuálních procesů lze chování pacienta vysvětlovat ve smyslu symptomů, avšak pro porozumění pacientovi je potřeba zapojení naší mysli jako celku, přičemž intelektuální procesy zde nestačí. Porozumění můžeme přirovnat k umění, které je možné jen díky *empatii*. Skrze *empatii* se pak lze otevřít světu člověka před námi a posléze do jeho světa i proniknout (Laing, 2010). Když na pacientovo chování nenahlížíme jako na pouhé projevy nemoci, již pro nás není pouhou obětí patologického procesu (Beveridge, 2019).

Laing (2010) se staví kriticky vůči názorům, že s osobami se schizofrenií nelze navázat kontakt. Domnívá se, že to možné je, avšak je potřeba změna na straně psychologa/psychiatra. Ten, když se otevře možnosti porozumění skrze *empatii* by pak měl být dostatečně „plastický“ na to „vydat“ se do světa, který svou povahou může být tak zvláštní a cizí. Schopnost empatického porozumění klade Laing (2010) do souvislosti se schopností milovat druhého. Pokud miluji svého bližního, jsem s to mu porozumět. Laing (2010) hovoří o porozumění v tom smyslu, jak pacient prožívá sebe, svět a taky nás. Laing (2010) dále akcentuje skutečnost, že v klinické situaci nelze být vůči pacientovi neutrální a že na tom, zda máme postoj lásky, záleží. Snaha o chladný vědecký odstup zaměřený na symptomy je ve své podstatě postoj ne-lásky. Avšak cesta porozumění v tomto případě není nikterak jednoduchá, neboť porozumět osobě se schizofrenií znamená dotknout se její jinakosti, odloučenosti, osamělosti a zoufalství (Laing, 2010). Umět se empaticky dotknout těchto duševních stavů pacienta znamená, že sám psycholog/psychiatr je schopen se dotknout této sféry stavů u sebe.

Podle Lainga (2010) je cílem fenomenologicko-existenciálního přístupu pojmenovat „svět“ druhého a to, jakým způsobem v něm tento druhý pobývá. Při setkání s pacientem lze mít určité povědomí o tom, co je to být člověkem. Kupříkladu dle Lainga (2010) pro každého člověka obecně platí, že je smrtelný, jeho existence má počátek a konec a jeho tělo je nevyhnutelně spjato s časem a prostorem. Avšak ve své praxi se setkal s jedincem, který se domníval, že jeho existence není ohraničena milníky v čase jako narození nebo smrt, nýbrž je přesahuje. Není potřeba tohoto člověka označovat za schizofrenního či se jej snažit přesvědčit o opaku. Důležitost Laing (2010) přikládá přijetí skutečnosti, že náš koncept člověka se liší od konceptu člověka, se kterým se setkáváme. V těchto případech je posléze nutné přeorientovat se na svět druhého, aniž bychom na něj pohlíželi skrze schéma svého světa. Toto přeorientování je navíc nutné uplatňovat bez hodnocení, kdo má, či nemá pravdu – tuto schopnost považuje Laing (2010) za nezbytný předpoklad pro práci s osobami se schizofrenií.

ROZDĚLENÉ SELF

První Laingova kniha *Rozdělené Self* je detailní fenomenologicko-existenciální studii subjektivní zkušenosti osob se schizofrenií. Na začátek je nutné poznamenat, že Laing (2010) zdůrazňoval, že člověk se může nacházet na určitém *kontinuu*, na jehož jednom konci je člověk pouze schizoidní a na konci druhém schizoidní člověk se schizofrenií.

V základu zkušenosti schizoidního člověka je existenciální stav, jež Laing (2010) nazývá *ontologickou nejistotou*. Jedinci s ontologickou nejistotou *chybí prožitek stabilního a celistvého self*. Takový jedinec se necítí zakotvený ve svém těle, prožívá rozštěp mezi tělem a svou myslí a rovněž se necítí naživu a opravdově, což v konečném důsledku vede k úzkosti a rozličným strategiím, kterými se člověk snaží ochránit svoje nestabilní self (Beveridge, 2019). Pro představu rozdílu mezi člověkem prožívajícím ontologickou jistotu/nejistotu uvádí Laing (2010) literárního kritika Trillinga (1955; in Laing, 2010) a jeho popis rozdílu mezi protagonisty v literatuře od Shakespeara a Kafky. Postavy v knihách obou autorů se převážně vyrovnávají s tématy odcizení člověka a jeho utrpení. Přesto se však prožitek z děl obou autorů diametrálně liší – u Kafky je toto odcizení a utrpení jaksi intenzivnější, hlubší, zřetelnější a „odhalenější“. Shakespeare stejně jako Kafka ve svém díle podtrhuje iracionalitu lidského pachtění, přesto je člověku v Shakespearově „cele“ příjemněji než v té Kafkově. Všichni Shakespearovi králové, milenci a klauni jsou celiství a mají v sobě život. Oproti tomu Kafkovým hrdinům se stalo něco hroznivého ještě předtím, než byl nad nimi vynesena rozsudek. Kafkův hrdina, netečný a bez touhy k životu, se nikdy doopravdy nedotknul zásadně lidských atributů, jako je síla, láska, krása, vtip, odvaha, věrnost, sláva či lidská pýcha. V Kafkově podání existuje *vědomí zla bez protikladu silné lidské identity* (Trilling, 1955, in Laing, 2010).

Ontologicky jistá osoba prožívá vnitřní konzistenci, stabilní vnitřní jádro, opravdovost a svou hodnotu, přičemž vztahování se k druhým lidem je pro ni potenciálně uspokojující. Každodenní záležitosti pro takového jedince nejsou hrozbou. Avšak ontologicky nejistému člověku *chybí prožitek autonomie, vlastní identity a vnitřní konzistence*. Pohlíží na sebe jako na někoho, kdo v jádru nemá hodnotu, není skutečný a ve své podstatě dobrý. Neodmyslitelným prožitkem u takového jedince je jeho *odcizení od vlastního těla a chybějící tělesnost*. Vztahy a veškeré vnější události jsou vnímány jako hrozba, neboť ještě více prohlubují jeho křehký prožitek svého self (Laing, 2010).

Laing (2010) popisuje tři typy úzkosti, které ontologicky nejistý člověk prožívá. Prvním z nich je *úzkost z pohlcení* druhým člověkem. S chybějícím prožitkem identity a autonomie je pro jedince velmi snadné se ve vztahu s druhými cítit ohrožen pohlcením. V lásce spatřuje nesmírné nebezpečí, což zpravidla řeší izolací od druhých osob. Úzkost z pohlcení může být vyjádřena obrazy utopení v temných vodách nebo pohřbení. Dostat se do kontaktu s druhým lze v tomto případě metaforicky pojmenovat jako dotyk spalujícího ohně; přičemž oheň symbolizuje živost, po které člověk pro-

žívající sám sebe jako chladného a mrtvolného, touží. Druhý typ úzkosti se v lecčems podobá úzkosti z pohlčení, avšak nesouvisí s lidmi, ale s externími podněty a Laing (2010) ji označuje jako *úzkost z imploze*. Subjektivní prostor je prožíván jako vakuum a jedinec trpící ontologickou nejistotou touží tuto prázdnotu něčím vyplnit. Avšak realita je pro takového člověka příliš intruzivní a zahlcující, přičemž kontakt s realitou je pro něj hrozbou. Ve stavu ontologické nejistoty má realita perzekuční charakter. Jako třetí typ úzkosti je uvedena *úzkost z petrifikace (zkamenění) a depersonalizace*. Jinými slovy, schizoidní člověk se obává, že mu někým bude odejmuta jeho subjektivita a bude přeměněn na mrtvého člověka nebo neživý objekt (např. kámen, robot, automat apod.). Magický akt petrifikace pro takového jedince nastává, když kdokoliv neguje jeho autonomii, ignoruje jeho pocity či s ním zachází odosobněně jako s objektem. Před touto úzkostí se jedinec brání útokem – v tom smyslu, že ve své mysli petrifikuje a depersonalizuje ostatní.

Na podkladu nestabilního self se bytí jedince štěpí na dvě části – tělo a mysl. Tímto vzniká nepřírozená dualita v subjektivní zkušenosti, mající za úkol ochránit nestabilní self před ohrožujícím okolím. Tělo, skrze které se člověk setkává se světem, je vnímáno jako objekt mezi ostatními objekty. Self se tak nachází mimo tělo, neúčastní se kontaktu se světem, načež se vytváří *systém falešného self* jakožto karikatura reálného self zprostředkující určitou, avšak dosti omezenou formu kontaktu se světem. Tento *rozštěp mezi tělem a myslí* přirozeně působí na opravdové self zhoubně, neboť je „zakuklené“, nedostává se mu žádných podnětů a nepodílí se na aktivitě ve světě. Na veškerou svou aktivitu probíhající skrze systém falešného self jedinec pohlíží, jako by nebyla výrazem jeho vlastní existence. Schizoidní jedinec si tak může stěžovat na nedostatek spontaneity, rigiditu a může tvrdit, že není naživu – přičemž v existenciálním slova smyslu má pravdu.

„Zakuklení“ reálného self jakožto pokus o vytvoření sekundární ontologické jistoty přispívá k dojmu kontroly a osvobození od ostatních. Avšak tato *zdánlivá omnipotence* je klamná a existuje souběžně s prohlubujícím se prožitkem *existenciální prázdnoty a bezmocnosti*. Jedinec si postupně uvědomuje kontrast mezi svou vnitřní prázdnotou a bohatou hojností světa, se kterým ztratil kontakt. Schizoidní člověk si přeje být v idealizovaném světě nacházejícím se vně, jež sestává ze všeho, co on už dávno ztratil – společenství, vřelost, hodnota a plnost. Není divu, že toto přání se tak snadno přemění v zuřivou závist a odpor vůči všemu, co mají ostatní, a on ne. Jedinec touží zničit všechno dobro, svěžest a bohatost vnějšího světa, přičemž tato nenávist může být překonána postojem vyznačujícím se pohrdáním až lhotejností.

Pokud jde o *falešné self*, to je součástí odcizeného těla. Falešné self se stává povrchní fasádou, která nikterak neodráží opravdové self a projevuje se nadměrnou poslušností vůči ostatním. Člověk s falešným systémem svým chováním může dokonale splňovat očekávání ostatních osob – až do propuknutí psychózy se může jevit jako dokonalý

manžel/manželka či syn/dcera apod. Nicméně tato fasáda působí jaksí rigidně, neživě a neautenticky – jako člověk odumírající sám sobě. Pokud se u schizoidního jedince rozvíjí psychotický proces, rozštěp mezi self a tělem se neustále zvětšuje a falešné self se stává čím dál víc odštěpeným od self opravdového, přičemž jeho aktivity jsou prožívány čím dál víc jako autonomní, kompulzivní a odcizené od reálného self. Falešné self, které původně mělo sloužit k ochraně self opravdového, se postupně obrací proti němu, což v konečném důsledku vede k nenávisti opravdového self vůči self falešnému (Laing, 2010).

Opravdové self, zbavené svých možností se účastnit ve světě, má v případě ontologické nejistoty důležitou funkci – je prostředkem k *uvědomění sebe sama*. Vědomí sebe sama je pro schizoidního člověka zásadní, neboť mu zajišťuje alespoň určitý pocit identity a toho, že je naživu. Tento jedinec usiluje o vědomí sebe sama s určitou naléhavostí, neboť pro něj je to ve své podstatě otázka přežití a udržení vlastní existence. Toto uvědomění sebe sama jej chrání před pohlcením a implozí. Laing (2019) například popisuje pacienta, který byl účasten podívané na karnevalu a v jeden moment jej tato podívaná pohltila natolik, že zapomněl na to, kdo je a jak se jmenuje. Toto si po chvíli uvědomil, zděsil se a prožíval pocit neskutečnosti. Situace to pro něj byla k smrti zúzkostňující, přičemž od té doby už si nedovolil ani na moment ztratit vědomí sebe sama. Avšak takové detailní monitorování sebe sama, svých duševních a tělesných procesů, jako by to byly cizí objekty, není nic příjemného. Laingova pacientka to přirovnává k černému slunci, které spaluje vše živé a spontánní v ní. Uvědomění sebe sama je však pro schizoidního jedince důležité i ze strany druhých. Pohled druhých lidí ho rovněž ujišťuje o jeho existenci a identitě. Tyto myšlenky Laing (2019) propojuje s úvahami o důležitosti láskyplného pohledu pečujících osob v dětství, které potvrzují autonomii a identitu dítěte, čímž se u dítěte vytváří stabilní self.

Laing (2010) do určité míry navazuje na Minkowského ve svém *popisu propadu schizoidního jedince do schizofrenie*. Rozštěp vzniklý mezi self a tělem se zvětšuje. Self, které se odtrhlo od přímé vztahovosti s druhými, se vztahuje už jen samo k sobě. Přesto je ještě pár jeho funkcí zachováno – kromě výše zmíněné observace sebe samého je to také schopnost fantazie. Nicméně toto self už není v kontaktu s realitou – je narušen vitální kontakt s realitou. Kontakt s realitou je delegován na systém falešného self, na jehož vjemy, pocity, myšlenky a chování self pohlíží jako na odcizené a neskutečné. Nemožnost kontaktu s realitou na self působí jako žalář. A tak je self bez vztahů a podnětů uvězněno ve svém privátním fantazijním „světě“, postupně „se vyprazdňuje“, „umírá“ a zároveň ještě prožívá pocity nenávisti, strachu a závisti. Opravdové self, které není v kontaktu s realitou, není schopno vyjádřit své touhy sociálně adekvátním způsobem, a pokud ještě občas probleskává skrze systém falešného self, je z hlediska ostatních vnímáno jako bizarní, excentrické a „bláznivé“. Co se týče systému falešného self, ten „okupuje“ čím dál více prostoru, stává se autonomním a zároveň čím dál víc

mechanickým s rozličnými kompulzivními fragmenty. Prožitek vnitřního odumírání posléze u jedince dosáhne takové intenzity, že vidí jen dvě možnosti – spáchat sebevraždu, nebo být konečně sám sebou se vším všudy. To, co bychom v rámci psychiatrické terminologie nazvali jako *akutní psychotický stav*, může být *strhnutí fasády normality falešného self*. V této souvislosti Laing (2010) zmiňuje příklad muže, který šel se svou rodinou do parku k řece na piknik. Do té doby na něm jeho manželka dlouhodobě nepozorovala nic zvláštního. Nicméně po jídle tento muž ze sebe strhl šaty, vstoupil do řeky a začal na sebe zuřivě cákat vodu. Z řeky odmítal odejít. Důrazně tvrdil, že se očišťuje ze svých hříchů, neboť ve skutečnosti nikdy nemiloval svou manželku a děti. Řeku nechtěl opustit, dokud nebude očištěn. Tohoto muže pak z řeky vyvedla policie a následně byl odvezen do psychiatrického zařízení.

Laing (2010) zdůrazňuje, že cílem terapie u osob se schizofrenií je *navázat kontakt s opravdovým self*, ať už je sebevíc skryté a „zakuklené“. Je nutno mít naději, že je vždy možnost toto self „objevit“, starat se o něj a „oživit“ jej. Psychiatr/psycholog by měl rozpoznat rozštěpené fragmenty self v pacientovi a pracovat na jejich sjednocení. Bezpodmínečná láska psychiatra/psychologa, která rozpozná pacientovo opravdové bytí, je v tomto léčebném procesu rozhodujícím činitelem.

SCHIZOFRENIE JAKO TRANSCENDENTNÍ ZKUŠENOST

V pozdějším díle *The Politics of Experience and the Bird of Paradise* se Laingovo (1970) pojetí schizofrenie zásadně proměnilo. Píše, že to, co je nazýváno schizofrenií, může být přirozenou subjektivní zkušeností člověka, kterou není nutné patologizovat. Laing (1970) rovněž ostře kritizuje sociální a politické důsledky pro jedince označeného diagnózou schizofrenie.

Podle Lainga (1970) je soudobá společnost odcizená od své autentické vnitřní subjektivní zkušenosti, přičemž většina osob v ní jakoby „klouže“ po povrchu ve sféře externích podnětů. Subjektivní zkušeností Laing (1970) míní imaginaci, sny, stavy vytržení, meditaci, kontemplaci apod. Za významné je považováno jen to, co je možné kvantifikovat, a to, co je „objektivní“. Například existence duše je přirozeně zpochybňována, neboť její existenci nelze vědecky potvrdit. Laing (1970) tento odcizený stav společnosti nazývá „kolektivním šílenstvím“. Člověk, který se dostává do kontaktu s vnitřním subjektivním „světem“, zažívá zkušenost, kterou Laing (1970) označuje jako transcendentní. Avšak rovněž dodává, že ne každý člověk s diagnostikovanou schizofrenií si prochází transcendentní zkušeností.

Když člověk vstoupí na pole subjektivity, bývá touto zkušeností otřesen. Z části proto, že odosobněná společnost neposkytuje vodítka, jak s touto zkušeností zacházet a jak se v ní pohybovat. Jako analogii lze zmínit od narození slepého člověka, jenž v důsledku operace získá zrak. Je nasnadě, že bude zpočátku prožívat dezorientaci, zmatenost či sklíčenost. Člověk v tomto stavu potřebuje průvodce, aby byl schopen

tuto zkušenost zpracovat a posléze se z ní vrátit zpátky. Pro Lainga (1970) je tato zkušenost přirozenou součástí života stejně jako narození a umírání, přičemž zdůrazňuje, že transcendentní zkušenost v sobě skýtá obrovský zdroj z hlediska vývoje člověka.

Laing (1970) přirovnává tuto formu schizofrenní zkušenosti k cestě, v jejímž rámci dochází ke ztrátě ega. Nicméně v této ztrátě ega není dle jeho názoru nic patologického. Co takový člověk prožívá? Častý je prožitek ztráty smyslu pro svět sdílený s ostatními. Všechny doposud užívané principy přestávají být životaschopnými, staré významy přestávají člověku dávat smysl, dochází k neschopnosti rozlišit mezi imaginací, snem a vnějšími vjemy. Vnější události se jeví jako magicky začarované. Skrze sny k němu promlouvají druzí a imaginace je považována za objektivní realitu. Nicméně ústředním tématem je otřes ontologické báze člověka. Není čeho se podržet, možná kromě několika zbylých fragmentů spojujících ho se ztraceným světem – pár vzpomínek, jmen, zvuků či pár objektů. Avšak tato subjektivní zkušenost není vyprázdněná a objevuje se v ní nespočet rozličných vizí. Člověk se zde pohybuje na duchovní rovině.

Cílem podle Lainga (1970) není tyto zkušenosti vymýtit, nýbrž naučit se je zpracovávat a být schopen se z nich vrátit zpět. V této souvislosti je žádoucí osvojit si schopnost „cestovat“ mezi vnitřním subjektivním a vnějším objektivním světem.

14.2.4 Josef Parnas a Louis Sass

Josef Parnas (nar. 1950), psychiatr narozený v polském Lublinu, momentálně působí jako profesor na Univerzitě v Kodani. V současné době vydal 101 publikací. Byl jedním ze zakladatelů Centra pro výzkum subjektivity v Kodani (Henriksen, León, & Zahavi, 2020) a je významným odborníkem na schizofrenii z pohledu fenomenologické psychopatologie (University of Copenhagen, 2022). Louis Sass (nar. 1949) vystudoval psychologii na Harvardově univerzitě (World Biographical Encyclopedia, 2022) a je nyní profesorem na Univerzitě v Rutgers ve Spojených státech amerických. V roce 2018 získala jeho revidovaná edice knihy *Madness and Modernism*, vydaná v Oxford University Press, ocenění Britské lékařské asociace (BMA) za nejlepší publikaci na poli psychiatrie (Rutgers Graduate School of Applied and Professional Psychology, 2022).

Josef Parnas a Louis Sass představují současný *model poruchy self (ipseity)*, v jehož rámci se hovoří o *poruchách self* jako jádrovém faktoru, co se schizofrenního spektra týče (Sass, 2019; Sass, Borda, Madeira, Pienkos, & Nelson, 2018; Nelson, Parnas, & Sass, 2014; Parnas & Henriksen, 2014; Parnas et al., 2005). Model poruchy self vychází z fenomenologického přístupu, akcentuje subjektivní dimenzi schizofrenie a zároveň je

otevřený pro dialog s neurokognitivními poznatky³⁶. Momentálně je považován za nejvlivnější hypotézu na poli fenomenologického výkladu schizofrenie. Sass (2019) poznamenává, že neurobiologický model zdůrazňuje jako primární problém deficit či primitivitu u schizofrenie – např. ve smyslu deficitu intelektu, dezintegrace vyšších mentálních procesů, jako je vůle či sebekontrola, a převahy primitivnějších emočních úrovní nervové soustavy. Avšak z hlediska modelu poruch ipseity je ústředním problémem u poruch schizofrenního spektra *hyperreflexe* a *snížený prožitek sebe sama*, což ústí do defektu co do uchopení reality. Oproti modelu poruchy self dochází v rámci neurobiologického modelu k popření relevance psychologických faktorů, co se týče patogeneze schizofrenie. V kapitole o vývoji tradičního pojetí duševní nemoci a schizofrenie a rovněž v podkapitole o self jsme se již o této problematice zmiňovali, nicméně v této kapitole tuto problematiku pojmem z hlediska modelu jako celku.

Jako důsledek modelu poruchy ipseity je zmiňován *bio-feno-sociální model schizofrenie*, který je v souladu se současnými empirickými výzkumy (Sass et al., 2018). Bio-feno-sociální model je schopen vysvětlit vývoj symptomů/syndromů v rámci času – stejně jako dlouhodobý vývoj počínaje zranitelností jedince přes prodromální stadium ústící do psychózy a také krátkodobé epizody u schizofrenie. Tento model se rovněž vypořádává s překrýváním některých klíčových symptomů u schizofrenie s psychiatrickými stavy zahrnujícími depersonalizaci. Sass a kolektiv (2018) dále uvádějí, že bio-feno-sociální model je schopen integrovat současné neurokognitivní, neurobiologické a psychosociální (např. vliv traumatu a kultury) poznatky do koherentního a zároveň multifaktoriálního celku.

PORUCHY IPSEITY A JEJÍ TŘI ASPEKTY

Pojem *ipseita*³⁷ pochází z latiny (*ipse*) a označuje určitou základní úroveň self (Sass, 2019). Ipseita je jádrem naší subjektivní zkušenosti, na jejímž základě jsme schopni prožívat subjektivní zkušenost jako *naši* zkušenost. Ipseita probíhá prereflektivně, není výsledkem reflexe či introspekce, vyvstává pasivně ve formě konfigurace naší zkušenosti v první osobě. Bez ipseity není jedinec schopen komplexnější identity

³⁶ Sass (2019) zdůrazňuje v oblasti schizofrenie soulad modelu poruchy ipseity s některými současnými neurokognitivními trendy. Model poruchy ipseity lze propojit například se selháním deaktivace default-mode network (DMN) (Sass & Borda, 2015, Sass & Byrom, 2015; in Sass, 2019) či s modelem týkajícím se abnormalit laterality mozkových hemisfér (Sass, 2019). Sass (2019) rovněž píše, že nejnovější neurobiologický výzkum neimplikuje u schizofrenie úpadek inteligence, racionality, regres či dominance instinktů nebo nedostatek náhledu, jako tomu je v případě tradičních starších modelů. S tím je v souladu i model poruchy ipseity, přičemž Sass (2019) píše, že to, co se u schizofrenie primárně interpretuje jako kognitivní deficit, je ve skutečnosti projevem jednoho z aspektů poruch ipseity – hyperreflexe.

³⁷ Synonymum minimálního self, základního self či jádrového self (Sass, 2019).

a prožitků. Ipseita formuje bazální subjektivní zkušenost člověka, v jejímž rámci se prožívá jako přítomný, tělesný, vymezený a v čase přetrvávající subjekt vědomí (Parnas & Henriksen, 2014). Ipseita je rovněž popsána jako určitý vitální centrální bod subjektivní zkušenosti (Sass, 2019) či implicitní vědomí, že veškerá subjektivní zkušenost je „moje“ (Nelson, Parnas, & Sass, 2014). Sass (2019) zmiňuje spisovatele Antonina Artauda, jenž charakterizoval svou zkušenost jako chybění určitého vnitřního základního jádra, které bychom mohli označit jako „duše“.

Sass (2019) uvádí, že poruchy ipseity lze charakterizovat *třemi základními aspekty*, přičemž tyto aspekty se navzájem prolínají. První aspekt – *hyperreflexe (hyperreflexivity)* – je zesílené sebeuvědomění, které je zaměřeno na procesy, jež jsou v subjektivní zkušenosti obsaženy implicitně. Pokud dojde k poruchám ipseity, nejen že ve vědomí explicitně vyvstávají procesy utvářející spíše „pozadí“ subjektivní zkušenosti, ale zároveň jsou tyto procesy subjektem vnímány jako cizí objekty (např. vnitřní řeč jedince). *Snížený prožitek sebe sama (diminished self-affection)* je druhým aspektem poruchy ipseity a vyznačuje se neschopností jedince prožívat sebe sama jako subjekt svého vědomí. V rámci subjektivní zkušenosti člověka je tak narušena perspektiva první osoby. Snížený prožitek sebe sama mohou doprovázet pocity prázdnoty. Sass a Parnas (2003) poznamenávají, že hyperreflexe a snížený prožitek sebe sama nejsou dva oddělené procesy, nýbrž *společné rysy intencionální aktivity vědomí*. Jako třetí aspekt je uvedena *narušená schopnost uchopit kognitivně-percepční svět*, což souvisí s narušením časové a prostorové struktury subjektivní zkušenosti (Sass, 2019). Poruchy ipseity v konečném důsledku postihují fungování komplexnějších úrovní self (Parnas & Henriksen, 2014).

Sass (2019) napříč jednotlivými výše zmíněnými aspekty zdůrazňuje rozdělení na *primární a sekundární faktory*, což je rozhodující mimo jiné taktéž pro neurokognitivní modelování patogeneze schizofrenie. Zjednodušeně řešeno, některé faktory v rámci jednotlivých aspektů se vyskytují u jedince primárně, již od raného věku, přičemž některé z těchto faktorů fungují spíše reaktivně jako obranná reakce na primární faktory.

KLINICKÉ MANIFESTACE

Co se poruch self týče, Parnas a Henriksen (2014) zmiňují fenomenologicky orientované studie (Møller & Husby, 2000, Parnas, Jansson, Sass, & Handest, 1998; in Parnas & Henriksen, 2014) zabývající se prožíváním osob se schizofrenií. Tyto studie prokázaly, že většina mladých pacientů vyskytujících se na schizofrenním spektru si například stěžuje na prožitek, že *nejdou skutečně naživu, absenci identity* nebo na skutečnost, že se *cítí být fundamentálně odlišní od druhých osob*. Je nutné odlišit základní prožitek, že je jedinec odlišný nebo špatný, vyskytující se u osob v rámci schizofrenního spektra od podobných prožitků v rámci jiných psychiatrických stavů. Pro schizofrenní spektrum je typické, že je *odlišnost od druhých lidí pocítována na ontologické úrovni* a ne-

lze na ni uplatnit konkrétní a obvyklá kritéria, jako jsou např. vzhled, intelekt, zájmy či socioekonomický status. Takový pacient může tvrdit: „Necítím se jako spirituální bytost. Je to, jako bych byl fyzický objekt, například radiátor.“ (Parnas & Henriksen, 2014, s. 253). Jinými slovy, jedinec může pochybovat o svém lidství jako takovém (Parnas & Henriksen, 2014).

Ke sníženému prožitku sebe sama, které se projevuje *narušením první osoby v subjektivní zkušenosti*, může pacient například poznamenávat, že se jeho perspektiva chvěje či pohybuje dozadu. Pokud jde o hyperreflexi, pacienti mnohdy komentují, že jejich myšlenky, pocity a vjemy jsou pozorovány z dále jako objekty vědomí, než aby byly prožívány. Kupříkladu jedna pacientka rozlišovala dva typy myšlenek, přičemž u prvního typu cítila svoje self a druhý typ myšlenek prožívala jako cizí objekty ve svém vědomí (Parnas & Henriksen, 2014).

Fenomenologicky vzato, prereflektivní intencionální vztah mezi subjektem a okolními objekty se vytratil, což se projevuje nedostatečným „ponořením se“ do světa, který jedince obklopuje (Parnas & Henriksen, 2014). Výsledkem jsou proto různé *formy derealizace a odcizení se sociálními světy*; jedinec začne zpochybňovat skutečnosti, které se většině osob jeví jako samozřejmé, a klade si otázky jako *Proč je tráva zelená?* nebo *Proč se lidé navzájem zdraví?* (Parnas & Henriksen, 2014).

Co se týče dalších klinických poznatků, Parnas a Henriksen (2014) uvádějí, že *poruchy self mají povahu trvalejších rysů* a jsou do značné míry strukturálními aspekty subjektivní zkušenosti, jež protkávají pacientův modus prožívání. Pacienti často uvádějí přítomnost poruch self již od dětství či adolescence a spíše než jako symptomy nemoci pacienti chápou poruchy self jako vnitřní rysy jejich existence a druh prožívání sebe sama, druhých a světa. Poruchy self se neobjevují pouze během psychózy, ale přetrvávají rovněž ve stadiu remise (Parnas & Henriksen, 2014). Parnas a Henriksen (2014) poznamenávají, že poruchy self nelze pokládat za psychotické fenomény, přestože psychotická fáze u osob se schizofrenií propukne, pokud jsou přítomny poruchy self. O poruchách self se pacienti zpravidla vyjadřují s použitím výrazu „jako by“ (*je to pocit, jako bych byl bez duše*), což znamená, že při popisu těchto fenoménů není narušeno posuzování reality.

Podle Møllera a Husbyho (2000; in Parnas & Henriksen, 2014) někteří pacienti považují poruchy self za jádro jejich nemoci způsobující jim více trápení než samotné symptomy psychózy. Taktéž se ukázalo, že pacienti bývají zpravidla překvapeni, že jsou psychiatři s těmito fenomény obeznámeni, a rovněž reagují s úlevou, že ostatní lidé mohou mít podobné prožitky. Pacienti rovněž častokrát sdělují, že je pro ně úlevné, když se jich někdo ptá na jejich subjektivní prožitky a jakým způsobem je prožívají. V tomto kontextu Parnas a Henriksen (2014) zdůrazňují terapeutickou hodnotu zjišťování těchto prožitků u pacientů, čímž se zmírňuje existenciální samota.

EASE – EXAMINATION OF ANOMALOUS SELF-EXPERIENCE

Pro empirické zkoumání byl vyvinut EASE, což je *psychometrický nástroj umožňující semi-strukturovanou fenomenologickou exploraci anomálií v subjektivitě jedince týkajících se poruch ipseity*. EASE vznikl na základě popisu prožívání získaném od pacientů pohybujících se na schizofrenním spektru. Tento nástroj je vysoce relevantní z hlediska deskripce, diagnózy a diferenciální diagnózy v rámci schizofrenního spektra (Parnas et al., 2005). Vzhledem k tomu, že poruchy self nejsou uvedeny v DSM ani v MKN, nelze jej samostatně užívat jako diagnostický nástroj (Parnas et al., 2005).

Vývoj EASE byl od začátku motivován snahou prozkoumat zkušenosti s autismem a jeho behaviorálními manifestacemi v souvislosti se schizofrenií a porozumět jim (Parnas & Bovet, 1991, in Parnas et al., 2005), přičemž došlo k zásadnímu zjištění, když většina pacientů sdělovala, že dlouhodobě pociťují absenci identity a v poslední době se u nich objevují pocity transformace jejich self.

EASE obsahuje 57 položek, z nichž některé jsou rozdělené do subtypů. Každá z těchto položek je definována a přiblížena typickými příklady. Položky jsou diferencovány do pěti racionálně soudržných sekcí: 1. *Kognice a proud vědomí*, 2. *Sebe-uvědomění a přítomnost*, 3. *Tělesné prožitky*, 4. *Vymezení/transitivismus*, 5. *Existenciální reorientace*. EASE vykazuje vysokou vnitřní konzistenci, monofaktoriální strukturu a vysokou inter-rater reliabilitu mezi zkušenými psychiatry a klinickými psychology (Parnas & Henriksen, 2014).

Studii, které v návaznosti na publikaci psychometrického nástroje EASE v časopise *Psychopathology* vznikly, je nespočet (např. Haug et al., 2014; Nordgaard & Parnas, 2014; Koren et al., 2013; Nelson et al., 2013; Haug et al., 2012; Nelson et al., 2012; Raballo & Parnas, 2012; Møller et al., 2011; Škodlar et al., 2010; in Parnas & Henriksen, 2014). Uvedeme si zde proto souhrnné informace z aktuálních článků, které analyzují výsledky doposud provedených výzkumů.

Aktuální článek Henriksena, Raballa a Nordgaarda z roku 2021 v časopise *The Lancet Psychiatry* systematicky mapuje výzkumy poruch self pomocí EASE. Tito autoři v nejobecnější rovině sumarizují výsledky těchto výzkumů následovně:

1. Poruchy self se vyskytují u jedinců s klinickým rizikem nástupu psychózy.
2. Poruchy self vykazují vysokou míru stability v čase.
3. Lze predikovat vývoj poruch schizofrenního spektra, když jsou u jedince přítomny poruchy self.
4. Poruchy self korelují s jádrovými psychopatologickými dimenzemi schizofrenie a také se sníženým sociálním fungováním a suicidalitou.
5. Poruchy self se ve zvýšené míře vyskytují napříč poruchami schizofrenního spektra v porovnání s jinými duševními poruchami.

Tento poznatek je ostatně v souladu s výsledky metaanalýzy Raballa a kolektivu (2021) ve *Schizophrenia Bulletin*, kteří navrhuji, že poruchy self bychom mohli považovat za fenotypický ukazatel náchylnosti jedince k poruchám schizofrenního spektra. Co se týče poruch self a jejich stability v čase, Nordgaard a kolektiv (2021) uvádějí, že korelace mezi tzv. *baseline* a tzv. *follow-up* skóry poruch self činí od 0,48 do 0,65. Tato stabilita v čase by mohla znamenat, že tento rys v podstatě není závislý na tom, ve které fázi onemocnění se jedinec nachází. Uvedení autoři rovněž poukazují na to, že osoby nacházející se v první epizodě psychotického onemocnění, osoby s klinicky vysokým rizikem (*clinical high risk*) výskytu psychotického onemocnění a osoby s klinicky velmi vysokým rizikem (*ultra high risk*) výskytu psychotického onemocnění vykazují vyšší míru poruch self než pacienti s ne-psychotickým onemocněním. V roce 2022 byla publikována metaanalýza a systematické review v online recenzovaném časopise *Scientific Reports* od vydavatelů *Nature* (Burgin, Reniers, & Humpston, 2022), přičemž tato studie potvrzuje shlukování fenoménů poruch self napříč schizofrenním spektrem, jednak pomocí *Bonnovy škály pro měření základních symptomů* (Bonn Scale for the Assessment of Basic Symptoms), jednak také pomocí nástroje EASE. Poznatky Burgina a kolektivu (2022) potvrzují vyšší pravděpodobnost výskytu poruch self v rámci schizofrenního spektra, přičemž tímto autoři přispívají k validaci poruch self jakožto jádrové klinické charakteristiky poruch schizofrenního spektra. Na základě výše uvedených poznatků tedy vidíme, že fenomenologická psychopatologie a model poruch self se můžou podstatně podílet na zásadní rekonceptualizaci schizofrenie v současné moderní psychiatrii.

15 LITERATURA

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., Nevitt Sanford, R., & Aron, B. (1969). *The Authoritarian Personality*. New York: Norton.
- Andreasen, N. C. (2007). DSM and The Death of Phenomenology in America: An Example of Unintended Consequences. *Schizophrenia Bulletin*, 33(1), 108–112. DOI: 10.1093/schbul/sbl054
- Basso, E. (2012). From the Problem of the Nature of Psychosis to the Phenomenological Reform of Psychiatry: Historical and Epistemological Remarks on Ludwig Binswanger's Psychiatric Project. *Medicine Studies: An International Journal for History, Philosophy, and Ethics of Medicine & Allied Sciences*, 3(4), 215. DOI: 10.1007/s12376-012-0076-x
- Bartoš, H., & Fisherová, S. (Eds.). (2012). *Hippokratés: Vybrané spisy I*. Praha: OIKOYMENH.
- Berrios, G. E., & Marková, I. S. (2017). The Epistemology and Classification of Madness since the Eighteenth Century. In G. Eghigian (Ed.), *The Routledge History of Madness and Mental Health* (115–134). New York: Routledge: Taylor & Francis Group.
- Beveridge, A. (2019). R. D. Laing. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (182–190). New York: Oxford University Press.
- Bible. (1995). Praha: Česká biblická společnost.
- Binswanger, L. (1958). The Case of Ellen West. In R. May, E. Angel, & H. F. Ellenberger (Eds.), *Existence: A New Dimension to Psychiatry and Psychology* (237–364). New York: Basic Books.
- Binswanger, L. (1967). *Being-in-the-world: Selected papers of Ludwig Binswanger*. New York & Evanston: Harper Torchbooks.
- Blecha, I., Brázda, R., Březina, J., Floss, K., Horyna, B., Kučírek, J., ... Zumr, J. (1998). *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Blecha, I. (2007). *Proměny fenomenologie*. Praha: Triton.
- Bracken, P., Thomas, P., Timimi, S., Asen, E., Behr, G., Beuster, C., ... Yeomans, D. (2012). Psychiatry Beyond The Current Paradigm. *British Journal of Psychiatry*, 201(6), 430–434. DOI: 10.1192/bjp.bp.112.109447
- Buber, M. (2005). *Já a Ty*. Praha: Kalich.
- Buber, M., & Agassi, J. B. (1999). *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. New York: Syracuse University Press.
- Burgin, S., Reniers, R., & Humpston, C. (2022). Prevalence and assessment of self-disorders in the schizophrenia spectrum: a systematic review and meta-analysis. *Scientific reports*, 12(1), 1165. DOI: 10.1038/s41598-022-05232-9

- Callard, F., & Margulies, D. S. (2014). What we talk about when we talk about the default mode network. *Frontiers in human neuroscience*, 8, 619. DOI: 10.3389/fnhum.2014.00619
- Cerbone, D. R. (2006). *Understanding Phenomenology*. Durham: Acumen.
- Comer, R. J. (2004). *Abnormal Psychology*. New York: Worth Publishers.
- Condrau, G. (1998). *Sigmund Freud & Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Praha: Triton.
- De Monticelli, R. (2019). Edmund Husserl. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (11–19). New York: Oxford University Press.
- Deacon, B. J. (2013). The Biomedical Model of Mental Disorder: A Critical Analysis of Its Validity, Utility, and Effects on Psychotherapy Research. *Clinical Psychology Review*, 33(7), 846–861. DOI: 10.1016/j.cpr.2012.09.007
- Descartes, R. (2002). *Vášně duše*. Praha: Mladá fronta.
- Descartes, R. (2003). *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
- Ellenberger, H. F. (1958). A Clinical Introduction to Psychiatric Phenomenology and Existential Analysis. In R. May, E. Angel, & H. F. Ellenberger (Eds.), *Existence: A New Dimension to Psychiatry and Psychology* (92–124). New York: Basic Books.
- Fernandez, A. V. (2019). Martin Heidegger. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (25–34). New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1994). *Dějiny šílenství v době osvícenství: hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Foucault, M. (1997). *Psychologie a duševní nemoc*. Praha: Dauphin.
- Fuchs, T. (2009a). Embodied Cognitive Neuroscience and Its Consequences for Psychiatry. *Poiesis and Praxis*, 6(3–4), 219–233. DOI: 10.1007/s10202-008-0068-9
- Fuchs, T. (2009b). Phenomenology and Psychopathology. In D. Schmicking & S. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (547–573). DOI: 10.1007/978-90-481-2646-0_28
- Fuchs, T. (2013). Temporality and Psychopathology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(1), 75–104. DOI: 10.1007/s11097-010-9189-4
- Fuchs, T. (2019). The Experience of Time and Its Disorders. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (431–441). New York: Oxford University Press.
- Fuchs, T., & Pallagrosi, M. (2018). Phenomenology of Temporality and Dimensional Psychopathology. In M. Biondi, M. Pasquini, & A. Picardi (Eds.), *Dimensional Psychopathology* (287–300). Cham: Springer.
- Fuchs, T., & Röhrich, F. (2017). Schizophrenia and intersubjectivity: An embodied and enactive approach to psychopathology and psychotherapy. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 24. DOI: 10.1353/ppp.2017.0018

- Fuchs, T., & Schlimme, J. (2009). Embodiment and psychopathology: A phenomenological perspective. *Current opinion in psychiatry*, 22, 570–575. DOI: 10.1097/YCO.0b013e3283318e5c
- Gach, J. (2008). Biological Psychiatry in the Nineteenth and Twentieth Centuries. In E. R. Wallace & J. Gach (Eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology: With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation* (381–418). New York: Springer Science Business Media.
- Gerson, L. P. (1992). The Discovery of the Self in Antiquity. *The Personalist Forum*, 8 (1), 249–257. Získáno 21. srpna z: <http://www.jstor.com/stable/20708644>
- Giorgi, A., Giorgi, B., & Morley, J. (2017) The Descriptive Phenomenological Psychological Method. In C. Willig, & W. Stainton Rogers (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology* (176–192). Thousand Oaks: Sage.
- Hamm, J. A., Buck, B., & Lysaker, P. H. (2015). Reconciling the Ipseity-Disturbance Model with the Presence of Painful Affect in Schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 22(3), 197–208. DOI: 10.1353/ppp.2015.0035
- Hard, R. (2004). *The Routledge Handbook Of Greek Mythology*. New York: Routledge: Taylor & Francis Group.
- Hartl, P., & Hartlová, H. (2010). *Velký psychologický slovník*. Praha: Portál.
- Harvey, P., & Bowie, C. (2012). The clinical neuropsychology of schizophrenia. In M. Gelder, N. Andreasen, J. Lopez-Ibor & J. Geddes. (Eds.), *New Oxford Textbook of Psychiatry* (531–533). Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, P. D., & Keefe, R. S. E. (2009). Clinical neuropsychology of schizophrenia. In I. Grant & K. M. Adams (Eds.), *Neuropsychological assessment of neuropsychiatric and neuromedical disorders* (507–522). Oxford: Oxford University Press.
- Heinämaa, S., & Taipale, J. (2019). Normality. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (284–298). New York: Oxford University Press.
- Heinrichs, R. W., & Zakzanis, K. K. (1998). Neurocognitive Deficit in Schizophrenia: A Quantitative Review of the Evidence. *Neuropsychology*, 12(3), 426–445. DOI: 10.1037//0894-4105.12.3.426
- Henriksen, M. G., Raballo, A., & Nordgaard, J. (2021). Self-disorders and psychopathology: a systematic review. *The Lancet Psychiatry*, 8(11), 1001–1012. DOI:10.1016/S2215-0366(21)00097-3
- Henriksen, M. G., León, F., & Zahavi, D. (2020). Center for Subjectivity Research: History, Contribution and Impact. *Danish Yearbook of Philosophy*, 53(1), 162–174. DOI: 10.1163/24689300-bja10009
- Henriksen, M. G., & Nilsson, L. S. (2017). Intersubjectivity and Psychopathology in the Schizophrenia Spectrum: Complicated We, Compensatory Strategies, and Self-Disorders. *Psychopathology*, 50, 321–333. DOI: 10.1159/000479702
- Hobbes, T. (2015). *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH.
- Hoffmann, K., & Knorr, R. (2019). Ludwig Binswanger. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (111–117). New York: Oxford University Press.
- Höschl, C., & Libiger, J. (2002). Zodpovědnost a omezení psychiatrie. In C. Höschl, J. Libiger & J. Švestka (Eds.), *Psychiatrie* (618–619). Praha: Tigris.

- Huot, S. (2003). *Madness in Medieval French Literature: Identities Found and Lost*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1968). *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
- Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2004). *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH.
- Jauhar, S., Johnstone M., & McKenna P. J. (2022). Schizophrenia. *The Lancet*, 399, 473–86. DOI: 10.1016/S0140-6736(21)01730-X
- Jaspers, K. (1968). *General Psychopathology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jendrušková, E. (2017). *Pojetí vztahu podle Martina Bubera a jeho vliv v psychologii*. (Bakalářská diplomová práce). Univerzita Palackého v Olomouci.
- Laing, R. D. (1970). *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Laing, R. D. (2010). *The Divided Self*. London: Penguin Books.
- Laing, R. D. (2019). *Rozdělené self*. Praha: Portál.
- Leijenhorstová, C. (2007). Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination. In P. Springborg (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (82–108). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lennox, J., & Zalta, N. E. (Ed.). (2019). Darwinism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Získáno 21. 8. 2022 z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/darwinism/>
- Locke, J. (1984). *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
- Käufer, S., & Chemero, A. (2015). *Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Kotowicz, Z. (2005). R. D. Laing and the Paths of Anti-Psychiatry. New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Kouba, P. (2006). *Fenomén duševní poruchy*. Praha: OIKOYMENH.
- Kroll, J., & Bachrach, B. (1984). Sin and mental illness in the Middle Ages. *Psychological Medicine*, 14(3), 507–514. DOI: 10.1017/S0033291700015105
- Krueger, J., & Aiken, A. T. (2016). Losing Social Space: Phenomenological Disruptions of Spatiality and Embodiment in Moebius Syndrome and Schizophrenia. *Phenomenology & Science*, 121. DOI: 10.1057/978-1-137-51605-3_7
- Marx, O. M. (2008). German Romantic Psychiatry: Part I. Earlier, Including More-Psychological Orientation. In E. R. Wallace & J. Gach (Eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology: With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation* (313–334). New York: Springer Science Business Media.
- Matthews, E. (2019). Embodiment. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (367–373). New York: Oxford University Press.
- May, R., Angel, E., & Ellenberger, H. F. (Eds.). (1958). *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books.

- Merriam-Webster. (2022). *Nosography*. Získáno 20. 6. 2022 z: <https://www.merriam-webster.com/medical/nosography>
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH.
- Messas, G., Tamelini, M., Mancini, M., & Stanghellini, G. (2018). New Perspectives in Phenomenological Psychopathology: Its Use in Psychiatric Treatment. *Frontiers in Psychiatry*, 9, 466. DOI: 10.3389/fpsyt.2018.00466
- Minkowski, E. (1970). *Lived Time: Phenomenological and Psychopathological Studies*. Evanston: Northwestern University Press.
- Mokrejš, A. (1969). *Fenomenologie a problém intersubjektivty*. Praha: Svoboda.
- Mora, G. (2008). Mental Disturbances, Unusual Mental States, and Their Interpretation during the Middle Ages. In E. R. Wallace & J. Gach (Eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology: With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation (199–226)*. New York: Springer Science Business Media.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Mullen P. E. (2007). A Modest Proposal for Another Phenomenological Approach to Psychopathology. *Schizophrenia Bulletin*, 33(1), 113–121. DOI: 10.1093/schbul/sbl043
- Müller, M. (2016). *Metafory šílenství: Umlčení mýtotvůrci a porouchané mozky* (disertační práce). Získáno 22. 5. 2019 z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/83737?show=full>
- Naudin, J., Gros-Azorin, C., Mishara, A., Wiggins, O. O., Schwartz, M. A., & Azorin, J. M. (1999). The Use of the Husserlian Reduction as a Method of Investigation in Psychiatry. In F. Varela, & J. Shear (Eds.), *The View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic.
- Nelson, B. J., & Sass, L. A. (2014). Disturbance of Minimal Self (ipseity) in Schizophrenia: Clarification and Current Status [Editorial]. *Schizophrenia Bulletin*, 40(3), 479–482. DOI: 10.1093/schbul/sbu034
- Nordgaard, J., Henriksen, M. G., Jansson, L., Handest, P., Møller, P., Rasmussen, ... Parnas, J. (2021). Disordered Selfhood in Schizophrenia and the Examination of Anomalous Self-Experience: Accumulated Evidence and Experience. *Psychopathology*, 54(6), 275–281. DOI: 10.1159/000517672
- Norlyk, A., Martinsen, B., & Dahlberg, K. (2013). Getting to Know Patients' Lived Space, *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 13(2), 1–12. DOI: 10.2989/IPJP.2013.13.2.5.1179A
- Online Etymology Dictionary. (2022). *Etymology of psychopathology*. Získáno z: <https://www.etymonline.com/word/psychopathology>
- Orel, M., & Facová, V. (2016). Úvod do psychopatologie. In M. Orel, *Psychopatologie: nauka o nemocích duše* (15–22). Praha: Grada.
- Owen, M. J., Sawa, A., & Mortensen, P. B. (2016). Schizophrenia. *Lancet*, 388(10039), 86–97. DOI: 10.1016/S0140-6736(15)01121-6

- Parnas, J., & Henriksen, M. G. (2014). Disordered self in the schizophrenia spectrum: a clinical and research perspective. *Harvard review of psychiatry*, 22(5), 251–265. DOI: 10.1097/HRP.0000000000000040
- Parnas, J., & Henriksen, M. G. (2019). Selfhood and Its Disorders. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (465–474). New York: Oxford University Press.
- Parnas, J., Moller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P., & Zahavi, D. (2005). EASE: Examination of Anomalous Self-Experience. *Psychopathology*, 38(5), 236–258. DOI: 10.1159/000088441
- Parnas, J., Sass, L. A., & Zahavi, D. (2013). Rediscovering Psychopathology: The Epistemology and Phenomenology of the Psychiatric Object. *Schizophrenia Bulletin*, 39(2), 270–277. DOI: 10.1093/schbul/sbs153
- Platón. (2003) *Kleitofón: Ústava; Timaios; Kritias*. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. (2014). *Faidros*. Praha: OIKOYMENH.
- Plháková, A. (2006). *Dějiny psychologie*. Praha: Grada Publishing.
- Porter, R. (2003). *Madness: A Brief History*. New York: Oxford University Press.
- Raballo, A., Poletti, M., Preti, A., & Parnas, J. (2021). The Self in the Spectrum: A Meta-analysis of the Evidence Linking Basic Self-Disorders and Schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 47(4), 1007–1017. DOI: 10.1093/schbul/sbaa201
- Raboch, J., Hrdlička, M., Mohr, P., Pavlovský, P., Ptáček, R., & American Psychiatric Association. (2015). *DSM-5: Diagnostický a statistický manuál duševních poruch*. Praha: Hogrefe-Testcentrum.
- Rotterdamský, E. (1986). *Chvála bláznivosti: List Martinu Dorpiovi*. Praha: Mladá fronta.
- Rutgers Graduate School of Applied and Professional Psychology. (2022). *Louis Sass*. Získáno 16. 8. 2022 z: <https://gsapp.rutgers.edu/faculty/louis-sass>
- Sass, L. (2019). The Life-World of Persons with Schizophrenia: Considered as a Disorder of Basic Self. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (597–616). New York: Oxford University Press.
- Sass, L., Borda, J. P., Madeira, L., Pienkos, E., & Nelson, B. (2018). Varieties of Self Disorder: A Bio-Pheno-Social Model of Schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 44(4), 720–727. DOI: 10.1093/schbul/sby001
- Sass, L., & Parnas, J. (2003). Schizophrenia, Consciousness, and the Self. *Schizophrenia Bulletin*, 29(3), 427–444. DOI: 10.1093/oxfordjournals.schbul.a007017
- Sass, L., Parnas, J., & Zahavi, D. (2011). Phenomenological Psychopathology and Schizophrenia: Contemporary Approaches and Misunderstandings. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 18(1), 1. DOI: 10.1353/ppp.2011.0008
- Sass, L., & Pienkos, E. (2015). Faces of Intersubjectivity: A Phenomenological Study of Interpersonal Experience in Melancholia, Mania, and Schizophrenia. *Journal of Phenomenological Psychology*, 46(1), 1–32. DOI: 10.1163/15691624-12341283

- Sato, A. (2013). The Two Spaces of Eugène Minkowski. *Inter Faculty*, 4, 95–103. DOI:10.15068/00000475
- Simon, B. (2008). Mind and Madness in Classical Antiquity. In E. R. Wallace & J. Gach (Eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology: With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation (175–198)*. New York: Springer Science Business Media.
- Smith, D. W., & Zalta, N. E. (Ed.). (2018). Phenomenology. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Získáno 18. 4. 2021 z: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>
- Shorter, E. (2005). *A Historical Dictionary of Psychiatry*. New York: Oxford University Press.
- Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Stanghellini, G., & Aragona, M. (Eds.). (2016). *An Experiential Approach to Psychopathology: What is it like to suffer from mental disorders?* Cham: Springer International Publishing.
- Stanghellini, G., Broome, M. R., Fernandez, A. V., Fusar-Poli, P., Raballo, A., & Rosfort, R. (Eds.) (2019). *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. New York: Oxford University Press.
- Steinbock, A. (2019). Genetic Phenomenology. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (225–234). New York: Oxford University Press.
- Stephensen, H., & Henriksen, M. G. (2017). Not Being Oneself: A Critical Perspective on “Inauthenticity” in Schizophrenia. *Journal of Phenomenological Psychology*, 48(1), 63–82. DOI: 10.1163/15691624-12341322
- Stern, D. (2021). *Anomalous World Experience in Prodromal Schizophrenia: A Case Study* (disertační práce). Rutgers University. DOI: 10.7282/t3-m7zc-6n56
- Svoboda, M. (2012). *Psychopatologie a psychiatrie: Pro psychology a speciální pedagogy*. Praha: Portál.
- Syřištová, E. (1974). *Imaginární svět*. Praha: Mladá fronta.
- Tamellini, M. G., & Messas, G. P. (2017). *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 20(1), 165–180. DOI: 10.1590/1415-4714.2017v20n1p165.11
- Thibaut, F. (2018). The mind-body Cartesian dualism and psychiatry. *Dialogues in clinical neuroscience*, 20(1), 3. DOI: 10.31887/DCNS.2018.20.1/fthibaut
- Thuminger, C. (2017). Madness in the ancient and medieval worlds: Ancient Greek and Roman traditions. In G. Eghigian (Ed.), *The Routledge History of Madness and Mental Health* (42–61). New York: Routledge: Taylor & Francis Group.
- Trenery, C., & Horden, P. (2017). Madness in the Middle Ages. In G. Eghigian (Ed.), *The Routledge History of Madness and Mental Health* (42–61). New York: Routledge: Taylor & Francis Group.
- Trepper, T. S., & Shean, G. D. (2013). *Understanding and Treating Schizophrenia: Contemporary Research, Theory, and Practice*. New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- University of Copenhagen. (2020). *Center for Subjectivity Research*. Získáno 16. 2. 2020 z <https://cfs.ku.dk/about/>

- University of Copenhagen. (2022). *Research*. Získáno 16. 8. 2022 z <https://research.ku.dk/search/result/?pure=en%2Fpersons%2F134786>
- Urfer, A. (2001). Phenomenology and Psychopathology of Schizophrenia: The Views of Eugene Minkowski. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 8(4), 279–289. DOI: 10.1353/ppp.2002.0029
- Urfer-Parnas, A. (2019). Eugène Minkowski. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (104–110). New York: Oxford University Press.
- Van Duppen, Z. (2017). The Meaning and Relevance of Minkowski's 'Loss of Vital Contact with Reality'. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 24(4), 385–397. DOI: 10.1353/ppp.2017.0057
- Varga, S. (2013). Vulnerability to Psychosis, I-thou Intersubjectivity and the Praecox-Feeling. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12, 131–143. DOI: 10.1007/s11097-010-9173-z
- Vencovský, E. (1996). *Psychiatrie dávných věků: (od Hippokrata k Pinelovi)*. Praha: Karolinum.
- Weckowicz, T. E., & Liebel-Weczakowicz, H. P. (1990). *A History of Great Ideas in Abnormal Psychology*. Amsterdam: Elsevier Science.
- Weiner, D. B. (2008). The Madman in the Light of Reason. Enlightenment Psychiatry: Part II. Alienists, Treatises, and the Psychologic Approach in the Era of Pinel. In E. R. Wallace & J. Gach (Eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology: With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation* (281–304). New York: Springer Science Business Media.
- World Biographical Encyclopedia. (2022). *Louis Arnorsson Sass*. Získáno 16. 8. 2022 z https://prabook.com/web/louis_arnorsson.sass/3327587
- WHO. (2020). *Schizophrenia*. Získáno 21. 2. 2020 z: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/schizophrenia>
- WHO. (2022). Schizophrenia. In *International Classification of Diseases for Mortality and Morbidity Statistics (11th Revision)*. Získáno 11. 9. 2022 z: <https://icd.who.int/browsell/l-m/en#/http://id.who.int/icd/entity/1683919430>
- Zahavi, D. (2018). *Phenomenology: The Basics*. New York: Routledge.
- Zahavi, D. (2019). Self. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (299–305). New York: Oxford University Press.
- Zahavi, D., & Loidolt, S. (2022). Critical phenomenology and psychiatry. *Continental Philosophy Review* 55, 55–75. DOI: 10.1007/s11007-021-09553-w

SOUHRN

Monografie podává komplexní přehled o vybraných tématech psychologie a psychopatologie ve vztahu k fenomenologii. Obsah knihy, svou povahou interdisciplinární, je autory diferencován do dvou základních částí, přičemž v první z nich autor pojednává o *fenomenologické metodě ve filozofii a psychologii* a v druhé části monografie se autorka zabývá *fenomenologií v psychopatologii* se zaměřením na schizofrenii. Zásadním přínosem této monografie je sestavení ucelené souhrnné struktury teoretických základů fenomenologie v psychologii a psychopatologii. Autoři mapují, sumarizují, analyzují, diskutují a kladou do souvislosti poznatky daných tematických oblastí. Kniha představuje rozsáhlý příspěvek k širší diskuzi a dialogu v rámci filozofie, psychiatrie a psychologie. V knize jsou prezentovány jak podstatné historické aspekty fenomenologické tradice v psychologii a psychopatologii (v souvislosti se schizofrenií), tak některé její významné aktuality na poli vědy. Monografie poukazuje svými poznatky na skutečnost, že fenomenologický přístup má v psychologii a psychopatologii bezesporu nezastupitelné místo v oblasti rigorózního studia subjektivní zkušenosti osob, přičemž aplikování tohoto přístupu značným způsobem přispívá k rozvoji těchto disciplín. Text monografie prezentuje perspektivu v psychologii a psychopatologii, která se vymezuje vůči proudům, jež lze označit za veskrze přírodovědecké, materialistické, naturalistické, pozitivistické, či dokonce odlidštěné.

První část knihy je věnována především *fenomenologické metodě v psychologii* v širších souvislostech fenomenologické vědy, jejíž základy položil E. Husserl, a obsahuje deset kapitol. Úvodní kapitola stručně pojednává o hlavních objektivních a subjektivních metodách psychologie s důrazem na vznik a roli introspektivní metody v kontextu empirického osamostatnění psychologie jako vědní disciplíny. Cílem je pokázat na specifika a vědecký potenciál introspekce, která se v mnohém podobá fenomenologické metodě, vymezit oblast použitelnosti introspektivní a fenomenologické metody v psychologickém výzkumu a zejména vyvrátit názory převážně pozitivistických psychologů o subjektivní povaze a nevědeckosti obou metod.

Druhá a třetí kapitola jsou krátkým nástinem o fenomenologii jako filozofické disciplíně a empirické metodě výzkumu bezprostřední zkušenosti v její původní podobě, jak ji koncipoval E. Husserl a později doplnil H. Spiegelberg. V kontextu Husserlova paradigmatu fenomenologické metody jako univerzální metody všech věd se diskuze zaměřuje na hlavní aspekty této filozofické nauky, zejména na pojmy fenomenologické redukce, fenomenologického výkladu podstaty, na otázky vzniku, vývoje či zkoumání subjektivních jevů, výkladu jejich skrytého významu atd. Podrobněji se pak vě-

nuje problematice fenomenologické redukce a jejím důsledkům pro výzkum vědomí a subjektivní zkušenosti v psychologii. Tato poměrně složitá filozofická problematika se opírá především o Husserlovo fenomenologické pojetí podstaty a z tohoto rámce vyvozuje klíčové teoretické a výzkumné důsledky svého přístupu.

Po tomto téměř didaktickém vymezení následuje kapitola věnovaná fenomenologické metodě v psychologii. Hlavním tématem je důraz na etablování této metody v psychologii, a to především zásluhou průkopníků experimentálního psychologického výzkumu procesů bezprostředního myšlení, prožívání či vnímání, mezi něž bezesporu patří K. Stumpf, M. Wertheimer, K. Koffka, W. Köhler, D. Katz, R. B. McLeod a další. Odborná diskuze zdůrazňuje empirické důvody pro modifikaci fenomenologické metody v psychologii s cílem optimalizovat psychologické poznání, zejména potřebu revidovat Husserlův princip transcendentální redukce při psychologickém popisu zkušenosti. Interakční povaha fenomenologického popisu se tedy často neobejde bez analýzy smyslu, významu, apercepce nebo verbalizace subjektivních obsahů, které psycholog zkoumá a mentálně zohledňuje ve svých zjištěních.

Následuje pátá kapitola, která diskutuje koncepční, metodologická a epistemologická specifika dvou klíčových psychologických metod zkoumání subjektivních stavů a procesů: introspekce a fenomenologické metody. Výklad působí jako stručný exkurz do období konstituování moderní experimentální psychologie zaměřené na výzkum lidské subjektivity, zejména v rámci dvou ideologicky protichůdných intelektuálních škol – strukturalistické a tvarové psychologie. Argumenty obou soupeřících škol a jejich tehdejších klíčových představitelů se opírají o rigorózní empirické poznatky, které, ač analytické, či holistické, doplňují psychologický vhled do komplexní povahy individuální zkušenosti.

Postoj psychologie k Husserlovu požadavku fenomenologické redukce při popisu zkušenosti je hlavním obsahem šesté kapitoly. Podmínka subjektivní nestrannosti psychologické interpretace zkušenosti má staletou tradici zejména v praktikujícím théravádovém buddhismu. Na tuto tradici navazuje nejen fenomenologicky příbuzná tvarová psychologie, ale i přísný metodologický požadavek E. Titchenera na odstranění rušivých podnětových chyb z analyzovaného obsahu vědomí. Navzdory polemickým úvahám zastánců i odpůrců fenomenologické redukce je zřejmě nutné, aby psychologie tak či onak přijala a pracovala s tzv. existenciální hypotézou, která respektuje vnější svět přírody a sociálních vztahů, jež implicitně či explicitně určují rámec a obsah subjektivní zkušenosti. Nemožnost neutrálního popisu vědomí, oproštěného od teoretických předpokladů a života vůbec, staví sice psychologii do rozporu s ortodoxní interpretací Husserlovy fenomenologie, ale zároveň otevírá nové poznávací horizonty. I zde se však psychologie musí vypořádat s různými problémy, zejména s tím, jak se vyhnout vlivu různých rušivých faktorů, které zkreslují, a tím znehodnocují psycholo-

gické chápání zkušenosti; dále je tu související problém obsahové neutrality fenomenologického popisu, na němž závisí jeho epistemologická a praktická hodnota.

Závěrečné tři kapitoly se podrobněji zabývají oblastí nejčastějších psychologických aplikací fenomenologické metody. Jedná se o fenomenologický výzkum kognitivních, sociálních, klinickopsychologických a psychotherapeutických obsahů a procesů. Fenomenologický výzkum procesu poznávání vychází z tradičních experimentálních prací a z průlomových poznatků E. Titchenera v oblasti vnímání a A. Bineta a k tomu také O. Külpa v oblasti procesuálního myšlení. Výsledky ukazují, že povaha lidského poznávání je určována více významem, intuicí nebo záměrem a méně specifickými smyslovými vlastnostmi, konkrétními vizuálními nebo verbálními představami atd. Dále je diskutováno výzkumné uplatnění fenomenologické metody v sociální psychologii z hlediska interakce osoba-skupina a také v kontextu důkladnější analýzy vzájemného kontaktu dvou osob. Vhodným teoretickým rámcem pro fenomenologický výklad vztahu člověka a skupiny je zde sociálně-kognitivní teorie A. Bandury, jejíž interakční přístup je vyjádřením výchozího paradigmatu vzájemné determinace mezi světem subjektu, světem vnější reality a lidským jednáním. Předmětem fenomenologické analýzy mezilidského kontaktu v psychologii jsou dynamická schémata prožívání subjektů v dialogickém vztahu postulovaná M. Buberem a J. P. Sartrem v rámci existenciálního výkladu individuálních hranic a svobody, nyní však už se širším teoretickým záběrem zahrnujícím sociální psychologii, psychologii osobnosti a existenciální filozofii. Diskuze je především vedena o příčinách a důsledcích pokročilého odcizení současného člověka. V úvahu jsou brány mimo jiné poznatky C. G. Junga o problematické individuaci, Frommův rámec zdravé existence a lidské svobody nebo koncept přijetí C. G. Rogerse.

V poslední kapitole je věnován prostor problematice fenomenologické analýzy v klinické psychologii a psychoterapii, jejíž kořeny sahají k pracím zakladatelů psychoanalytického a analytického myšlení v psychologii, a tedy i k zakladatelům existenciální psychiatrie. Zdůrazněny jsou především výchozí postuláty a priority fenomenologické analýzy a terapie, zejména profesionální vhled do fenomenologického světa pacienta, péče o skutečného člověka, péče o osobnost jako komplexní a interaktivní celek a to vše v kontextu širšího pojmového uchopení tzv. fenomenologie zvenčí, které staví na empatickém porozumění pacientovi a klinickému psychologovi jako dvěma participujícím lidským bytostem. Kapitulu uzavírá stručný přehled předních osobností a vývoje fenomenologické a existenciální psychologie, psychiatrie a psychotherapie v Evropě a ve Spojených státech.

Druhá část této knihy, jejímž ústředním předmětem zájmu je *fenomenologie v psychopatologii se zaměřením na schizofrenii*, sestává ze dvou tematicky odlišných, avšak navazujících celků. První celek této části textu se orientuje zejména na obecnou rovi-

nu fenomenologické psychopatologie v souvislosti se schizofrenií, zatímco druhý celek se soustředí na vybraná témata fenomenologického výkladu schizofrenie.

V první kapitole v rámci prvního celku autorka seznamuje čtenáře s vývojem tradičního pojetí duševní nemoci a schizofrenie napříč historickými etapami od antiky po současnost, přičemž v těchto souvislostech je uvedena role fenomenologického přístupu v psychopatologii. V závěru kapitoly se pojednává o současném paradigmatu duševní nemoci, v němž se odráží i současné pojetí schizofrenie, načež je zmíněna jeho kritika ze strany současných zastánců fenomenologické perspektivy v psychiatrii.

Druhá kapitola prvního celku slouží jako exkurz do základů fenomenologie. Autorka stručně nastiňuje fenomenologii, kontext jejího vzniku a následně jsou popsány základní pojmy fenomenologie: epoché, fenomén, intencionalita, noeticko-noematická struktura zkušenosti, aktivní fenomenologická konstituce, smysl, *dasein* a pojetí nemoci a tělesnost. Konec kapitoly je věnován implikacím výše uvedených konceptů pro současnou psychopatologii a zejména schizofrenii.

Ve třetí kapitole prvního celku jsou popsána specifika fenomenologického výkladu psychopatologie. Nejprve je přiblížen historický vývoj fenomenologického proudu v psychiatrii se zaměřením na klíčové představitele tohoto proudu počínaje K. Jaspersem. V následující podkapitole je zdůrazněna aktuálnost dialogu fenomenologie a psychiatrie a jsou uvedeni současní zastánci fenomenologického přístupu (M. Tamellini, G. Messas, J. Parnas, L. Sass, D. Zahavi, M. Aragona, G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo a R. Rosfort, T. Fuchs), přičemž někteří z nich upozorňují na nedostatky současné situace v psychiatrii a rovněž poskytují argumenty osvětlující potřebu aplikovat fenomenologický přístup v psychopatologii. Posléze je již konkrétně vymezen fenomenologický výklad psychopatologie – ten je v zásadě charakterizován jako studium struktury subjektivní zkušenosti, které stojí na výpovědi pacientů. Posléze jsou uvedeny tyto metody fenomenologického výkladu psychopatologie: deskriptivní metoda, strukturální analýza, analýza kategorií a empatické porozumění.

Ve druhém celku části „Fenomenologie v psychopatologii se zaměřením na schizofrenii“, který obsahuje dvě kapitoly, je zkoumán fenomenologický výklad schizofrenie. V první kapitole jsou analyzovány specifické fenomény v subjektivní zkušenosti osob se schizofrenií skrze optiku vybraných fenomenologických kategorií, jímž jsou čas, prostor, *self* a intersubjektivita. Co se týče času, jsou uvedeny fenomény související s fragmentací intencionálního oblouku. Rovněž jsou zmíněny fenomény jako diskontinuita času, nehybný / splývající v jedno / zastavený čas a kolaps času. Pokud jde o subjektivní zkušenost prostoru, jsou nastíněny tyto fenomény: deteriorace atmosféry prostoru, situovanost v tmavém prostoru, morbidní geometrismus, čtyřdimenzionální prostor, fragmentace sociálního prostoru, modifikace velikosti/tvaru/kvantitativy objektů v prostoru, znásobené vidění, nekonečnost prostoru a změna atmosféry

v prostoru. V souvislosti se self jsou uvedeny fenomény hyperreflexe a sníženého pocitu sebe sama, s čímž se vážou prožitky pomíjivosti, chybějícího jádra a radikální odlišnosti. Dále jsou kladeny do souvislosti ontologická nejistota a nestabilní prožitek self. Rovněž je identifikován fenomén poruchy sebeuvědomování si své aktivity. Z pohledu intersubjektivity jsou rozebírány fenomény narušení konceptu „my“, poruchy ipseity v souvislosti s psychickou bolestí, autismu, identifikace a fúze s ostatními osobami, paranoie, hlubokého odcizení se od druhých osob, ztráty zájmu o druhé a o jakoukoliv interakci s nimi, deficitu zdravého selského rozumu, patologické empatie, prožívání druhých jako mrtvolných a neživých a praecox prožitku.

V druhé kapitole v rámci druhého celku „Fenomenologie v psychopatologii se zaměřením na schizofrenii“, jsou uvedeni vybraní fenomenologicky orientovaní představitelé a jejich výklady schizofrenie. Nejprve je představen L. Binswanger, podle něhož je schizofrenie vyjádřením existenciální prázdnoty a zároveň formou neautentické existence. Binswanger se taktéž zaměřuje na narušenou vztahovost u osoby se schizofrenií. Jako druhý představitel je vybrán E. Minkowski, podle něhož je jádrovým faktorem schizofrenie ztráta vitálního kontaktu s realitou. Významným fenoménem projevujícím se v rámci ztráty vitálního kontaktu s realitou je autismus. Dále jsou popsány specifické fenomény v rámci narušení vitálního kontaktu s realitou jako např. morbidní racionalismus. Třetím vybraným představitelem je R. D. Laing a jeho výklad schizofrenie jakožto rozděleného self. Schizofrenie dle jeho pojetí vzniká na podkladu ontologické nejistoty u schizoidních osob, což ústí v nestabilní a nejistý prožitek vlastního self. Rovněž je naznačeno Laingovo pozdější pojetí schizofrenie jako transcendentní zkušenosti. V závěru kapitoly je přiblížen současný model poruchy self (*ipseity*) u schizofrenie podle L. Sasse a J. Parnase, kteří popisují tři základní aspekty poruchy ipseity, jimiž jsou hyperreflexe, snížený prožitek self a narušená schopnost uchopit kognitivně-percepční svět. V souvislosti s tímto modelem je uveden EASE, což je nástroj umožňující semistrukturovanou fenomenologickou exploraci poruch self v rámci schizofrenního spektra. Existuje velký počet výzkumů pracujících s EASE, přičemž např. významná studie Henriksena, Raballa a Nordgaarda z roku 2021 v prestižním odborném časopise *The Lancet Psychiatry* podává systematický přehled o výzkumech poruch self v rámci schizofrenního spektra prováděných pomocí tohoto nástroje. Z výše uvedeného tak vyplývá, že fenomenologický přístup v psychopatologii je vysoce aktuální a může se zásadním způsobem podílet na současné rekonceptualizaci schizofrenie.

SUMMARY

This monograph provides a comprehensive overview of selected topics in psychology and psychopathology in relation to phenomenology. The content of the book, interdisciplinary in nature, is differentiated by the authors into two main parts, the first of which deals with the phenomenological method in philosophy and psychology, and the second part of the monograph deals with phenomenology in psychopathology, with a focus on schizophrenia. The major contribution of this book is the compilation of a coherent comprehensive overview of the theoretical foundations of phenomenology in psychology and psychopathology. The authors map, summarize, analyze, discuss, and place in context the findings of the relevant subject areas. The book is a major contribution to the wider discussion and dialogue within philosophy, psychiatry and psychology. The work presents both the essential historical aspects of the phenomenological tradition in psychology and psychopathology (in the context of schizophrenia) and some of its important recent developments in the field of science. Through its findings, the monograph highlights the fact that the phenomenological approach undoubtedly has an indispensable place in psychology and psychopathology in terms of the rigorous study of the subjective experience of individuals, and the application of this approach has contributed greatly to the development of these disciplines. The text of the monograph presents a perspective in psychology and psychopathology that is distinct from currents that can be described as broadly naturalistic, materialistic, naturalistic, positivistic or even dehumanizing.

The first part of the book is mainly devoted to the phenomenological method in psychology in the broader context of phenomenological science, the foundations of which were laid by E. Husserl and includes ten chapters. The introductory chapter briefly discusses the main objective and subjective methods of psychology, with emphasis on the emergence and role of the introspective method in the context of the empirical independence of psychology as a scientific discipline. The aim is to highlight the specifics and scientific potential of introspection, which in many ways resembles the phenomenological method, to define the scope of applicability of the introspective and phenomenological methods in psychological research, and especially to disprove the views of predominantly positivist psychologists about the subjective and unscientific nature of both methods.

The second and third chapters are a brief outline of phenomenology as a philosophical discipline and an empirical method of research into immediate experience in its original form as conceived by E. Husserl and later supplemented by H. Spiegel-

berg. In the context of Husserl's paradigm of the phenomenological method as the universal method of all sciences, the discussion focuses on the main aspects of this philosophical doctrine, in particular the notions of phenomenological reduction, phenomenological interpretation of essence, the question of the origin, development or investigation of subjective phenomena, the interpretation of their hidden meaning, etc. It then discusses in more detail the problem of phenomenological reduction and its implications for the study of consciousness and subjective experience in psychology. This quite complex philosophical issue relies primarily on Husserl's phenomenological conception of essence and draws the key theoretical and research implications of his approach from that framework.

This almost didactic definition is followed by a chapter devoted to the phenomenological method in psychology. The main focus is on the establishment of this method in psychology, mainly thanks to the pioneers of experimental psychological research on the processes of immediate thinking, experiencing or perceiving, which undoubtedly include K. Stumpf, M. Wertheimer, K. Koffka, W. Köhler, D. Katz, R. B. McLeod and others. Expert discussion emphasizes the empirical reasons for modifying the phenomenological method in psychology in order to optimize psychological knowledge, in particular the need for revising Husserl's principle of transcendental reduction in the psychological description of experience. Thus, the interactional nature of phenomenological description often cannot do without an analysis of the meaning, significance, apperception, or verbalization of the subjective contents that the psychologist examines and mentally accounts for in their findings.

This is followed by Chapter 5, which discusses the conceptual, methodological and epistemological specifics of two key psychological methods for investigating subjective states and processes: introspection and phenomenological methods. The account acts as a brief excursus into the constitution of modern experimental psychology focused on the study of human subjectivity, particularly within two ideologically opposed intellectual schools, structuralist and gestalt psychology. The arguments of the two rival schools and their key contemporary representatives are grounded in rigorous empirical findings that, while analytic or holistic, add psychological insight into the complex nature of individual experience.

The attitude of psychology to Husserl's demand for phenomenological reduction in the description of experience is the main content of Chapter 6. The condition of subjective neutrality in the psychological interpretation of experience has a centuries-old tradition, especially in practicing Theravada Buddhism. This tradition is continued not only by the phenomenologically related gestaltpsychology, but also by the strict methodological requirement of E. Titchener's insistence on the strict exclusion of the disturbing stimulus errors from the analysed content of consciousness. In spite of the polemical considerations of both proponents and opponents of phenomenological re-

duction, it is obviously necessary that psychology in one way or another accept and work with the so-called existential hypothesis, which respects the external world of nature and social relations that implicitly or explicitly determine the framework and content of subjective experience. While the impossibility of a neutral description of consciousness, free from theoretical assumptions and life in general, puts psychology at odds with the orthodox interpretation of Husserl's phenomenology, it also opens up new cognitive horizons. Here, too, however, psychology has to deal with various problems, in particular how to avoid the influence of various distractions that distort and thus devalue the psychological understanding of experience, and the related problem of the content-neutrality of the phenomenological account on which its epistemological and practical value depends.

The final three chapters deal in more detail with the area of the most common psychological applications of the phenomenological method. This involves phenomenological research on cognitive, social, clinical-psychological, and psychotherapeutic content and processes. Phenomenological research on the process of cognition draws on traditional experimental work and the groundbreaking findings of E. Titchener in the field of perception and A. Binet, as well as O. Külpe in the field of process thinking. The results show that the nature of human cognition is determined more by meaning, intuition or intention, and less by specific sensory properties, specific visual or verbal representations, etc. The research application of the phenomenological method in social psychology is also discussed in terms of person-group interaction and in the context of a more in-depth analysis of two-person interaction. A suitable theoretical framework for a phenomenological interpretation of the human-group relationship is the social cognitive theory of A. Bandura, whose interaction approach is an expression of the initial paradigm of mutual determination between the world of the subject, the world of external reality and human action. The subject of the phenomenological analysis of interpersonal contact in psychology is the dynamic schemata of the experience of subjects in dialogical relationship postulated by M. Buber and J. P. Sartre within the existential interpretation of individual boundaries and freedom, but now with a broader theoretical scope including social psychology, personality psychology and existential philosophy. The discussion is primarily concerned with the causes and consequences of the progressive alienation of contemporary man. Among others, C. G. Jung's insights on problematic individuation, Fromm's framework of sane existence and human freedom, and C. G. Rogers' concept of acceptance are taken into account. In the last chapter, attention is given to the problem of phenomenological analysis in clinical psychology and psychotherapy, whose roots go back to the works of the founders of psychoanalytic and analytic thought in psychology, and thus to the founders of existential psychiatry. In particular, the initial postulates and priorities of phenomenological analysis and therapy are emphasized, especially the professional

insight into the phenomenological world of the patient, the care of the real human being, and the care of the personality as a complex and interactive whole, all in the context of a broader conceptual understanding of so-called external phenomenology that builds on an empathic understanding of the patient and the clinical psychologist as two participating human entities. The chapter concludes with a brief overview of the leading figures and developments in phenomenological and existential psychology, psychiatry, and psychotherapy in Europe and the United States.

The second part of this book, whose central concern is phenomenology in psychopathology with a focus on schizophrenia, consists of two thematically distinct but related units. The first unit of this part of the text focuses mainly on the general level of phenomenological psychopathology in relation to schizophrenia, while the second unit focuses on selected topics in the phenomenological interpretation of schizophrenia.

In the first chapter of the first volume, the author introduces the readers to the development of the traditional conception of mental illness and schizophrenia across historical stages from antiquity to the present, and in this context the role of the phenomenological approach in psychopathology is presented. The chapter concludes with a discussion of the current paradigm of mental illness, which reflects the contemporary conception of schizophrenia, after which a critique of contemporary advocates of the phenomenological perspective in psychiatry is discussed.

The second chapter serves as an excursus into the basics of phenomenology. The author briefly outlines phenomenology, the context of its emergence, after which the basic concepts of phenomenology are described – epoché, phenomenon, intentionality, the noetic-noematic structure of experience, active phenomenological constitution, meaning, dasein, and the concepts of illness and corporeality. The end of the chapter is devoted to the implications of the above concepts for contemporary psychopathology and schizophrenia in particular.

The third chapter of the first unit describes the specifics of the phenomenological interpretation of psychopathology. First, the historical development of the phenomenological movement in psychiatry is presented, focusing on the key representatives of this movement, starting with K. Jaspers. In the following subsection, the relevance of the dialogue between phenomenology and psychiatry is highlighted and contemporary proponents of the phenomenological approach are introduced (M. Tamellini, G. Messas, J. Parnas, L. Sass, D. Zahavi, M. Aragon, G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo and R. Rosfort, T. Fuchs), some of whom point out the shortcomings of the current situation in psychiatry and also provide arguments illuminating the necessity of applying the phenomenological approach in psychopathology. Subsequently, the phenomenological interpretation of psychopathology is already specifically defined – this is basically characterized as the

study of the structure of subjective experience, which is based on the patients' testimony. Subsequently, the following methods of phenomenological interpretation of psychopathology are listed: descriptive method, structural analysis, category analysis and empathic understanding.

In the second part of *Phenomenology in Psychopathology*, focusing on schizophrenia, which contains two chapters, the phenomenological interpretation of schizophrenia is examined. In the first chapter, specific phenomena in the subjective experience of persons with schizophrenia are analyzed through the lens of selected phenomenological categories, which are time, space, self, and intersubjectivity. With regard to time, phenomena related to the fragmentation of the intentional arc are presented. Phenomena such as the discontinuity of time, immobile/merging into one/stopped time and the collapse of time are also mentioned. With regard to the subjective experience of space, phenomena such as the deterioration of the atmosphere of space, situatedness in dark space, morbid geometrism, four-dimensional space, fragmentation of social space, modification of the size/shape/quantity of objects in space, multiplied vision, the infinity of space, and change of atmosphere in space are outlined. The phenomena of hyper-reflexivity and a reduced sense of self are mentioned in relation to the self, with which are associated experiences of transience, lack of core and radical difference. Furthermore, ontological uncertainty and the unstable experience of the self are linked. The phenomenon of impaired self-awareness of one's activity is also identified. From the perspective of intersubjectivity, the phenomena of: disturbance of the concept of „us“, disturbance of ipseity in relation to psychic pain, autism, identification and fusion with other persons, paranoia, deep alienation from other persons, loss of interest in others and in any interaction with them, deficit of common sense, pathological empathy, experiencing others as dead and inanimate and praecox experience are discussed.

The second chapter in the second unit, *Phenomenology in Psychopathology* with a focus on schizophrenia, presents selected phenomenologically oriented representatives and their interpretations of schizophrenia. First, L. Binswanger is introduced, according to whom schizophrenia is both an expression of existential emptiness and a form of inauthentic existence. Binswanger also focuses on the disturbed relationality in the person with schizophrenia. E. Minkowski, according to whom the core factor of schizophrenia is the loss of vital contact with reality. A significant phenomenon manifested in the context of loss of vital contact with reality is autism. Specific phenomena in the context of the loss of vital contact with reality, such as morbid rationalism, are also described. The third representative selected is R. D. Laing and his interpretation of schizophrenia as a split self. Schizophrenia, according to his conception, arises on the basis of ontological insecurity in schizoid persons, which results in an unstable and insecure experience of the self. Also suggested is Laing's later concep-

tion of schizophrenia as a transcendent experience. The chapter concludes with an overview of the current model of self (ipseity) disorder in schizophrenia according to L. Sass and J. Parnas, who describe three basic aspects of ipseity disorder, which are hyper-reflexivity, reduced experience of self and impaired ability to grasp the cognitive-perceptual world. In the context of this model, the EASE is introduced, which is a tool that allows for semi-structured phenomenological exploration of disorders of self within the schizophrenia spectrum. There is a large body of research working with the EASE, with, for example, a landmark study by Henriksen, Raball and Nordgaard in 2021 in the prestigious peer-reviewed journal *The Lancet Psychiatry* providing a systematic review of research on disorders of self within the schizophrenia spectrum using this tool. Thus, the above suggests that the phenomenological approach in psychopathology is highly relevant and may contribute substantially to the current reconceptualization of schizophrenia.

JMENNÝ REJSTŘÍK

A

Akvinský, T. 48, 132–134
Angell, J. R. 97
Aristotelés 49, 53, 127, 129, 132
Asch, S. 103

B

Bandura, A. 69, 104, 105
Binet, A. 9, 34, 69, 97
Binswanger, L. 11, 19, 112–114, 170, 172, 176, 179,
193, 197, 199, 200, 202, 209, 210–216, 222
Boring, E. G. 19, 39, 53, 63
Boss, M. 19, 114, 170
Brentano, F. 49
Brody, N. 40, 46, 91, 92
Buber, M. 11, 106, 107, 209, 210, 211, 214, 215
Bühler, K. 52
Buytendijk, F. J. 113

C

Caruso, I. A. 114
Cattell, J. M. 22
Combs, A. W. 19, 64, 115

D

Descartes, R. 45, 138, 139

E

Ebbinghaus, H. 33
Edwards, J. 30

F

Frankl, V. E. 110, 114, 119
Freud, S. 89, 111, 112, 118, 147, 148, 166
Fromm, E. 107, 111

G

Galton, F. 97
Gebattel, V. von 179
Giorgi, B. M. 187, 188
Gold, I. 150, 152
Goldberg, T. E. 152
Griesinger, W. 143, 178
Gruhle, H. W. 179
Gurwitsch, A. 92, 93

H

Haatveit, B. 152
Hall, C. S. 85, 86
Hamm, J. A. 207
Handest, P. 158, 230
Harriman, P. L. E. 40
Hartl, P. 180
Hartlová, H. 180
Harvey, P. 151
Haug, E. 204, 232
Hebb, D. 88–90
Hegel, G. W. F. 146
Heidegger, M. 19, 61, 62, 108, 160, 164, 170–174,
176, 179, 186, 193, 199, 206, 210, 212, 222
Heinrichs, R. W. 151

Helmholtz, H. 77
 Henriksen, M. G. 175, 176, 203–205, 207, 212, 228–232
 Hérakleitos 131
 Hippokratés 129, 130, 131, 135
 Hobbes, T. 138, 140, 141
 Hoccleve, T. 135
 Hoffmann, K. 172, 211, 212, 214, 215
 Horden, P. 132–134
 Horneyová, K. 111
 Höschl, C. 184
 Hrdlička, M. 153
 Hull, C. 18
 Huot, S. 133, 135
 Husby, R. 158, 230, 231
 Husserl, E. 10, 11, 17–19, 25, 29, 36–39, 41, 42, 43–48, 50–56, 58, 60, 61, 63, 64, 66, 68, 70, 71, 78, 81–83, 85, 87, 88, 90–94, 96, 106, 108, 111, 113, 160–170, 174–176, 179, 185, 187, 188, 193, 197, 199, 203, 206

Ch

Chaucer, G. 136
 Chemero, A. 166, 171
 Churchland, P. M. 155

J

James, W. 9, 11, 28, 35, 38, 52, 62, 64, 66, 86, 92, 97, 98, 102, 161
 Janet, P. M. F. 146
 Janssen, P. 145
 Jansson, L. 230
 Jarvis, P. 69, 97
 Jaspers, K. 11, 41, 70, 71, 113, 114, 118, 125, 146, 147, 156, 175, 178, 179, 185–188, 191, 193, 197, 198, 199, 202, 203, 206, 216, 222
 Jauhar, S. 151–153

Jendrulková, E. 123, 215
 Jung, C. G. 60, 106, 107, 111, 209

K

Kafka, F. 224
 Kant, I. 41, 51, 60, 146, 162, 168
 Karel V. 133
 Karel VI. 135
 Katz, D. 63, 83, 86, 87, 96, 115
 Käufer, S. 166, 171
 Keefe, R. S. E. 151
 Kierkegaard, S. 179, 222
 Knorr, R. 172, 211, 212, 214, 215
 Koffka, K. 9, 11, 19, 63, 64, 67, 69, 71–73
 Köhler, W. 9, 11, 19, 25, 53, 68, 69, 74, 76–79, 80, 81, 83, 84, 87, 94, 96
 Koren, D. 232
 Kotowicz, Z. 222
 Kouba, P. 171–173, 176
 Kraepelin, E. 127, 143–145, 148, 149, 151, 222
 Krinsky, S. 155
 Kroll, J. 132
 Krueger, J. 199, 201, 202
 Kuhn, R. 114
 Külpe, O. 9, 11, 34–36, 48–50, 69, 97

L

Laing, R. D. 11, 172, 175, 176, 179, 201, 205, 209, 215, 222–228
 Lancelot 134
 Langland, W. 134
 Leijenhorstová, C. 140, 141
 Lennox, J. 144
 Lévinas, E. 160
 Levinson, D. J. 192
 Lewin, K. 48

Libiger, J. 184
Liebel-Weckowicz, H. P. 170, 171
Lilienfeld, S. O. 150
Lindzey, G. 85, 86
Linschoten, J. 114
Locke, J. 138, 141
Loidolt, S. 146, 147
Lotze, R. H. 146
Lyons, A. J. 64, 65, 115, 116
Lysaker, P. H. 207, 215

M

MacLeod, R. B. 22, 32, 39, 42, 64–68, 71, 74, 75, 115
Madeira, L. 228
Mancini, M. 206
Margulies, D. S. 152
Marková, I. S. 142, 146, 148, 150
Martinsen, B. 199
Marx, O. M. 142
Maslow, A. 116, 117
May, R. 40, 41, 110, 112, 116–119, 170, 176, 179
Mayer-Gross, W. 179
McHugh, P. R. 156
McKenna, P. J. 151
Merleau-Ponty, M. 37, 61, 160, 174, 175, 194, 199
Merlin 134
Messas, G. P. 149, 150, 155, 156, 179, 206
Meyer, A. 149
Meynert, T. 143
Minkowski, E. 114, 146, 147, 175, 179, 186, 193, 197, 199, 200, 203, 207, 215–221
Minzenberg, M. J. 152
Misiak, H. 42, 113, 115
Mohr, P. 153
Mokrejš, A. 160

Møller, P. 158, 230–232
Mora, G. 134, 135, 137
Moran, D. 161, 166–168
Morley, J. 187, 188
Mortensen, P. B. 154
Mullen, P. E. 186, 187
Müller, M. 138, 141, 148

N

Nabukadnesar 134
Natanson, M. A. 92
Naudin, J. 187–189, 197, 206, 216
Nelson, B. 203–205, 228, 229, 232
Newton, I. 30, 89, 138
Nietzsche, F. 146
Nilsson, L. S. 207
Nordgaard, J. 232
Norlyk, A. 199

O

Occam, W. 132
Oppenheim, P. 40, 46, 91, 92
Orel, M. 183, 184
Orestés 128
Owen, M. J. 154

P

Pallagrosi, M. 193–196
Paracelsus, T. 138
Parnas, J. 12, 150, 156–158, 175, 179–181, 203–205, 207, 209, 216, 217, 219, 228–232
Passie, T. 216
Pavlov, I. P. 84, 153
Pavlovský, P. 153
Percival, P. 134
Pervin, L. A. 115

Petrarca, F. 136
Piaget, J. 49
Pienkosová, E. 206, 208, 228
Pinel, P. 142
Platón 41, 51, 127–129, 132
Platter, F. 137
Plháková, A. 141
Porter, R. 128–132, 135, 138, 141–145, 147–149
Ptáček, R. 153

R

Raballo, A. 182, 204, 232
Raboch, J. 153
Radonjić, S. 11, 25, 26, 29, 36
Ratcliffe, M. 179
Razran, G. 33
Reber, A. S. 39, 41
Reil, J. C. 142, 143
Ribot, T. A. 146
Rogers, C. R. 106–108, 110, 111, 116, 119
Röhricht, F. 175
Rorschach, H. 117, 169
Rosfort, R. 182
Rossi-Monti, M. 180
Roth, G. 155
Rotterdamský, E. 136
Rubin, H. S. 96
Rümke, H. C. 179, 209

S

Salgado-Pineda, P. 152
Sanford, N. 192
Sartre, J. P. 11, 61, 62, 92, 107–109, 114, 160, 174, 179, 222
Sass, L. 12, 150, 152, 156–158, 175, 179–181, 203–209, 216, 228–230

Sato, A. 200
Sawa, A. 154
Sexton, S. 42, 113, 115
Shafer, A. 151
Shakespeare, W. 224
Shean, G. D. 211, 212
Sheehan, M. 27, 30, 31, 33, 34, 84
Shorter, E. 144, 145, 147–149
Scheler, M. 92, 179
Schneider, K. 151, 152, 179, 203
Schopenhauer, A. 48
Schutz, A. 92
Schwartz, M. A. 216
Simonová, B. 131
Smith, D. W. 160, 168
Snygg, D. 19, 64, 115
Sókratés 131
Spiegelberg, H. 10, 11, 29, 39, 46, 47, 50, 51, 54, 55, 56–63, 67, 87, 92, 162, 164, 166, 178, 179
Spinoza, B. 138
Spitzer, R. 180, 216
Stanghellini, G. 12, 155, 175, 179–187, 190–192, 206
Steinová, E. 160
Stephensen, H. 212
Stern, D. 185, 186
Storch, A. 179
Strasser, S. 114
Straus, E. W. M. 92, 156, 179, 199
Stumpf, K. 19, 51, 63, 64, 81, 82
Svoboda, M. 49, 82, 145
Syřiřtová, E. 11, 125, 172

Š

Škodlar, B. 232

T

Taipale, J. 179
Tamellini, M. G. 149, 150, 155, 156, 179
Tappan, H. P. 30
Tatossian, A. 193, 216
Thibaut, F. 139
Thorndike, E. 25
Thumingerová, C. 128–131
Tillich, P. 179, 222
Titchener, E. B. 81, 82, 86, 88, 91–93, 96
Tolman, E. 18
Trenery, C. 132–134
Trepper, T. S. 211, 212
Trilling, L. 224
Tristan 134

U

Ungvari, G. S. 209
Urfer, A. 176, 215–217, 219, 220
Urfer-Parnas, A. 175, 219

V

Van den Berg, J. 179
Van Duppen, Z. 176, 215–219
Van Kaam, A. 114
Van Lennep, D. J. 114

Varga, S. 170, 209, 215
Vencovský, E. 131, 132, 135–137

W

Weckowicz, T. E. 170, 171
Weinerová, D. B. 142, 143
Weizsäcker, V. von 179
Wernicke, C. 143
Wertheimer, M. 19, 69, 96
Widiger, T. 156
Wiggins, O. 179, 216
Woodworth, R. S. 27, 30, 31, 33, 34, 36, 55, 84, 97–100
Wundt, W. 9, 19, 20, 27, 28, 34, 39, 50, 52, 53, 59, 64, 72, 74–76, 80

Y

Ywain 134

Z

Zahavi, D. 12, 146, 147, 150, 156, 157, 160, 164–168, 170, 172, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 203–205, 228
Zalta, N. E. 144
Zaner, R. M. 92, 93
Zeigarniková, B. 36, 83

VĚCNÝ REJSTŘÍK

A

Abhidhamma 85
abnormalita 155, 183, 184, 191, 228
akt
 lásky 166, 215
 reflektování 166
aktivita
 schizoidní 219
 syntonická 219
Americká psychologická asociace (APA)
 148, 150
analýza
 existenciální 108, 114, 115, 176, 210–212
 kategorií 178, 186, 187, 190, 193, 245
 strukturální 176, 178, 186, 187, 189, 190, 193,
 216, 217
antika 130, 131, 162
apatie 136, 202
aspirace 103
atmosféra
 bludná 201
 prostoru 200, 202, 245
autenticita 171, 176, 222
autismus schizofrenní 216, 219
autonomie 138, 205, 214, 224–226

B

behaviorismus 17–19, 21, 27, 66, 76, 88, 93
bezčasí 197, 198
blud perzekuční 200, 201
body-image 176

brainwashing 222

bytí-k-smrti 171

bytí-sebou 177

Č

čas
 diskontinuita 197
 nehybný 197, 198, 220
 splývající 197
 zastavený 197
časovost (viz kontinuita)
 explicitní 194, 195
 implicitní 194–196

D

das Man 171
dasein 62, 170–172, 174, 176, 179, 206, 210–214
daseinsanalýza 170, 172, 176, 210
default-mode network (DMN) 152, 228
deficit
 kognitivní 151, 154, 229
 zdravého selského rozumu 208
dehumanizace 180, 222
dementia praecox 127, 144, 145
depersonalizace 152, 201, 225, 229
derealizace 201
desakralizace přírody 132
deteriorace 145, 154, 200
determinace 35, 104, 116
dezintegrace intencionálního oblouku
 195, 196

dezorganizace 151
 dialog – výzkum fenomenologický 106, 107, 114
 Diagnostický a statistický manuál
 duševních poruch (DSM) 148–150, 153, 155, 157, 180, 232
 dojem zvláštnosti 202
 dualismus karteziánský 130, 138, 139, 167
 duše 53, 128–130, 133, 134, 138–140, 146, 148, 155, 183, 201, 230, 231
 dynamismus vitální 220, 221
 dysmegalopsie 202

E

EASE (Examination of Anomalous Self-Experience) 231–233
 Ego 47, 73, 143, 200, 201, 228
 Eigenwelt 210, 212
 élan vital 219
 empathie 68, 110, 182, 191, 192, 208, 215, 223
 patologická 208
 empiriokriticismus 161
 empirismus 17, 37, 43, 114, 140, 141, 144, 146, 153, 166
 epilepsie 130, 132
 epoché 25, 43–46, 91, 159, 160, 161, 162–164, 170, 175, 187–189
 Erfahrung 39, 41, 43, 45, 70–72, 88, 90, 96
 Erlebnis 27, 39, 65, 66, 68, 71, 72, 87, 109
 esence 37, 41, 51, 52, 54, 56, 61, 67, 70, 131, 137, 161, 164, 169, 176, 186, 188, 190, 197, 217
 etiologie 129, 132, 134, 137, 143–145, 151, 153, 156, 157, 184
 existence neautentická 171, 172, 176, 211
 existenciály 186, 190
 experiment 18, 22–25, 27, 29, 31–36, 49, 50, 60, 69, 73–76, 78, 83, 90, 94, 96–98, 102, 103, 115, 207

F

faktor
 já-tady-ted' 220
 jádrový 157, 176, 187, 190, 193, 197, 209, 215, 217, 219, 228
 fenomén (jev) 164
 dvojího dotyku 174
 interpretace 164
 konstituování 60
 popis 57, 58, 60, 61, 63, 64, 197, 220, 231
 výzkum 56, 157
 vznik 58, 60, 87, 164
 fenomenologie – kontext vzniku 160, 161
 fúze s ostatními osobami 208
 fyzikalismus 157

G

geometrismus morbidní 201, 221, 245
 gestalt ve formě prázdnoty 212

H

halucinace 44, 65, 73, 128, 133, 145, 148, 151–154, 157, 177, 185, 186, 188, 189, 200, 201, 212
 paranoidní 200, 201
 hnutí antipsychiatrické 144, 179
 horizont 10, 17, 42, 43, 90, 165, 173, 194
 vnější 168
 vnitřní 168
 humanismus 136
 hyperreflexe 152, 196, 205, 208, 229–231
 hypersymetrie 201, 221
 hypofrontalita 152

Ch

chloralhydrát 147
 chlorpromazin 148

chování 19, 21, 24–26, 46, 49, 64, 72, 84, 88–90,
94, 104, 113–116, 134, 140, 142, 146, 151–154,
173, 175, 186, 195, 206, 222, 223, 225, 226

chyba podnětu 41, 55, 86, 87

I

identita 45, 50, 107, 153, 196, 204–207, 224, 226,
229, 230, 232

iluze Ponzova 95

imaginace 130, 192, 218, 227, 228

imploze 225, 226

individuace 107

intencionalita 48, 50, 51, 71, 92, 141, 159, 166, 167,
175, 197, 203

invariant eidetický 169

interkorporeálnost 174

intersubjektivita 146, 160, 169, 175, 193,
206–209

intracepce 192

introspekce 17, 23, 25, 27–34, 41, 48, 58, 59, 64,
66–69, 74, 75, 77–82, 86, 87, 97, 102, 112, 229

metoda 20, 25, 28, 76, 80

kritika 76, 80

strukturalistická 31, 78

systematická 33, 36

experimentální 29, 33, 36, 97

intuice – Bergsonovo pojetí 217

ipse 204, 229

ipseita 204, 205, 207, 209, 228, 229, 230, 231
selhání 204

iracionalita 127, 136, 218, 224

izolace 135, 138, 155, 170, 194, 201, 202, 205,
208, 224

sociální 145

izomorfismus 83

J

jednotka nozologická 146, 163, 211

K

Kanizsa trojúhelník 84

kolaps konceptu času 197, 198

koncept

„my“ 200, 207

zakrývání 213

konflikt vnitřní 131

konotace 133, 194

kontakt

mezilidský – analýza fenomenologická
102, 106, 108, 109

s realitou vitální 147, 208, 209, 216, 217–219,
226

kompenzace fenomenologická 216

konstituce fenomenologická aktivní 168, 175

kontakt lidský 41, 68, 102, 106–109, 207, 208

kontinuita (viz časovost) 96, 155, 165, 194–197,
220

konzistence 200, 213, 224, 232

křesťanství 131

L

Lancet 151, 154

Leib 174, 175, 176

logoterapie 11

M

makropsie 202

mánie 130, 135, 194, 208

materialismus 129, 139–141

mechanismus 22, 26, 28, 106, 117, 118, 138, 156,
157, 180

melancholie 130, 133, 135, 208

metoda

fenomenologická 9, 10, 20, 25, 15, 17, 18,
29, 36–42, 46–48, 54, 56, 58, 59, 61–67,
69–71, 75, 81–83, 85, 88, 93–95, 102,
111–113, 115, 116, 159, 164, 187, 188, 215

imprese 29, 31–33, 36, 82

introspektivní 17, 20, 25, 27–30, 33, 36, 39,
41, 55, 59, 64, 65, 67, 69, 75–77, 80, 81

objektivní 21, 23–25, 34, 36

přímá 36, 97

retrospekce 36, 48

subjektivní 21, 22, 28, 29, 33, 75, 97

Mezinárodní klasifikace nemocí (MKN)
154, 232

mikropsie 202

Mitwelt 210–212, 214

model

bio-feno-sociální 229

biomedicínský 131, 149, 150, 184

bio-psycho-sociální 139

čtyřdimenzionální 201

poruch self 152, 204

modifikace velikosti/tvaru/kvantity
objektů 202

mód

anonymní 211

duální 211

existenciální 211

kontaktu s realitou 218

plurální 211, 214

singulární 211

mutismus 145

myšlení 21, 22, 26, 28, 34–37, 42, 43, 46, 50, 51,
57, 68–70, 76, 83–86, 89–91, 94, 95, 97, 98–101,
116, 128, 130, 131, 140, 141, 145, 147, 151, 153, 154,
169, 173, 195, 196, 205, 216, 222
bez představ 32, 50, 52, 99

tok 35, 98

význam 100, 101

výzkum fenomenologický 95

mytologie řecká 128

mýtus o Orestovi 128

N

naladění 171, 177, 194, 195, 208, 219

narativ 93, 150, 183

narušení

kontaktu s realitou 151, 209, 217

první osoby 231

vztahovosti 209, 214

naturalismus 129, 132, 133

nazírání čisté 163, 175, 187

negativismus 145

nejistota ontologická 205, 224–226, 246

nemoc duševní

výklad démonologický 132, 134, 136, 137

výklad náboženský 132

neurokognice 152, 181, 228–230

neurologie 125, 137, 143, 146, 148, 155

neurověda 127, 141, 150, 156–158, 179, 181, 183

neutralita 169, 244

obsahová 90

noema 167

noese 167

nozografie 185

nozologie 130, 143, 144, 146, 148, 157, 163, 185

novopozitivismus 156, 157

O

objektivismus 21, 157

oblouk intencionální 194–196

odcizení 107, 152, 196, 205, 206, 208, 209,
224, 231

omnipotence 209, 225
osoba – analýza fenomenologická 103
osvícenství 127, 130, 137, 138, 140, 149, 153
otevřenost 10, 40, 77, 79, 90, 106, 107, 113, 118,
136, 163, 173, 176, 177, 188, 203, 218, 219

P

paradigma
duševní nemoci 13, 127, 129, 135, 149,
151, 155
neurobiologické 149, 150, 155, 156, 181
technické 150, 155
pathologia 183
patogeneze 143, 144, 151, 229, 230
penetrace 176, 216
petrifikace 225
Písmo 134, 200
pneuma 73, 133
pocit bezdomovectví 202
podstata – výklad fenomenologický 51
pohlčení 176, 224–226
popis
fenoménu 197, 220, 231
subjektivního prožívání 186
porozumění
empatické 113, 176, 178, 188–192, 223
genezi 191
porucha
asociace 145, 151
myšlení 151, 153, 154, 195, 196
rozumové činnosti 137
sebeuvědomování 206
schizofrenního spektra 204, 229, 232, 233
postoj
k prostoru 199

otevřenosti 40, 188
pozitivismus 17, 53, 54, 114, 143, 144, 156, 157,
161, 222
pozorování
pomocí vnějších přístrojů 25
psychofyzické omezené 29
v užším slova smyslu 12
pragmatismus 114, 161
prázdnota existenciální 202, 209, 212, 225,
246
prezentace 194, 196
princip
holistický 164, 177
kauzality 140
reciproční determinace 104
života 216
proairesis 131
propad do staticnosti 219
prostor
deteriorace atmosféry 245
fragmentace 201, 202
geometrizační 201
nekonečný 202
světlý 200, 201
tmavý 200
prostorovost 146, 171, 176, 189, 199, 201
protence 194–196
prožitek
chybějícího vnitřního jádra 204
praecox 169, 209
radikální odlišnosti 204, 246
snížený sebe sama 204, 229–231
vlastní pomíjivosti 204
přijetí 69, 83, 106, 107, 113, 118, 119, 136, 137, 223
případ Ellen Westové 212, 213

- přístup
- fenomenologicko-existenciální 113, 222, 223
 - psychosomatický 139, 142
- pseudokontakt 108
- psýché 10, 133, 140, 142, 172, 178, 183, 191, 201
- psychiatrie
- biologická 142, 147, 148, 150, 155, 156
 - existenciální 112, 113, 114, 224
 - fenomenologická 19, 113, 114, 125, 126, 146, 147, 150, 151, 158, 178, 185, 215
 - krize 180, 181
- psychicists (psychicisté) 142, 143
- psychoanalýza 62, 76, 111, 112, 127, 142, 143, 147, 148, 216, 222
- psychofarmaka 127, 148, 153
- psychologie
- asociativní 80, 81, 100
 - existenciální 19, 40, 110, 112, 113, 114, 119
 - experimentální 9, 27–29, 31, 41, 48, 50, 60, 65, 66, 68, 69, 76, 114
 - fenomenologická 18, 19, 53, 55, 60, 63, 65, 82, 114, 115, 153
 - introspektivní 18, 19, 21, 27, 31, 32, 53, 55, 59, 77, 80, 81, 96, 100
 - klinická 10, 19, 25, 38, 40, 65, 94, 110, 111, 112, 116, 144
 - strukturalistická 20, 21, 27, 28, 30, 31, 39, 74, 87, 88
 - tvarová (gestalt) 9, 18, 51, 53, 119, 63, 65, 69, 76, 83, 84
- psychopatologie 9–13, 41, 73, 111, 116, 123, 125–127, 146, 150–152, 155–157, 159, 160, 162, 163, 169, 171, 175–178–187, 189, 190, 193, 197, 203, 204, 209, 215, 216, 233
- fenomenologická 12, 13, 125–127, 146, 151, 152, 155, 156, 160, 176, 178, 179, 182–187, 193, 203, 233
- psychoterapie
- existenciální 10, 40, 113, 114, 118
 - fenomenologická 10, 40, 69, 110, 112, 113, 114, 118
 - personalistická 114
- psychóza
- funkční 135
 - nesouvisející s organickými faktory 149
- R**
- racionalismus 132, 221
- racionalizace morbidní 221
- racionálně 128, 131
- reakce
- involuční psychotické 148
 - manicko-depresivní 149
 - paranoidní 149
 - psychoticko-depresivní 149
 - schizofrenní 148
- redukce
- eidetická 51, 189
 - fenomenologická 43, 44, 46, 47, 48, 51, 61, 57, 85, 87, 90, 93–95, 162, 163, 166, 175, 188
- redukcionismus 32, 146, 155
- reifikace 155
- reliabilita inter-rater 180, 232
- renesance 125, 127, 132, 136, 137
- res
- cogitans 130, 138, 172
 - extensa 130, 138, 172
- Research Domain Criteria (RDoC) 181
- retence 194, 196
- revoluce
- operacionální 156, 157
 - vědecká v psychiatrii 127, 148

rozštěp těla a psýché 201

rozum 41, 49, 53, 60, 127–129, 131–134, 136–138,
141, 142, 167, 208

S

sdělení ústní 23, 25–27

sebeanalýza 85, 131

sebereflexe 131, 183

sebeuvědomění 47, 66, 196, 206, 210, 230

sebetranscendence 167

self 203

falešné 205, 225–227

minimální 204, 229

narativní 204

opravdové 225–227

poruchy 12, 125, 152, 157, 203, 204, 228–233

požitky anomální 151, 204

rozdělené 11, 176, 201, 205, 209, 222, 224

ztráta 203

setkání 103, 107, 109, 145, 188, 191, 206, 207, 209,
211, 215, 217, 223

schizofrenie 127, 143, 193, 209

hebefrenní 145

katatonická 145

nemoc 127, 145, 149, 153

paranoidní 145

pojetí tradiční 13, 125, 127, 215

pojetí současné 127, 135, 149, 153, 154

simplexní 145

stadium terminální 220

symptomy 145, 151, 153

výklad fenomenologický 11–13, 125, 126,
157, 193, 209, 229, 245

směřování 22, 30, 114, 143, 179, 194, 197

smysl 61, 168

předmětný 169

sociabilita 107

somaticists (somaticisté) 142, 147

struktura noeticko-noematická 167

středověk 127, 131–136

svět kognitivně-percepční 230

Světová zdravotnická organizace (WHO)
153

symptom 10, 113, 135, 143–148, 151, 153–155,
163, 177, 180–185, 190, 201, 210–212, 216, 217,
222, 223, 229, 231

syndrom 143, 146, 149, 154, 156, 184, 185, 190,
229

syndromy organické v mozku 149

systém Kraepelinův 148

Š

šilenství 11, 127–138, 141, 144, 146, 203, 214,
222, 227

získané 141

T

tabula rasa 141

tělesnost 139, 140, 146, 160, 171, 174–176, 186,
189, 194, 201, 205, 213, 224

temps vécu 197

teorie

Darwinova 144

humorální 129, 130

test Rorschachův 117, 169

testování 23, 25, 26, 41, 105, 116, 144

transcendence 44, 82, 107, 108, 167

transparence vědomí 166

trouble générateur 190, 197, 215, 217

U

Umwelt 210, 212

utrpení 9, 11, 172, 173, 183, 184, 224

uzavřenost 96, 215
 existenciální 107

U

ústavy internační 138
úzkost 11, 111, 119, 135, 171–173, 182, 213,
 224–226

V

vcítění 54, 68, 71, 109, 175
vnímání – výzkum fenomenologický 95
vjem
 verbální 100
 vizuální 100
vytěsnění 117, 118
výzkum fenomenologický 38, 55, 57, 87, 103
vzdálenost prožívaná 200

vztah
 dialogický 106, 113
 „Já–Ty“ 209, 210, 215

Z

zkušenost
 bezprostřední 17, 18, 28, 29, 38–41, 43,
 53–56, 65, 66, 69–71–75, 83, 88, 89, 97, 98,
 113, 210
 čistá 160, 162, 163
 forma 185, 199, 214, 228
 inkonzistence 213
 nekonceptualizovaná 91, 92
 obsah 9, 17, 28, 37, 39, 41, 43, 47, 53–57, 60,
 70, 73, 78, 80, 81, 166, 185, 214
 struktura noeticko-noematická 167
 transcendentní 227, 228
 základní kontinuity 197

Jendrušková, Eva

Fenomenologie v psychologii a psychopatologii / Eva Jendrušková, Panajotis Cakirpaloglu. -- 1. vydání. -- Praha : Togga, 2022. -- 1 online zdroj

České a anglické resumé

Vydáno ve spolupráci s Univerzitou Palackého v Olomouci. -- Obsahuje bibliografie, bibliografické odkazy a rejstříky

ISBN 978-80-7476-296-3 (Togga ; online ; pdf). -- ISBN 978-80-244-6229-5 (Univerzita Palackého v Olomouci ; online ; pdf)

* 159.9:165.62 * 159.97 * 616.89 * 616.895.8 * 159.9:101 * 165.62 * (048.8)

– fenomenologická psychologie

– psychopatologie

– schizofrenie

– psychologie a filozofie

– fenomenologie

– monografie

159.9 - Psychologie [17]

Fenomenologie v psychologii a psychopatologii

Eva Jendrulková

Panajotis Cakirpaloglu

Výkonný redaktor Dušan Neumahr

Odpovědný redaktor a jazyková korektura Otakar Loutocký

Návrh obálky Natálie Jendrulková

Návrh layoutu Lenka Wünschová

Sazbu písmem Adelle provedla Anna Petříková

Vydalo nakladatelství Togga (Radlická 48, 150 00 Praha 5, www.togga.cz) ve spolupráci
s Univerzitou Palackého v Olomouci (Křížkovského 8, 771 47 Olomouc, vydavatelstvi.upol.cz)

Vytiskla Univerzita Palackého v Olomouci

1. vydání

Praha 2022

DOI: 10.5507/ff.22.24462288

ISBN 978-80-7476-295-6 (Togga, print)

ISBN 978-80-7476-296-3 (Togga, online: iPDF)

ISBN 978-80-244-6228-8 (Univerzita Palackého, print)

ISBN 978-80-244-6229-5 (Univerzita Palackého, online: iPDF)

2022/0462 (print)

2022/0463 (online: iPDF)