

# Nevědomý duch, jeho probuzení nebo nové zrození?

## Poznámky a otázky k logoterapii Viktora Emmanuela Frankla

---

Karel Říha

Simeon Nový teolog se modlí k Duchu sv.:  
„Přiď, Ty, jenž jsi na útěku před lidským duchem...”<sup>1</sup>

Tento článek má být pokusem o mezioborový dialog mezi filosofií a psychologií. Taková diskuse bývá zatížena nedorozuměními a předsudky: Psychologie je věda *empirická*, metodicky se omezující na zkušenost, jež je vždy podmíněná, částečná a relativní; je však v pokušení, aby této zkušenosti přisuzovala definitivní hodnotu, jednání člověka redukovala na psychické mechanismy a své poznatky absolutizovala. Filosofie jako věda *racionální* naproti tomu si činí nárok na výslovnou legitimaci prvních principů myslí a skutečnosti, a tím na nepodmíněnou platnost svých výpovědí; je však v nebezpečí, že ve své spekulaci bude vytvářet umělé prázdné pojmy a blížit se bezobsažné formální vědě. – Psychologie proto snadno vidí v systematické filosofii abstrakci vzdálenou zkušenosti a životu. Naproti tomu filosofie vytýká psychologii, že si není vědoma nevyhnutelných předpokladů své empirické metody, a podle toho také relativizuje východisko, metodu a výsledky psychologie.<sup>2</sup>

Franklova psychologie má zvláštní postavení tím, že výslovně reflektuje na své filosofické základy v disertaci *Der unbewusste Gott* (Nevědomý Bůh)<sup>3</sup> a že odmítá veškerý *psychologismus* jako zaměřující otázku platnosti poznatků za otázku jejich původu.<sup>4</sup> Frankl chápe psychologii

---

<sup>1</sup> SYMEON, *Divinorum amorum Liber*, 1 (PG 120, 507): „Veni persona humanam intelligentiam fugiens.”

<sup>2</sup> Toto srovnání je ovšem pouze schematické: ve skutečnosti jsou vztahy mezi filosofií a psychologií složitější – ale pro pochopení Franklova myšlení, jež zvenčí pozorováno jako by sedělo na dvou židlích, bude užitečné. Detailnímu uvedení centrálního Franklova pojmu *smysl* v dějinně-filosofickém kontextu se věnuje P. TAVEL, „Filozofické východiská teorie Viktora E. Frankla,” *Filozofia* 62, č. 1 (2007): 69–83. Moje zaměření je však systematicko-filosofické.

<sup>3</sup> Wien: Amandus Edition, 1948. (Dále cituji v textu *UG*. Překlad: autor tohoto článku.)

<sup>4</sup> Viktor E. FRANKL, *Lékařská péče o duši*, přel. Vladimír Jochmann, Brno: Cesta, 2006, s. 27–31; 39–42. (Dále cituji v textu *LP*.) – Toto dílo je podle prof. Vladimíra Smékala

jako vědu otevřenou, poukazující nad sebe. Dokonce vznáší požadavek, že v dnešní situaci „bezcílnosti, nudy a nedostatku smyslu ... se musí lékaři nezbytně zabývat filosofií“ (LP, s. 14). To klade fascinující otázku, zdali a jak dalece je možno empirickou metodou dosáhnout transcendentní dimenzi života.

Viktor E. Frankl (1905–1997), lékař neurolog a psychiatr židovského původu, narozený v Pohořelicích na Moravě, jenž prožil *mezní situaci* koncentračních táborů, v nichž zahynuli všichni jeho příbuzní, je známý jako zakladatel tzv. Třetí vídeňské psychiatrické školy (po *psychoanalýze* Sigmunda Freuda a *individuální psychologii* Alfreda Adlera). R. 1926 použil v přednášce na Mezinárodním kongresu individuální psychologie v Düsseldorfu poprvé pojem *logoterapie*, tedy slovně definováno léčení pomocí logu. O sedm let později, r. 1933, zavedl pojem *existenciální analýzy* jako specifikace a nástroje logoterapie.

„Logos“ má více významů: slovo, rozum, duch, smysl. Logoterapie je metoda léčení psychických poruch hledáním smyslu v konkrétních životních situacích. Smysl může být neuvědomělý nebo potlačený, podobně jako – z druhé strany – pudové podvědomí podle Freuda. Ve srovnání s Freudem Frankl své novum vyjadřuje takto:

Ve své specifikaci jako psychoanalýza se psychoterapie snaží o to, aby se duševní stalo vědomým. Logoterapie se naproti tomu snaží, aby se vědomým stalo duchovní. Přitom se ve své specifikaci jako existenciální analýza snaží přivést člověka k vědomí odpovědnosti – jako substanciálního základu lidské existence (LP, s. 43).

Individuální psychologii charakterizuje Frankl takto:

... nevidí v celém svém terapeutickém postupu v posledku nic jiného než pokus o dodání odvahy, a to za účelem překonání pocitu méněcennosti, jež považuje za rozhodující, ne-li výlučný patogenní faktor (UG 7).

Je známo, že Frankl byl původně členem spolku individuální psychologie, ale byl z tohoto spolku r. 1927 „na Adlerovu osobní žádost pro „neortodoxní názory“ vyloučen.“<sup>5</sup>

---

„základním – a lze bez nadsázky říci – kultovním dílem logoterapie,“ in LP, s. 235. Viktor E. FRANKL – Pinchas LAPIDE, *Bůh a člověk hledající smysl*, přel. Zuzana Burdová, Brno: Cesta, 2011, srov. s. 38. Proti redukcionismu, převádějícímu člověka na „subhumánní fenomény“, srov. tamtéž, s. 101.

<sup>5</sup> Alexander BATTHYANY, „Viktor E. Frankl: Život a dílo,“ in FRANKL – LAPIDE, *Bůh a člověk hledající smysl*, viz s. 8, pozn. 2.

Svou pozici jako stanovisko Třetí vídeňské psychiatrické školy vyjadřuje Frankl s odvoláním na Alfreda Schnitzlera:

[Schnitzler] se výstižně vyjádřil tak, že jsou vlastně jen tři ctnosti: věcnost – odvaha – cit odpovědnosti. Nyní se nám zdá nemálo svůdné ke každé z těchto tří ctností přiřadit jeden z těchto na vídeňské půdě vyrostlých směrů psychoterapie (UG, s. 7).

Je zřejmé, že *věcnost* náleží psychoanalýze, *odvaha* individuální psychologii, *cit odpovědnosti* logoterapii v její specifikaci jako existenciální analýze.

Po této zběžné charakteristice logoterapie ve vztahu k předchozím vídeňským psychiatrickým školám opakuji, co vlastně u Frankla hledám, a naznačuji zamýšlený postup tohoto pojednání. Co tedy mě u Frankla tolik zaujalo? Moje „poznámky a otázky“, vztahující se pouze ke čtyřem Franklovým dílům, které nicméně považuji za reprezentativní, hledají v logoterapii a existenciální analýze podněty k dosažení transcendentní dimenze lidské existence, a pokoušejí se je pozitivně domýšlet. Nejde tedy o polemiku, nýbrž nanejvýš o imanentní kritiku z hlediska filosofie. Jaký postup jsem zvolil? Chci se soustředit na vyjasnění základních pojmů: logický statut pojmu *smysl*, existenciální analýza *svědomí*, vztah mezi svědomím a jinými projevy ducha (*umění, láska*), možnost a danost *nevědomé duchovosti (nevědomý Bůh a nevědomé náboženství)*. K těmto analýzám připojuji otázky a poznámky, které se bezprostředně nabízejí, nebo i vnucují. V druhé části tohoto pojednání se chci věnovat základní otázce: pojetí *transcendence* u Frankla. Přitom se pokusím hodnotit adekvátnost jeho teorie z hlediska její použitelnosti v praxi (oddíl 2.2).

## 1. ANALÝZA ZÁKLADNÍCH POJMŮ LOGOTERAPIE

### 1.1 Logický statut pojmu „smysl“

Pokud vím, Frankl nikde nedefinuje pojem „smysl“. Je to prvotní pojem, a prvotní pojmy jako např. „jsoucnost“, „pravdivé“, „dobré“, „poznání“, „jedno“ atd. nelze ve vlastním smyslu definovat, poněvadž nemají žádný nadřazený pojem, jež bychom mohli vymezit druhovým rozdílem (*specifickou diferencí*). Je však překvapující, že Alexander Batthyany,

vedoucí Institutu Viktora Frankla a jeho věrný interpret, mluví o *kategoriích* smyslu života a smyslu světa.<sup>6</sup> Kategorie je jednoznačně vymezený obecný pojem. Nejobecnější pojem, paradigmaticky vzato *jsoucno*, zahrnuje všechno, co je a může být, tedy i rozdíly (diference), jimiž jsou *jsoucna* partikulární blíže určena a navzájem rozlišena. I tyto rozdíly jsou *jsoucí*, tedy *jsoucno*. *Jsoucno* však nerozlišuje *jsoucno*. Pojem *jsoucna* je tedy nejuniverzálnější (zahrnuje vše ve svém rozsahu) a zároveň nejkonkrétnější (obsahuje *formálně a aktuálně* – ne pouze *potenciálně* – své podřazené i jejich rozdíly). Není tedy omezen na žádnou kategorii, je nadkategoriální, přesažný, *transcendentální*. Stejně *transcendentální* jsou pojmy s pojmem *jsoucna* souznačné (ekvivalentní): něco, jedno, věc, pravdivé, dobré, krásné, aktivní... Nerozlišují se přidáním rozdílu, jsou však ve své jednotě rozlišeny vnitřně a vypovídají se o svých podřazených sice platně, ale ve významu nikoli jednoznačném, nýbrž pouze obdobném (analogickém). Ideálem empirických věd jsou ovšem pojmy jednoznačné (kategoriální). Ale nemohli bychom vůbec mít pojmy jednoznačné, kdyby ty nebyly zakotveny v pojmech nadkategoriálních, *transcendentálních*; bez nich by naše mysl neměla jednotu, ztratila by všechny vztahy mezi svými obsahy.

*Transcendentální* pojmy sjednocují ve svém významu jednotu a mnohost: jak je to možné, je problém, jenž dosud nebyl uspokojivě vyřešen. Když se však tomuto problému vyhneme a všechny pojmy považujeme za kategoriální, dostaneme se do velkých obtíží: buď následuje *monismus* (implikující totalitarismus) nebo čirý *pluralismus* (rozpad mysli a skutečnosti na nesouvislé fragmenty). Pojem *smyslu*, jenž umožňuje myšlení a jednání vůbec, nemůže tedy být omezen nějakou kategorií; přesahuje všechny kategorie, je *transcendentální* v eminentním „*smyslu*“.

Arno Anzenbacher charakterizuje *transcendentální* pojmy (*transcendentálie*) a naznačuje řešení problému jednoty a mnohosti:

Transcendentálie přesahují každý rod určité předmětnosti. Proto nejsou jednoznačné (univocus), nýbrž *mnohoznačné*, neboť nabývají tolik významů, kolik je kategorií... nejsou [však] *nahodile mnohoznačné*, ... nýbrž tato mnohoznačnost má *systematický smysl*.<sup>7</sup>

„Systematický smysl“ mnohoznačnosti *transcendentálních* pojmů je dán – podle Aristotela – vztahem k jejich primárnímu významu, jímž

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>7</sup> ARNO ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, přel. Karel Šprunk, Praha: SPN, 1991, s. 98.

je kategorie *substance*. Vzhledem k substanci, jež je jsoucno v sobě (*ens in se*), se vypovídá jsoucno o případcích, jež jsou jsoucno na jiném (*ens in alio*) ve významu obdobném, analogickém. Toto řešení – uspokojující v rámci antického intelektualismu (ačkoli ve scholastice vedlo ke sporu o primát *analogia attributionis* a *analogia proportionalitatis*) – je nedostačující v komplikovaném případě logického statutu *smyslu*. Smysl totiž není pouze záležitostí *poznání*, v jehož kontextu je smysluplná výpověď ta, jež je ve shodě se syntaktickými, sémantickými a pragmatickými pravidly jazyka; podle pozitivistického názoru: jež může být verifikována zkušeností. Ale smysl je i záležitostí *jednání*, v němž smysl má čin, jenž je výrazem a uskutečněním identity člověka.<sup>8</sup> Naproti tomu je pojetí: smysl má to, co odpovídá transcendentní instanci. Mohli bychom zkoumat, nakolik se tato dvě stanoviska doplňují, nebo dokonce shodují. Obecně můžeme charakterizovat (nikoli definovat) smysl jako *jednotu toho, co jest a co má být*. Smysl má tedy aspekt pozitivní a normativní. Smysl má to, co je tak, jak má být. – Ale tyto dva aspekty – pozitivní a normativní – nejsou jednostranně ani vzájemně převoditelné (redukovatelné). Jejich jednota v zachování jejich absolutní platnosti je tedy nejen teoretický problém, nýbrž i praktický úkol. Na nemožnosti sjednotit teoretický aspekt a praktický požadavek smyslu v rámci filosofie jako teoretické vědy ztroskotává každý pokus o definici, např.: „To, co nazýváme smyslem, se zakládá v aktivní shodě mne samého s mým světem a mého světa se mnou samým.“<sup>9</sup>

Shoda jako „aktivní“ však nemůže být pouze konstatována jako daná, ale je uložena našemu jednání, a tedy přesahuje možnost teoretické definice.

Odezíraje od této obtíže a omezením se na teoretický aspekt problému by se snad zdálo, že rozlišení kategorických (univerzálních) a transcendentálních (přesažných) pojmů je jen terminologická záležitost. Ale nerozlišujeme-li obojí, znamená to, že si nejsme vědomi problému *jednoty v mnohosti a mnohosti v jednotě*; to však má velké důsledky, jak jsme již uvedli. – S obdivem však zjišťuji, že Frankl je si vědom tohoto základního problému metafyziky, jednoty bytí v mnohosti jsoucen; řeší jej

<sup>8</sup> Toto pojetí odpovídá aristotelskému principu *entelechie*: smysl má to, co má cíl v sobě nebo je zaměřeno k tomu, co má cíl v sobě. Srov.: TAVEL, „Filozofické východiská teorie Viktora E. Frankla,“ s. 69–83.

<sup>9</sup> B. Welte, in Béla WEISSMAHR, *Grundkurs Philosophie*, sv. 5, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, s. 47 (překlad: autor tohoto článku).

však jednostranně svou „původní tezí“: „bytí = jinobytí“ (LP, s. 19, 20, 86 a pozn. 7, s. 217n). Tuto základní otázku se pokusíme analyzovat v 2. části tohoto pojednání.

Dále bychom mohli namítat, že psychologie je věda empirická, a že tedy zůstává v oboru kategoriálního bytí a poslední otázky neřeší, přenechává je metafyzice (pokud si tyto otázky vůbec uvědomuje). Frankl je si však vědom, že smysl empiricky ověřený není definitivně platný, a rozlišuje mezi:

1. smyslem v životě, resp. v nějaké životní situaci,
2. smyslem života,
3. smyslem světa.<sup>10</sup>

„Smysl v životě“, smysl situační, se uskutečňuje trojím možným způsobem:

Zprv, když něco dělám, něco tvořím; zadruhé, když něco prožívám, když miluji, tedy něco světu dávám a něco si z něj беру; ale zatřetí, když se vše rozpadne, když nějakou situaci nemůžu změnit, potom je na mně, i toto nějak smysluplně pojmout tím, že utrpení proměním v sílu.<sup>11</sup>

Smysl situační je relativní a může být zmařen v nové nebo širší souvislosti. Pro psychiatrickou praxi je však dostačující. Zde se ovšem vnučuje otázka, co se stane, když přijatý smysl, případně zakotvený v životním názoru, se ukáže jako neuspokojující nebo zavádějící nebo klamný. Zda se tím člověk neocitne v tím větším „existenciálním vakuu“? Nevývolává to přímo potřebu hledat nevývratný smysl života a světa? Ten však Frankl považuje za „metafyzický“, a tedy empiricky nedosažitelný. Přesto o tomto problému ví a uznává, že „jako filosofický, existenčně-analytický směr se logoterapie čas od času věnuje i dalším dvěma chápáním smyslu.“<sup>12</sup> Frankl sám si tedy uvědomuje nutnost přesahu empirické metody.

## 1.2 Existenciální analýza

*Existenciální analýza* je metoda antropologického výzkumu, jež je „formou logoterapie“ jako léčebné metody (LP, s. 45). Existence sama

<sup>10</sup> Alexander BATTHYANY, in *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 31.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>12</sup> Srov. vyjádření Frankla samého v FRANKL – LAPIDE, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 88n.

o sobě není analyzovatelná, poněvadž není pouze daností, nýbrž také úkolem. Existenciální analýza je vždy analýza *vzhledem k* smyslu; snaží se „přivést člověka k vědomí odpovědnosti – jako substanciálního základu lidské existence.“ „Odpovědnost vždy znamená: odpovědnost vůči smyslu.“ Člověk je bytost hledající smysl: „být člověkem znamená být vědomým a být odpovědným“ (LP, s. 62). (Vůči komu být odpovědný? Vůči společnosti, vůči lidstvu, vůči svědomí, vůči božstvu? Obecně: vůči smyslu.) Odpovědnost vůči smyslu je centrální charakter existence. „... existenciální analýza je [tedy] ... analýza lidské existence vzhledem k jejímu centrálnímu ‚být odpovědný‘.“<sup>13</sup> Smysl existence jako takový může být neuvědomělý nebo potlačený. Existenciální analýza se snaží vybatvit tento charakter existence k vědomí a tím pomoci člověku k nalezení smyslu: to „se daří v té míře, v jaké jsou *analyticky ujasněny a vypracovány* konkrétní možnosti smyslu“ (LP, s. 179).

Smysl celku je pojmově nepostižitelný: Frankl sice uznává „objektivitu hodnot“ (LP, s. 56; srov. *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 42), pochopitelnou teoretickým rozumem, ale k uchopení smyslu je třeba „vůle ke smyslu“, tedy aktu praktického rozumu.<sup>14</sup>

Smysl je svěřen naší existencialitě, která se sama pokládá na misky vah názorů a sama dává rozhodnutí, zda říci ano či ne. A to je už zase věc činu, ono „fiat“ nebo také „amen“.<sup>15</sup>

„Nemůže být nic dynamičtějšího než právě hledání a nacházení smyslu.“<sup>16</sup> „Proto máme uskutečňovat smysl.“<sup>17</sup> Smysl tedy není atribut věci.

Akt teoretického rozumu je návrat transcendentálního subjektu k sobě skrze objekt, akt praktického rozumu je vycházení subjektu ze sebe v zaměření k transcendentálnímu objektu (v posledku k druhé osobě). Tuto podvojnost duchovního aktu zjišťuje Frankl fenomenologicky:

... prazáklad lidského bytí [je] vědomí a odpovědnost [*Bewusstsein und Verantwortlichkeit*], případně syntéza nebo umocnění [*Potenzierung*] obou ve vědomí odpovědnosti, ve vědomí, že máme odpovědnost (UG, s. 89).

<sup>13</sup> Viktor E. Frankl, *Vůle ke smyslu*, přel. Vladimír Jochmann, Brno: Cesta, 1994, s. 35.

<sup>14</sup> Srov.: „Smysl si žádá čin a je vlastně dvojčetem naděje.“ (*Bůh a člověk hledající smysl*, s. 91.)

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 94.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 89.

Tato už fenomenologicky zjištěná podvojnost je základem ontologického pojetí existence a jejího smyslu. Existence je podle Frankla, shodně s Heideggerem, způsob bytí, jež není disponibilní, pouze se vyskytující, nýbrž sobě uložené a aktivně určované. Je to způsob bytí člověka, „pobyt“ (*Dasein*). Heidegger je charakterizuje takto: „Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem pouze vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.“<sup>18</sup>

Frankl se shoduje s tímto určením existence, ale jeho pojetí nevede k transcendenci bytí jako ne-jezoucího, tedy prázdného horizontu, nýbrž k bytí jako základu hodnot a požadavku smyslu. Transcendence smyslu je radikální: smysl *nemáme, nýbrž ten má nás*:

Jedna z mých podstatných myšlenek... je ta, že se vlastně po smyslu života nemáme tázat, nemůžeme po něm pátrat. A to z toho prostého důvodu, že vlastně máme sebe, celé naše bytí a náš život chápat tak, jako by se někdo tázal. My jsme ti dotazovaní, život je ten, kdo klade otázky.<sup>19</sup>

„Hlasem transcendence“ jako orgánu smyslu je *svědomí*. (UG, s. 74; srov. s. 78): „*Tento hlas nepochází od člověka... Skrze svědomí lidské osoby personat mimolidská instance* [slovní hříčka: Person – per-sonat]“ (UG, s. 74).

Odkud však přichází tento hlas? Máme se na to vůbec ptát? V psychoterapeutické praxi není třeba tuto otázku klást; v uvědoměném způsobu života však je kladena:

Nenáboženský člověk... je ten, který své svědomí bere v jeho psychologické fakticitě; ten, jenž se u tohoto fakta jako pouze imanentního jakoby zastavuje – předčasně, můžeme říci: neboť on považuje svědomí za poslední danost, poslední instanci, před níž se má zodpovídat. Svědomí však *není to poslední odpovědnosti*, není to poslední, nýbrž *předposlední*. Nenáboženský člověk se *předčasně* zastavil ve svém hledání smyslu, když nevychází za svědomí, *netáže se dále* (UG, s. 78n).

Co je však tato *poslední* instance, jež mluví ve svědomí? Tuto otázku nelze zodpovědět vědecky nebo filosoficky. Frankl však vyznává svůj osobní postoj: „A já věřím, že to není jen nějaká realita, ale nějaká super-osobní entita, nějaká nadosoba, která musí být minimálně osobou.“<sup>20</sup>

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec, Praha: Oikúmené, 1996, s. 27.

<sup>19</sup> *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 90.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 73.

I přes toto krásné vyznání zůstává otázka otevřená: jak si uvědomuji hlas svědomí? Jak je možné vědomí odpovědnosti? Vědomí je návrat k sobě, odpovědnost je vztah k transcendentní instanci. Jak to, že *vědomí odpovědnosti* je vůbec možné, že nezahrnuje rozpor? „Psychologické faktum svědomí je podle toho jen imanentním aspektem transcendentního fenoménu“ (UG, s. 76). – Jak je však možná transcendence v imanenci? Filosofický *intelektualismus* na tuto otázku nemá odpověď. – S tím souvisí druhý problém, který je ovšem od věků známý a v intelektualismu nikdy nebyl rozřešen: od danosti (*to be*) nelze logicky odvodit povinnost (*ought to be*), ale ani naopak. – Svědomí je centrální projev existence. Snad nám je poněkud objasní jeho vztah k jiným projevům existence. Frankl analyzuje a se svědomím srovnává *umění a lásku*.

### 1.3 Svědomí, umění a láska a „nevědomý duch“

Podobně jako duch je „prelogické chápání bytí“, tak svědomí je „premorální chápání hodnot“; není ve své „bezprostřední aktualizaci nikdy zcela racionalizovatelné“, je přístupné pouze dodatečné, „sekundární racionalizaci“ (srov. UG, s. 38n).

Při hledání smyslu vede člověka svědomí. Jedním slovem, svědomí je orgán smyslu. Dalo by se definovat jako schopnost percipovat tvary smyslu v konkrétních životních situacích.<sup>21</sup>

Vznik *svědomí* je nereflektovaný a nereflektovatelný, tedy neuvědoměný a nevyzkoumatelný, poněvadž se netýká „jsoucího, nýbrž *ne-jsoucího*, toho, co *má být*“ (UG, s. 39). Svědomí je intuitivní funkce ducha; osvětluje to jedinečné, předjímá to, co má být. – Zde nás hned napadá otázka: Intuice osvětluje to, co *je* (nebo bylo nebo bude), ale ne, co *má být*; intuitivní funkce svědomí nezahrnuje jeho funkci *normativní*. Odkud pochází tato funkce? Tuto otázku ovšem psychologie neklade.

V intuitivním charakteru se se svědomím shoduje *láska*. I ona se totiž týká jedinečného: „otevívá jedinečné možnosti milované osoby“ (UG, s. 44). (Je to pravda dobře známá všem učitelům duchovního života: Charakter pravé lásky je v tom, že láskyplný pohled od sebe odhlíží,

<sup>21</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 17.

že hledí k druhému, že láska na sebe nemyslí. Druhou stranou lásky je *pokora*. Ta je pravá, když o sobě neví. Láska a s ní totožná pokora mají tedy základ v nevědomém duchu.) – Rovněž *umění* je v podstatě nevědomá činnost. Na místo intuice svědomí nastupuje *inspirace*. Přílišné reflektování ruší proces uměleckého tvoření. (Ve shodě s tímto poznatkem používá Frankl v psychiatrické praxi metodu *dereflexe*, tj. nereflektované bezprostřední důvěry v nevědomé tvořivé schopnosti ducha.) (Srov. *UG*, s. 47.)

*Otázky:* Na této expozici je nápadná centrální funkce svědomí. Je-li činnost svědomí intuitivní, pak je v situaci vždy konkrétní prelogickým vědomím hodnot a jedinečnosti osoby. Svědomí je však *velmi vědomou* výzvou k určitému jednání, zvláště k překonání empiricky určované smyslové žádosti. Není snad *umění a láska* méně vědomým, a tedy i hlubším projevem tvořivé schopnosti ducha? A je-li tomu tak, odkud pochází intuitivní jistota hlasu svědomí? Není v pozadí pojetí svědomí jako centrální funkce ducha Kantův moralismus? Franklovo pojetí svědomí však staví na chápání existence jako nevědomě rozhodnutého bytí, a to ovšem nesouhlasí s Kantovou sebe-vědomou autonomií: „Tak nazývá JASPERS bytí člověka ‚rozhodujícím bytím‘, které prostě ‚není‘, ale teprve nyní se ještě rozhoduje, ‚čím je‘“ (*LP*, s. 41).

Frankl dovozuje podrobněji, že existence, bytí člověka, nepochopitelné „racionálními prostředky“, je určováno tím, „co nazval EUCKEN ‚axiomatickým činem‘“ (*LP*, s. 167). – Axiomatický čin je původní rozhodnutí, jež není určováno poznáním, nýbrž naopak určuje úroveň reflexe a tím způsob poznání. Ale toto rozhodnutí není libovolné, iracionální, musí mít nějakou orientaci, která pozůstává v něčem ještě původnějším, v tom, co je úběžníkem našeho jednání a světlem svědomí: je to apriorní vztah k druhé osobě. Ale právě v zaujetí tohoto vztahu, v této *optio fundamentalis*, se rozhoduje naše existence, „čím je“. Možnosti jsou dvě: buď se uzavřeme do sebe ve světle sebe-reflektování a snaze o sebe-zajištění, nebo vyjdeme ze sebe v oddanosti druhému, do nezajištěného prostoru cizí svobody, do temna neznáma. Ale tyto dvě možnosti nejsou symetrické: pouze ta druhá možnost uvolňuje „tvořivé schopnosti ducha“, vede k rozvoji osobnosti a – paradoxně – k nalezení sebe, své vlastní identity. (Podle Dietera Henricha nám naše identita není dána, ale dosahujeme ji „sebepřekročením a proměnou“.<sup>22</sup>) Pokusme se prokázat, že aktivita ducha vyžaduje optovat tuto druhou možnost.

<sup>22</sup> Dieter HENRICH, *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, s. 179n.

Podle Frankla se existence zakládá v duchu, jenž je nevědomý. „Nevědomá duchovost“ (*unbewußte Geistigkeit*: UG, s. 89, 90 a 91) nebo „duchovně nevědomé“ (*das geistig Unbewußte*: UG, s. 98) se zdá zahrnovat rozpor: duch je *bytí-při-sobě*, sobě přítomné, se sebou totožné, sobě průzračné, sebe-vědomé, sebe-vlastníci, sobě dostačující: tedy světlo, jež září samo sobě. Tato pravda nepotřebuje důkaz: je sama sebou zřejmá, nej-samozřejmější ze všech samozřejmostí; vždyť co je samozřejmější, nežli že bytí je při sobě? Problémem naopak jsou jsoucna konečná, tělesná, jež nejsou zcela při sobě, jež jsou závislá na jiných, sobě odcizená. Zcela ve shodě s tím učí klasici lidského myšlení, např. Descartes: „... poznávám jako zcela zřejmé, že nic nemohu poznat snadněji a jasněji – než mého ducha“ (*Med.* II,16). Podobně Aristotelés: „... jak se k dennímu světlu chová zrak netopýří, tak se rozum naší duše chová k tomu, co svou přirozeností je ze všeho nejzřejmější“ (*Met.*, 993b). Duch je světlo, jež září samo sobě; je tedy o sobě neviditelné, činí však viditelným vše, co vstoupí do jeho přítomnosti: je tedy zdrojem a základem veškeré evidence. – Ale není to jednostranný *intelektualismus*? Velmi snadno lze poukázat na to, že ten sobě nedostačuje.

Vědomí je návrat (reflexe) subjektu, jenž je *v aktu*, k sobě, k sebe-vědomí. Ale tato reflexe, doprovázející každý poznávací akt, nikdy nedosahuje *subjekt v aktu* jako takový, nýbrž vždy jej uchopuje *jako objekt*. Reflexe nezbytně objektivuje. *Transcendentální subjekt*, tj. subjekt v aktu, jenž by byl „archimédovským bodem“ myšlení, je nedosažitelný. Naše myšlení je podrobeno *transcendentální diferenci*.

Tak jako oko není součástí zorného pole, ale jeho podmínkou a hranicí, tak je *transcendentální subjekt* (Já) „hranicí světa“ (Wittgenstein). V empirickém, zkušenostně imanentním světě se s ním principiálně nelze setkat.<sup>23</sup>

Ale návrat k sobě reflexí je pouze jedna stránka (lépe: jeden nesamostatný moment) duchovního aktu. Jeho druhá stránka (druhý moment) je vycházení subjektu ze sebe k *transcendentálnímu objektu*. Jak k tomuto obratu dochází, je nevyzpytatelné: spíše bychom očekávali pokračující sebe-reflektování v tendenci k dosažení většího jasu vědomí subjektu. Caietanus nazývá tento obrat „*arcanum arduum*“.<sup>24</sup> Vycházení ze sebe,

<sup>23</sup> ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, s. 126.

<sup>24</sup> Thomas de VIO, kardinál z Gaety, zvaný CAIETANUS, v komentáři k *S.Th* I, 80,1, in Joseph MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, sv. 5, Louvain: Museum Lessia-

oddanost druhému ovšem nesplňuje podmínky reflexe: je tedy aktivním vstupem do nevědomí. Ale ani v tomto obratu není druhý pól duchovního aktu – transcendentální objekt – dosažitelný, neboť každé vycházení ze sebe je aktem vědomého subjektu. Obsahem duchovního aktu jako vědomého a žádostivého je pouze to „mezi“ těmito dvěma extrémními termíny. Vývoj duchovního života postupuje v dialektice vždy jasnějšího vědomí intelligence a vždy hlubšího ponoření v tvořivé schopnosti nevědomého ducha. Ale intelligence se nemůže odpoutat od tvořivých schopností nevědomého ducha a tyto tvořivé schopnosti nejsou iracionální, bez světla intelligence.

Je však tato dialektika již to poslední, za co už nelze dále postoupit? Scholastické axioma vyžaduje: *Duo unita non uniuntur secundum se, sed secundum aliquod principium a priori*. Co je toto *principium a priori*? Dva termíny protikladné – zde vědomí a oddanost – nemohou být sjednoceny na své vlastní úrovni: vyžadovaná jednota je nutně přesahuje, transcenduje.<sup>25</sup>

Je podivuhodné, jak tato naše úvaha souhlasí s pojetím Franklovým: ten mluví o „decizivním“ a „kognitivním“ aspektu duchovního aktu, v němž každá strana zahrnuje korelaci subjektu a objektu.<sup>26</sup> I on hledá apriorní jednotu obou termínů: „Koneckonců není obojí – logos a láska – nic jiného než dva aspekty jednoho a téhož, totiž samého bytí.“<sup>27</sup>

Jednota obojího – logu a lásky, vědomí a oddanosti – má být usku-tečněna v náboženství jako vztahu k transcendentnímu osobnímu Bytí. To nás přivádí ke zkoumání pojetí *transcendence* v náboženství podle Frankla.

#### 1.4 Nevědomá religiozita

Frankl shrnuje výsledek svého bádání ve třech stupních:

1. Fenomenologicky nalézá dvojí aspekt duchovního aktu: vědomí a odpovědnost.

---

num, 1926, s. 284.

<sup>25</sup> Srov. K. ŘÍHA, „Morální důkaz existence Boha podle Kanta,“ *Studia theologica* 14, č. 1 [47] (2012): 1–29, zvláště s. 25–27.

<sup>26</sup> FRANKL, *Vůle ke smyslu*, s. 61.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 62.

2. Vědomí odpovědnosti se zakládá v nevědomém duchu, a to v jeho nevědomých rozhodnutích. Oproti Freudově psychoanalýze to nevědomé v duchu není Ono (*Es*), nýbrž má vlastnosti Já (*Ich*); ale není ani jednostranně intelektualistické podle principů teoretického rozumu (*UG*, s. 89–91).

3. V nevědomém duchu se zakládá „nevědomá religiozita“ (*unbewusste Religiosität*), ve smyslu *nevědomého*, člověku *zdánlivě imanentního*, třebaš ještě tak často *latentního vztahu k transcendentnímu*“ (*UG*, s. 91). „*Bůh je námi vždy již nevědomě intendován*, takže vždy již *máme*, třebaš nevědomý, intencionální vztah k Bohu“ (*UG*, s. 92). Výraz „nevědomý Bůh“ znamená „skrytý vztah člověka k skrytému Bohu“ (*UG*, s. 93).

Frankl upozorňuje zvláště, že „nevědomý Bůh“ není božské nevědomí jako v panteismu; že „nevědomý Bůh“ není všeobsáhlé vědění; že nevědomí, jako obsahující duchové a božské, není neosobní Ono (*Es*). To poslední vytýká C. G. Jungovi, který nevědomou religiozitu vázal na náboženské archetypy, tj. „elementy archaického, případně kolektivního nevědomí“ (*UG*, s. 97) a pominul moment osobních, i když nevědomých rozhodnutí, jež jsou v náboženství podstatné. „Religiozita stojí na charakteru rozhodnutí a padá s charakterem pudovosti“ (*UG*, s. 98).

Nevědomé náboženství není *determinující*, nýbrž *existenciální* nevědomé; to znamená, že je nelze redukovat na psychofyzické determinanty (srov. *UG*, s. 98). Náleží totiž osobě, jež je nositelem psychofyzického podkladu. Z téhož důvodu religiozita nemůže být vrozená: je plodem existenciálního rozhodnutí, které je však člověku tak bytostní, že se potlačená religiozita projevuje nutkavou neurózou (jež je – podle Frankla – dokonce charakterem moderní společnosti), nebo pověrou (srov. *UG*, s. 104–107).

Otázka: V jakém smyslu můžeme chápat nevědomé rozhodnutí jako základ religiozity? Právě v rozhodování je, podle svědectví zkušenosti, světlo vědomí vystupňováno. V rozhodnutí vědomém se ovšem řídíme podle poznání v zaměření k vlastnímu dobru, a tedy zůstáváme v imanenci vědomého aktu. Náboženství je však vztah k Transcendenci. Rozhodnutí může být vstupem do nevědomí tím, že je aktivním odevzdáním se do svobody druhé osoby, a tedy vstupem do neznámého a nezajištěného prostoru. To platí i pro vztah k lidské osobě: je-li tento vztah nezištný, stává se průhledem k absolutní Transcendenci a uskutečněním vztahu k ní.

Dokonalá oddanost druhému se projevuje v lásce. V aktu lásky je moralita zrušena (ve smyslu Hegelově: popřena, zachována a převýšena). Tato proměna morality se nedá logicky zdůvodnit podle logiky identity, která je logikou vědomí. Tedy je právě vstupem do nevědomí. Ale toto rozhodnutí k oddanosti samo je aktem subjektu; je tedy momentem duchovního aktu: duch jako takový je však bytí při sobě, nemůže tedy být nevědomý. Docházíme k aporii: vědomý vstup do nevědomí. Vědomí je opak oddanosti. Jak je možno sjednotit vědomí a nevědomí? Jedině tak, že v tomto duchovním aktu je kognitivní (reflektované) vědomí a decizivní (k oddanosti zaměřené) nevědomí proměněno: vědomí už nebude určováno podle paradigmatu subjekt-objekt a oddanost nevědomí už nebude sebeodcizením, nýbrž sebenalezením subjektu v objektu.

## 2. SYNTÉZA A APLIKACE

### 2.1 *Transcendence v imanenci*

Podle Frankla je svědomí „hlasem transcendence“ (UG, s. 74 a 77). „Svědomí je... imanentní aspekt transcendentního fenoménu“ (UG, s. 76). „Psychoterapie se nemůže přirozeně zabývat transcendencí jako takovou, spíš jen transcendentalitou lidského bytí, tj. jeho opřením se o transcendenci.“<sup>28</sup> Psychologie vůbec, jako empirická věda, nedosahuje toho, co transcenduje zkušenost. Přesto mluví Frankl i o smyslu života v celku (který se naplňuje teprve ve smrti) a o smyslu světa (který je empiricky nedosažitelný), poněvadž bez nich by partikulární smysl, smysl situační, mohl být zmařen převedením do jiné souvislosti. Dokonce mluví Frankl i o *absolutnu*: beze vztahu k absolutnu totiž náš duch absolutizuje relativní, tj. vytváří ideologie: biologismus, psychologismus, sociologismus...

Tedy také rozumíme, proč koneckonců existenciální analýza zatáhla ‚absolutno‘ do debaty: v rámci existenciální analýzy je absolutno jenom proto, aby relativní zůstalo relativizováno.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> FRANKL, *Vůle ke smyslu*, s. 88.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 52.

Smysl lidského života vyžaduje, aby člověk sám sebe transcendoval. Co tím Frankl rozumí, říká jasně:

Sebe-transcendenci rozumím zásadní skutečnost, že lidské bytí znamená být vždycky zaměřen za sebe sama a na něco, co už není ono samo – na něco nebo na někoho, na nějaký smysl, který naplňuje, nebo na jiné lidské bytí, s nímž se v lásce setkává.<sup>30</sup>

Sebetranscendence je – paradoxně – vlastní *seberealizací*. Hledá-li však člověk záměrně, *per intentionem*, svou dokonalost, nebo třeba i blaho dobrého svědomí, je seberealizace jako sebetranscendence zvrácena; může být dosažena jen jako mimovolný účinek vyjití ze sebe, *per effectum*. Hledání sebe, i své vlastní dokonalosti, je „zrada sebetranscendence“<sup>31</sup>.

Sebetranscendence, jež je seberealizací, je druhou stránkou *distancování se od sebe*. To pak dává možnost překonat duševní komplexy, zvláště pak úzkostnou nebo nutkavou neurózu. Vnitřní mechanismus těchto stavů je totiž uzavřený kruh, v němž výskyt těchto fenoménů vyvolává jejich očekávání a očekávání posiluje jejich intenzitu. Tento kruh je třeba prolomit. To je možné jen distancováním se od sebe sama, technikou *paradoxní intence* (tím, že si představím a přeji si – zkusmo a pokud možno žertovně – dostavení se právě toho obávaného fenoménu) a *dereflexe* (tím, že se nezabývám sám sebou, ale svěřím se tvořivým silám nevědomého ducha).

Tyto metody se osvědčily v psychiatrické praxi. Nám však jde o jejich teoretický, tj. filosofický základ, který konečně také vymezuje možnosti jejich použití. Kladou se nám dvě otázky: 1. Kterak docházíme k možnosti, či dokonce nutnosti vztahu k transcendenci v imanenci zkušenosti? 2. Jak zakládá Frankl sebetranscendenci člověka?

Ad 1. Transcendence v prvotním významu je přesah bytí vůči jsoucnu. Tento přesah je podmínkou možnosti každé duchovní aktivity, poznání a chtění. V *poznání* si uvědomujeme a tvrdíme věci jako jsoucí; nejsme v jejich zajetí jako jevů, máme nadhled už tím, že se na jejich význam tážeme. Ve *chtění* jsme zaměřeni k reálným věcem, abychom jich dosáhli a s nimi se sjednotili. Věci navzájem srovnáváme a rozlišujeme: to předpokládá jejich zásadní jednotu, umožňující vůbec srovnání, a zároveň jejich rozlišující různost. Principem jsoucnosti věcí, který zakládá

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 154.

<sup>31</sup> FRANKL – LAPIDE, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 67.

jednotu v rozmanitosti, je bytí, které už nemůžeme s něčím srovnávat a od něčeho odlišovat (ne-bytí jakoby odlišné od bytí neexistuje); bytí zakládá jednotu a rozlišenost zároveň, a je tedy rozlišeným jsoucnům imanentní i transcendentní. Kterak je možná tato dvojí, zdánlivě protikladná pozitivita bytí? Aristotelsko-tomistická metafyzika řeší tento odvěký problém tak, že bytí zásadně *jedno* se vypovídá o různých jsoucnech v *různém*, ale *obdobném* (analogickém) významu. To je známá nauka o *analogii jsoucna*. Chceme-li to tak chápat, mohli bychom říci, že je to jakási umírněná dialektika: mnohost v jednotě a jednota v mnohosti. Toto řešení je však platné jen za předpokladu jednostranně intelektualistického pojetí bytí. Nadto ještě tato nauka v moderní filosofii upadla namnoze v zapomenutí, a tím se myšlení důsledně propadlo buď v nerozlišitelný a k nesvobodě vedoucí totalitarismus nebo ve fragmentární, nesjednotitelný pluralismus, anebo v nejlepším případě nedůsledně spojovalo jednotu a mnohost. Jaké je v tomto ohledu pojetí bytí jako teoretický základ Franklovy logoterapie?

Ad 2. Frankl si je vědom, že jeho princip sebetranscendence, jež je distancí od sebe, se nemůže zakládat v něčem empiricky dosažitelném, nýbrž jen v samotném transcendentním bytí. Vyjadřuje to v *Lékařské péči o duši*: „Bytí = jino-bytí“. (Vlastně už výraz „Bytí je“ by sám o sobě byl nelogický a nepřipadný: bytí tvrdíme, zakoušíme, rozvíjíme, stupňujeme... ale nemáme od něho žádný odstup, abychom je mohli chápat jako objekt poznání nebo chtění. To uznává i Frankl tím, že ve své formulaci očekávané „je“ nahrazuje rovnítkem.) Toto velice důležité místo, na němž Frankl vyjadřuje své pojetí bytí, musíme ovšem brát v celé souvislosti (LP 19 a příslušné poznámky č. 6 a 7 na s. 217n).

Že se vědomí a odpovědnost spojují v jednotu – v celek lidského bytí, tomu se dá ontologicky porozumět. K tomu účelu chceme vyjít z předpokladu, že všechno bytí je bytostně právě jino-bytí. Co totiž na jsoucím vyjímáme ze zbývajících plností bytí, může být ohraničeno pouze tím, že je vždy rozlišitelné. Teprve vztažením jednoho jsoucího k jinak jsoucímu je obojí vůbec konstituováno. Vztah mezi jsoucím jako vždy jinak jsoucím mu jaksi předchází. *Bytí = jino-bytí*, tj. ‚být jinak než‘ – tedy relace; vlastně ‚je‘ pouze relace. Můžeme to tedy formulovat také takto: *Všechno bytí je vztažením* (LP, s. 19).

K tomu máme nějaké vysvětlivky a poznámky. Především si musíme ujasnit, v jakém významu bereme termín „bytí“. „Bytí“ můžeme chápat buď *čistě formálně* – jako formu všeho, co jest nebo může být (podobně jako „lidství“ je formou člověka); nebo jako *základ* všeho jsoucího jako

jsoucího; nebo jako *apriorní celek a jednotu* všeho jsoucího. „Bytí“ jako forma přísluší různým jsoucím ve významu identickém. „Bytí“ jako základ a apriorní celek a jednotu všeho jsoucího však není *forma*, nýbrž *akt*, jenž nemůže být rozlišován přidáním rozlišující formy (diference), ale přísluší jednotlivým jsoucím a v nich se sám sebou rozlišuje ve významech analogických. (Člověk „je“ jinak než nerozumná příroda, poněvadž jeho „bytí“ je při sobě, je sebe-vědomé a samo sebou vládnoucí, kdežto „bytí“ přírody je přijímáno od jiného a přechází na jiné, je při jiném, je sobě odcizené.)

Frankl vychází z pojmu jsoucího, které rozlišuje od jinak jsoucího. Potom odůvodňuje přenášení rozlišitelnosti jsoucího na býtí v pozn. 6: „Bytí není výjimka: ‚je‘ znamená rovněž ‚jinak než‘ – nic.“ S tím ovšem nemůžeme souhlasit, poněvadž *nic* není a nemůže rozlišovat. Frankl přenáší rozlišitelnost jednotlivého jsoucího (*ens tale*) na býtí vůbec (jako základ jsoucího vůbec – *ens ut sic, ens ut ens*). *Ens tale* se rozlišuje přidáním difference; *ens ut sic* se rozlišuje pouze vyjasněním svého obsahu v analogickém vypovídání o podrázených.

Podle Frankla platí základní teze: *Bytí = jino-bytí*. Strukturou býtí je být jinak a jinak. Je tato struktura pouze *formální*, anebo je aplikována na nějaký *substrát*, jako rozlišující schéma jeho prvků? Frankl se odvolává na výzkumy atomové fyziky, jež nedosahují k žádné reálné částice, a vedou k názoru, že „vlastní podstata věcí... spočívá ve struktuře“ (LP, s. 218, pozn. 7). Podle toho se zdá, že Frankl redukuje „bytí“ na formální strukturu, tj. korelaci jako takovou. To říká výslovně: „Všechno býtí je *vztažením*“ (LP, s. 19).

Může „bytí“ jako vztažení, jako *struktura* všeho, co jest (nebo co vůbec může být) mít hodnotu transcendence vůči jsoucímu? Vždyť se tím redukuje „bytí“ na jedinou kategorii, tj. relaci. Je sice známé, že v substantialistické metafyzice byla relace zanedbávána, ale relaci jako kategorii jsoucího nelze absolutizovat. Je ovšem možno uvažovat o *transcendentální* relaci, jež by konstituovala všechno jsoucí, ale nebyla by tím eliminována veškerá individualita a samostatnost bytostí, člověka především?

## 2.2 Osvědčení v praxi

Frankl vyžaduje sebetranscendenci, která sama sebou je distancováním od sebe. To slouží jako princip překonání duševních komplexů: mám-li odstup od sebe sama, duševní komplexy ztrácí živnou půdu,

tj. sebestředné motivy. Tohoto odstupu se dosahuje *paradoxní intencí*, tj. zkusným přáním právě toho, čeho se bojím. Úspěch této metody je dosvědčen mnoha klinickými případy. Ptáme se však: Je tento odstup od sebe dostatečně radikální? A v souvislosti s tím: je všeobecně aplikovatelný? Pochybnost v nás vzbuzuje už tento výrok: „Sebe-transcendence lidské existence se realizuje buď ve službě zaměřené na nějakou věc, nebo v lásce k nějaké osobě...“<sup>32</sup>

Služba nějaké věci a láska k nějaké osobě přece nejsou na stejné úrovni. Proti tomuto rozlišení by se mohlo namítnout, že služba věci sice dostává plný smysl teprve v oddanosti nějaké osobě, ale od tohoto vztahu je možno abstrahovat a aplikovat paradoxní intenci. Jiná je však situace, kdy máme na mysli přímo vztah k druhé osobě.

Metodou paradoxní intence se překonává vnitřní nesvoboda a překážka ve společenských vztazích tak, že distancování od sebe (vyjítí ze sebe) je funkcionalizováno v zájmu vlastní osoby. Tedy toto „vyjítí ze sebe“ nejen není úplné, ale zahrnuje dokonce jakýsi vnitřní rozpor. Proto také nedává řešení nebo vůbec není aplikovatelné na určité stavy, v nichž svědomí vyžaduje odpovědnost za jiné nebo dokonalou oddanost. Např. jev, který se často vyskytuje v duchovní péči: nutkavé představy rouhavé – slovně nebo obrazně – proti tomu, co uznáváme za posvátné. V tomto případě nám úcta brání aplikovat paradoxní intenci. Frankl sám by musel důsledně říci, že by to bylo hledání vlastní dokonalosti, které je „zradou transcendence“. Jediným způsobem osvobození se od těchto stavů je úplné vyjítí ze sebe, úplná distance od sebe, která je sebetranscendencí: toho se dosahuje přijetím sebe, smířením se svou nedokonalostí, „objetím“ úzkosti. (A to je základní úkon lásky k Bohu.) – Jiný případ je pocit méněcennosti. Frankl chce tento pocit překonávat nepřímou, tím že jej ignorujeme a plníme úkoly a povinnosti, které se nám ukládají.<sup>33</sup> Ale podstata komplexu méněcennosti nepozůstává v tom, že si uvědomujeme svou faktickou nedostatečnost, nýbrž v tom, že se do této představy vžíváme a ji pěstujeme jako cosi tragicky velikého, čím jsme byli postiženi. Opět se zde objevuje onen uzavřený kruh: objektivní nedostatky vzbuzují tragický životní pocit a ten zesiluje vnitřní nesvobodu a prohlubuje ony – skutečné nebo domnělé – objektivní nedostatky. To je *pathos bolesti*, známý z románů Dostojevského. Prolomení tohoto kruhu je konečně možné jen přijetím tohoto stavu, pravdivým uznáním

<sup>32</sup> FRANKL, *Vůle ke smyslu*, s. 154.

<sup>33</sup> Srov. tamtéž, s. 161.

svých nedostatků i svých předností, smířením se sebou samým, přijetím sebe a právě tím odstupem od sebe. (Opět platí: přijetí sebe, které je – paradoxně – vyjitím ze sebe, je základní úkon lásky k Bohu.) Domnívám se, že na těchto případech se projevuje nedostatečné pojetí transcendence u Frankla.

### 2.3 Jednota sebe-vědomí a odpovědnosti

Sebe-transcendence v dokonalém distancování od sebe není v naší moci: je to úkon po výtce náboženský, vložení se do láskyplné absolutní moci; snad je to přímo definice náboženství jako lidského fenoménu. Je to paradoxní jednota protikladných postojů, která se nám ukládá jako úkol, jehož splnění je smyslem našeho života. Frankl tento úkol často zmiňuje a jeho složky velmi přesně rozlišuje: „... vědomí a odpovědnost se spojují v jednotu“ (LP, s. 19). Tato jednota – vědomí odpovědnosti – není samozřejmá. Přivést člověka k probuzení vědomí odpovědnosti a tím k nalezení smyslu v konkrétní situaci je vlastní záměr logoterapie. Viděli jsme, že Frankl tuto jednotu zakládá v bytí jako jino-bytí, tedy v bytí jako vztaženosti (ko-relativitě); tím nedosahuje pravou transcendenci bytí vůči jsoucímu, a tato nedokonalá transcendence a jí odpovídající sebe-distance není dostačující podmínkou možnosti jednoty vědomí a odpovědnosti a poskytuje jen omezený základ k překonání psychických obtíží.

Vědomí je návrat subjektu k sobě skrze objekty. Tento návrat se děje reflexí. Reflexe jako taková (na každém svém stupni) nedosahuje vlastní *subjekt v aktu*, ale stále jej objektivizuje. Subjekt v aktu nám stále uniká, zůstává pouze *transcendentální* podmínkou možnosti vědomí. – Kdežto reflexe poznávacího aktu se děje samovolně, *odpovědnost* vyžaduje přijetí. V přijetí odpovědnosti se subjekt oddává objektu, v posledku druhé osobě. Oddanost je vycházení subjektu ze sebe, tedy zapomenutí sebe v objektu, vstup do nevědomí. (Svědomí – „orgán smyslu“ – nám sice signalizuje směr, ale nezaručuje, že neztroskotáme, mizí v temnotě.) Ale každé vyjití ze sebe je aktem subjektu, takže subjekt nemůže nikdy zapomenout sebe docela, „zaniknout“ v objektu, takže ten je ve své čistotě (v nezištném, odpoutaném zaměření subjektu) nedosažitelný; zůstává *transcendentální* vůči aktu oddanosti.

V návratu subjektu k sobě opakovaným reflektováním se subjekt rozplývá ve světle vědomí, které je neviditelné, poněvadž postupně více a více mizí objekt (a reflexí objektivizovaný subjekt), který by světlo vědomí ozařovalo. Hroužením v sebe nalézáme jen prázdnotu. Proto Frankl používá metodu *dereflexe*, aby uvolnil tvořivé síly ducha. – V oddanosti subjektu k objektu subjekt vchází do temna nevědomí objektu. Toto nevědomí, aktivním rozhodnutím navozené, však není inertní, nečinné: je skrytým zdrojem nadrozumové jistoty; jeho temnota je zářivá. Naším úkolem v tomto životě je spojit obojí: vědomí a oddanost, neviditelné světlo ducha a temnou záři nezištného konání. Zdá se to být nemožné? Podle svědectví zkušenosti se to přesto děje v určitém existenciálním aktu, nevyzpytatelným způsobem. Je-li vůbec možno zde něco pochopit, pak to můžeme pouze naznačit v dvojím protikladném proudu, který se v absolutní Transcendenci spojuje v jednotu.

Začneme od praktického momentu duchovního aktu, kterým je rozhodnutí. Je-li rozhodnutí smysluplné, děje se v zaměření k objektu (v posledku k druhé osobě) jako akt oddanosti, přesahující sílu sebestředných motivů; není to již vztahování věcí k sobě, nýbrž naopak, vyjítí ze sebe. Je-li toto vyjítí ze sebe důsledné, je distancí od sebe, opuštěním sebe, krokem do prázdna, vzdáním se všeho přirozeného zajištění, jakýmsi zoufáním. Je to *optio fundamentalis*, jež není podložena poznáním, nýbrž naopak je podkladem nového zákona mysli. Walter Kasper takové vyjítí ze sebe, uskutečňující se jako mravní konverze, nazývá přímo „anticipace smrti“<sup>34</sup>. Teprve po tomto rozhodnutí, nevědomém v tom smyslu, že není kryto rozumovými motivy, se zjeví, že tato smrt přirozených zájmů člověka je novým zrozením, zrozením ducha, v jednotě *čisté oddanosti* a nového aktu mysli, totiž prostého vidění, *nazírání*. V něm se skutečnost stvoření a dějin (společenských a osobních) zjevuje v novém světle a v hlubším smyslu.

Mohli bychom ovšem východisko této tajemné „proměny v sebe-překročení“ vkládat do události nového vidění, *nazírání*, které člověk prožívá jako náhlé, rozumem nepochopitelné osvětlení. Toto světlo, v němž se nově zjevuje smysl všech věcí, strhuje vůli k souhlasu, aniž bere svobodu. Vpravdě jsou obě strany tohoto protikladu, nazírání a oddanost, zároveň ve vzájemném určení; v diskurzivním myšlení však nemůžeme jinak než je probírat postupně.

<sup>34</sup> Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Grünewald, 1982, s. 138: „Der Mensch muss bereit sein, den Tod zu antizipieren, sich aufzugeben, um sich so zu gewinnen.“

Sebe-transcendence v distanci od sebe je ve vlastním smyslu *přijetí sebe*. My však buď nechceme být, co jsme, nebo chceme být, čím nejsme. Obojí je zoufalé úsilí. Jsme-li si této zoufalosti vědomi, hledáme uzdravení. Uzdravení je v bezvýhradném přijetí sebe, ve ztotožnění se sebou. To je možné jen ve víře v Krista, dokonalého člověka, poněvadž více než člověka. Tyto souvislosti nahlédl protestantský teolog Søren Kierkegaard: „... má-li já poměr k sobě samému a chce-li být samo sebou, spočívá průhledně v moci, jež je určila. Tato formulace je... definicí víry.“<sup>35</sup>

Dodejme jen, že bezvýhradné přijetí sebe je základní úkon nejen víry, ale i lásky k Bohu. V přijetí sebe je protikladnost vědomí a odpovědnosti zaměřena k společnému úběžníku, jenž prolamuje horizont teoretického a praktického rozumu v jednotě imanence a transcendence, nazírání a oddanosti. Je to vnitřně rozlišená jednota, v níž bytí nalézá a klade, klade a nalézá samo sebe. V této jednotě je tedy *bytí při sobě* jako *samo sebou rozlišené*, a to je – jakkoli paradoxní – definice ducha. Není-li tato definice pouhé konstatování, ale i aktivní kladení, pak je tato jednota utopickým místem *zrození ducha*. Zde ovšem končí filosofie, ale zároveň je právě zde její nejmocnější a věčná inspirace.

## ZÁVĚR

Jaký závěr, když šlo jen o otázky a poznámky k danému tématu? Jsme vděční Franklovi, že si uvědomil nedostatečnost empirické metody v psychologii a jejím přesahem otevřel filosofické problémy. Pokusili jsme se aplikovat principy aristotelsko-tomistické metafyziky, vycházející z „archimédovského bodu“ bezprostřední identity bytí a myšlení v sebe-vědomí, a zjistili jsme, že k řešení těchto problémů nestačí.<sup>36</sup> Stejně tak nedostačující jsou jednostranně intelektualistické systémy moderního subjektivismu, Descartem počínaje, a reflexivní filosofie vůbec. Ztroskotávají už na pojmu smyslu, jenž zahrnuje vztah mezi teoretickým a praktickým rozumem. Ve shodě s tím musejí popírat legitimitu dal-

<sup>35</sup> Søren KIERKEGAARD, *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, přel. Marie Mikulová-Thulstrupová, Praha: Svoboda, 1993, s. 226.

<sup>36</sup> Naproti tomu P. TAVEL hájí tezi, že vlastním (i když méně uvědoměným) podkladem teorie logoterapie je tomismus: „The Connection between Thomism and the Theory of Viktor E. Frankl on the Meaning and Goal of Life,“ *Angelicum* 87, č. 4 (2010): 861–869. To by ovšem vyžadovalo více zkoumání a rozlišování.

ších otevřených otázek, např. otázky, v jakém smyslu existují nevědomé tvořivé síly ducha, nevědomé rozhodování a nevědomá religiozita. Můj pokus o řešení, vycházející z pojetí metafyziky jako univerzálního zprostředkování, není konečným řešením, nýbrž vstupem v *mystérium*. To platí zvláště o otázce *původu svědomí* a jeho vztahu k nevědomým tvořivým silám ducha, umění a lásce. V tomto bodě se otevírá možnost a potřebnost interdisciplinárního rozhovoru, která se rozšiřuje na další otázky:

- pojetí smyslu jako předloženého v objektivitě hodnot a uskutečňovaného vzmachem ducha;
- sjednocení teoretického (kognitivního) a praktického (decizivního) momentu duchovního aktu;
- možnost a nutnost zakotvení partikulárního smyslu v univerzálním smyslu života a světa;
- problém jednoty vědomí sebe a odpovědnosti vůči jiným;
- otázka původu svědomí jako „hlasu transcendence“ v imanenci vědomí;
- vztah mezi intuitivní a normativní funkcí svědomí;
- původ religiozity v nevědomém rozhodnutí;
- myslitelnost transcendence bytí vůči jsoucímu;
- a to všechno, redukováno na základní otázku existence: jsou distancování od sebe a sebetranscendence dva zdroje života ducha, nebo jen dvě stránky téhož jediného aktu?<sup>37</sup>

Kdybych chtěl přesto vyjádřit své stanovisko vůči těmto otázkám a vyslovit jakousi tezi, formuloval bych ji asi takto: Smysl existence, jež není pouhou daností, nýbrž také úkolem, nemůže být plně objasněn pouhou *analýzou* konkrétních situací vzhledem k jejich smyslu, nýbrž *syntézou*, již se dosahuje základním rozhodnutím (*optio fundamentalis*, „axiomatický čin“), jež skrze úplné odpoutání se od sebe vede k novému zrození ducha v jednotě oddanosti a nazírání. – Tím se pokouším o jakousi odpověď na otázku formulovanou v titulu tohoto článku, odpověď, jež ovšem přesahuje kompetenci jak psychologie, tak i filosofie.

---

<sup>37</sup> Frankl naznačuje, že jde o „dva zdroje“ (srov. *Vůle ke smyslu*, s. 172). Naproti tomu je tento výrok: „Ale nemohou na sebe zapomenout [úplné distancování], aniž by dávali sami sebe [transcendence v plném smyslu].“ (Tamtéž, s. 174.)

**Unconsciousness, Awakening or the Birth of the Spirit?  
Notifications and Questions Toward the Logotherapy by Viktor E. Frankl**

*Key words:* Logotherapy; Existential analysis; Transcendence and Immanence; Relationship between psychology and philosophy

*Abstract:* Logotherapy and its specification, existential analysis, is a therapeutic method for psychological difficulties and morbid states through searching for meaning in concrete situations of life. Any particular meaning can be overcome, however, in a larger or universal connection. Aware of this fact, Frankl rejects all psychologismes. He conceives psychology as a science, open to the spiritual dimensions of existence, and ultimately to transcendence. In this direction, logotherapy poses problems, but does not always provide satisfactory solutions. This paper would like to inquire whether the reason for this insufficiency does not lie in an inadequate concept of transcendence by Frankl.

doc. Karel Říha  
Hostýn 107  
768 61 Bystřice pod Hostýnem