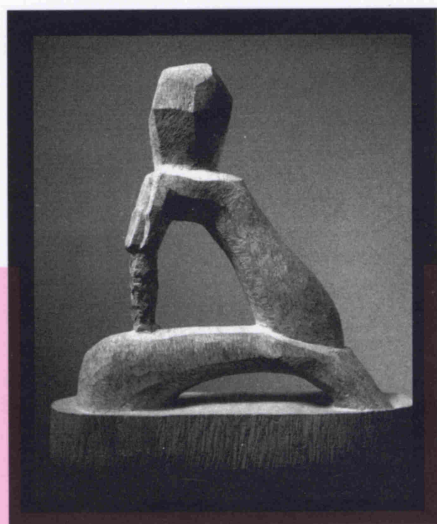


VLADIMÍR BORECKÝ

Imaginace

hra
a komika



TRITON



TRITON

Vladimír Borecký

IMAGINACE, HRA A KOMIKA

Triton

2005

Své ženě Ellen

© Vladimír Borecký, 2005

Cover © Renata Ryšlavá s použitím díla Ellen Jilemnické, 2005

© TRITON, 2005

ISBN 80-7254-503-5

Obsah

Úvod: KREATIVNÍ ZDROJE KULTURY	9
I. OSOBNOST A KULTURA:	13
<i>Personalizace a autenticita proti identifikaci a adaptaci</i>	13
1. SCIENTISTICKÝ PŘÍSTUP: psychoanalýza, genetická epistemologie, symbolický interakcionismus;	15
2. HUMANISTICKÝ PŘÍSTUP: analytická psychologie, fenomeno-strukturální psychologie, psychodrama	22
II. IMAGINACE:	31
<i>Geneze imaginace</i>	31
Redukce a restituce imaginace; konfigurace fantasmát, archetypální konstelace, funkční symboly, fenomenologická kritika, archetypální konstanty, konfigurace protovědomí, obecná archetypologie	
<i>Dodatek:</i> Štyrského oneirologie	53
<i>Imaginace v projektivních a terapeutických technikách</i>	59
1. PROJEKTIVNÍ TECHNIKY: monotematické, polytematické;	59
2. ARTETERAPEUTICKÉ TECHNIKY;	64
3. STRUKTURA IMAGINACE: Archetypální test o devíti prvcích: AT9, Ararat-test a Říp-test.	66
III. HRA:	87
<i>Teorie a klasifikace her</i>	87
1. REDUKTIVNÍ PŘÍSTUPY: teorie /Hall, Spencer, Groos/, klasifikace, ontogeneze /Erikson, Piaget/, psychopatologie;	88
2. RESTITUTIVNÍ PŘÍSTUPY: teorie /Stern, Buytendijk, Fink/, klasifikace /Caillois, Lhôte/, ontogeneze, psychopatologie.	90
<i>Prostorové analogie egovývoje v mimetické konstruktivní hře</i>	97
Mimetické konstruktivní techniky:doll-play, MAPST aj.; mikrověty: Wells, Lowenfeldová, Kleinová, Bühlerová; topologie a konfigurace;	
1. REDUKTIVNÍ PŘÍSTUPY: Erikson, Kamp, Mabille;	100

2. RESTITUVNÍ PŘÍSTUPY: Kalffová, Mucchielli, Borecký.	107
Dodatek: Jokoterapie (tři kazuistiky)	115
<i>Aleatorická hra s mimetickým potenciálem</i>	138
Kombinatorická hra; Predikativní hra; Tarot; Aleatorický a mimetický aspekt; Vlož si sám!	
IV. KOMIKA:	147
<i>Konfigurace komiky</i>	147
Zdvojování v komice; komika a humor; příčiny a rysy komiky;	
1. REDUKTIVNÍ TEORIE: makroteorie humoru; rysy humoru;	
ontogeneze humoru	151
2. RESTITUVNÍ TEORIE: strukturující rysy komiky;	
konfigurace komiky; ontogeneze komiky	155
Dodatek: Geloterapie	162
3. HISTORICKÝ MODEL VÝVOJE KOMIKY	173
<i>Absurdní figura komiky a Patafyzika</i>	175
Šantán a kabaret, Král Ubu a doktor Faustroll, Jarry a filosofie,	
Jarry a psychologie, Jarryho současníci a následovníci,	
Patafyzické kolegium, Deleuzova reflexe.	
Dodatek: Rousselův <i>Locus solus</i>	191
<i>Absurdní figura komiky v Čechách</i>	194
1. GIGANTI ČESKÉ ABSURDNÍ KOMIKY: Hašek, Klíma,	
Váchal /Breisky/;	194
2. OBDOBÍ 1918–1948: dadaismus, surrealismus, praktšno,	
recesse;	196
3. SORELA: paxismus, explozionalismus, šmidrové, kukuckismus,	
fekálismus, tlapismus, somráci a Křížovnická škola, FOG, Vateň,	
surrealistická skupina, patafyzika;	201
4. OBDOBÍ 1968–1989: surrealismus, pako, vateň, KŠ, SCDŘ,	
banalýza, Regula Pragensis;	213
5. OBDOBÍ PO PÁDU KOMUNISMU: surrealismus, patafyzika, KŠ,	
řimsologie, Regula, banalýza aj.	223
ZÁVĚR	230
V. LUDISMY:	231
<i>Mašibl a obzvláštníci:</i>	231

1. REDUKCE: teorie poznání, klasická psychiatrie, psychoanalýza, antropologie;	232
2. RESTITUCE: Bachelard, sociologie, art-brut, patafyzika;	235
3. KLASIFIKACE LUDISMŮ	238
<i>Jazykové ludismy:</i>	
REPRODUKTIVNÍ: Géblin, Kollár, Kramář, Diviš, Zvičinský;	???
PRODUKTIVNÍ: Psalmanaazaar, Hron, Field, Lukeš;	241
<i>Vědecké ludismy:</i> Nejedlý, Kahuda, Hrbek;	250
<i>Mašibl mašiblů:</i> František Novák	254
Dodatek: Queneauovy <i>Děti bahna</i>	270
Blavierovi <i>Literární šílenci</i>	277
Shrnutí	280
Summary	283
Tabulky	286
Seznam obrazových příloh	287
Ediční poznámka	289
Literatura	300
Rejstřík jmenný	319
Rejstřík věcný	333

Úvod

KREATIVNÍ ZDROJE KULTURY

V tradiční epistemologii, která v Čechách převažovala v herbartismu XIX. století a v pozitivismu XX. století, se k problematice společenských věd a kultury přistupovalo výhradně z pozic přírodních věd. To vysvětluje, s jakou nevídanou lehkostí byl v dobách vlády komunistické ideologie přijímán vědeckou veřejností engelssovský scientismus, který sice operoval s materialistickou metafyzickou dogmatikou příčící se pozitivistickému neutralismu, ale nijak zvlášť neprotiřekl zakotvené důvěře ve všemohoucnost přírodních věd. Sledujeme-li naopak myšlenkový *přerod* bývalých marxistů, kteří nás, ať již s bigotní či účelově předstíranou vírou ve *vědu věd*, učili historickému a dialektickému materialismu zaštitovanému vědeckým komunismem, zachycujeme u nich spíše návrat k neutrálnímu pozitivismu scientistické tradice, která si ostatně i v západoevropském prostředí myšlenkové svobody udržuje dodnes silné pozice. Často se u nich porevoluční *sametová* přeměna projevuje pouze záměnou epitet, kdy je dialekticko-materialistické a marxleninské nahrazováno systémovým a liberálním.

Scientistické tendence převažují nadále zejména ve společenských vědách, v psychologii, sociologii a antropologii a promítají se i do pojmání obecné teorie kultury, kde je vztah člověka ke kultuře chápán jako forma adaptace, přizpůsobování sociálním a kulturním vzorům. Vedle identifikace s kulturními paradigmaty v pasivní adaptaci je však možno k fenoménu kultury zvolit i opačný přístup formou individuace či personalizace v aktivním a tvůrčím hledání autenticity. Autentické kultury je možno dosáhnout jenom skrze vlastní, osobní autenticitu.

Scientistický *redukcionismus* se svou ideou adaptace se v rovině poznání opírá především o realismus plynoucí z jistoty smyslového vnímání a racionálního myšlení. Nejistou oblast imaginace, fantazie, představování a obra-

zotvornosti ponechával mimo oblast vážné vědy a rezervoval ji buď archaickému typu předvědeckého, mytického, náboženského myšlení, nebo nezralé infantilitě a psychopatologickým projevům, v nejlepším případě uměleckým způsobům exprese. Proti těmto reduktivním přístupům však stojí celá řada *restitutivních* teorií, jimž jde o nalezení smyslu lidské existence a jeho vztahu ke kultuře právě v opomíjené sféře imaginace.

To je důvod, proč se v našich textech snažíme zvrátit tradiční osu pohledu a upozornit na imaginaci jako na základní, aktivní a kreativní zdroj kultury. V první kapitole věnované *vztahu osobnosti a kultury* se zaměřujeme na psychologické koncepte zrání osobnosti a jejich chápání enkulturace v reprezentativních reduktivních (*Freud, Piaget, Mead*) a restitutivních teoriích (*Jung, Mucchielli, Moreno*). Tím je dána výchozí rovina pro přiblížení geneze a struktury *imaginace* (II.), geneze *hry* (III.), konfigurací *komiky* (IV.) a *ludické kreativity* (V.).

Společným rysem imaginace, hry, komiky a kreativity je *reduplikace*, fantazijní zdvojování mezi skutečností a zdáním, realitou a iluzí. V oblasti imaginace jakožto kognitivní funkce jsme odkázáni na introspekci. Hra se od čisté imaginace liší především tím, že se jedná o činnost. Průběh a výtvo-ry hry můžeme pozorovat, popřípadě objektivně popsat. Hrové zdvojování samo má víceméně též vnitřní, introspektivní průběh. Zdvojování u komiky, kterou lze zařadit nejspíše mezi postoje, které zahrnují kognitivní, emo-cionální a hodnotící složku, lze zachytit v inkongruenci, jež je zdrojem komiky. V komice k sobě klademe nesourodé dvojice, ať již se jedná o předměty, věci, představy, slova či myšlenky. Zdvojování nesourodosti vzdoruje přiměřenému uchopení a vyvolává smích. U kreativity, ať již jde o činnosti vědec-kého nebo uměleckého typu, je již zdvojování přítomno ve vysoce kompli-kovaných formách. V našem textu si všímáme tzv. *ludismů* či *brikoláží*, tj. určité kreativní činnosti naivního charakteru, kde sice není možné sledovat kreativitu v její složité podobě, ale kde se nám ukazuje v přístupnějších elementárních a spontánních formách.

Klademe důraz především na porozumění genezi imaginace a dalších akti-vit spočívajících na zdvojování. Držíme se při tom výkladu, který by umož-ňoval srovnat reduktivní přístupy k této problematice s přístupy restitutiv-ními, a otevřel tak problematiku imaginace, hry, komiky a kreativity v jejich klíčovém významu, který mají při utváření kultury.

K teoretickým úvahám připojujeme praktické příklady a ukázky. Tak

práci s imaginací ilustrujeme na *Archetypálním testu o devíti prvcích* (AT9), teorie hry doplňujeme seznámením s *Technikami universa*, které pracují s aglomeracemi dětských hraček, a s technikou *Vylož si sám*, používající vykládacích karet, teorii komiky doprovázíme přehledem absurdního humoru *přístolních společností* a ludickou kreativitu ukázkou jazykových a vědeckých *mašiblí*.

Autor

Kapitola první

OSOBNOST A KULTURA

Personalizace a autenticita proti identifikaci a adaptaci

Jedno ze základních východisek teorie kultury představuje formulace vztahu kultury a osobnosti. Variuje podle zaměření vědních disciplín, jimiž je tento vztah postihován, a podle filosofické orientace určující přístup k problematice.

Úhel pohledu je modifikován především hlediskem příslušného oboru společenských věd. Psychologie se otázkou enkulturace, osvojování kultury v rámci utváření osobnosti, zabývá z individuálního hlediska, ať již v psychologii osobnosti nebo ve vývojové psychologii.

Vztah individua ke společenským a kulturním podmínkám tvoří hlavní jádro zkoumání sociální psychologie.

Sociologie odhlíží od individuálního aspektu a zabývá se socializací a enkulturací z hlediska větších celků, rodiny, zájmových skupin, z třídních, národních, popřípadě nadnárodních pohledů.

Přírodovědecky orientovaná antropologie se intenzivně zajímá o otázky působení osobnosti a kultury v rámci sociální a kulturní antropologie. Nad individuálním přístupem zde též převažuje zobecňující pohled na osobnost, vystihující určité typy a vzory chování při utváření osobnosti v etnických skupinách.

Problém vztahu osobnosti a kultury není řešen jen na poli parciálních věd, ale stal se i jednou z ústředních otázek filosofie, v jejímž rámci došlo k pokusům o vytvoření filosofie kultury, vycházejících z podnětů moderní filosofie dějin (Dilthey), filosofické antropologie (Scheleer) a filosofie života (Nietzsche, Dilthey, Bergson, James aj.).

Problematika vymezení vztahu osobnosti a kultury představuje klíčový bod, v němž se střetávají přírodovědecky zakotvené teorie s teoriemi budovanými na humanistickém, nescientistickém základě. Je to právě důraz na

adaptaci reprezentovaný scientistickými přístupy, který je odlišuje od humanistických přístupů, jež kladou důraz na *autenticitu*. Na jedné straně převažuje identifikace osobnosti s kulturou v rámci adaptace, na druhé straně důraz na autenticitu osobnosti vůči jejímu postavení ve světě s možností kreativního osvojování a ovlivňování kultury. *Reduktivní* přístupy se přiklánějí k pojmání enkulturace, v paralele k socializaci, jako adaptace k danému kulturnímu systému, institucím, zvyklostem a hodnotám. Dovolávají se kauzálního principu determinace osobnosti biologickým, sociálním a kulturním prostředím. Jejich explanace vztahu osobnosti a kultury má charakter vysvětlování – obvykle promítnutím do zjednodušené a měřitelnější úrovně přírodovědeckých oborů (biologie, fyziky, matematiky). *Restitutivní* postupy zdůrazňují více podíl osobnosti při předávání a vytváření kulturních hodnot – s podílem intuice, imaginace a kreativity. Nejde jim o kauzální vysvětlování vztahu osobnosti a kultury, ale o porozumění jeho smyslu, který každé vysvětlování zakrývá.

Aniž bychom se v tomto exkurzu do problematiky pokoušeli o vyčerpávající přehled dnes již nespočetných teoretických modelů vztahu osobnosti a kultury, zaměříme se v ukázkách z vybraných reprezentativních teorií na přiblížení této základní metodologické duality. Ačkoliv tím pochopitelně nemůže být vyčerpána rozmanitost a mnohotvárnost přínosů jednotlivých teorií, pokládáme i za cenu určitého zjednodušení tuto schematizaci v uvedení do problematiky z pedagogického hlediska za účelnou.

Respektující tento názorný zřetel, klademe zde tři reduktivní teorie osobnosti do protikladu ke třem teoriím vycházejícím z restitutivního východiska. *Scientistické* traktování zachycujeme předně v koncepci osobnosti opírající se o biologický determinismus, který klade důraz na afektivní a motivační funkce, jak ji reprezentuje **klasická psychoanalýza Sigmunda Freuda**. Za druhé v koncepci opírající se o logistickou determinaci poznávacími strukturami a zdůrazňující význam kognitivních funkcí, jak ji představuje **genetická epistemologie Jeana Piageta**. Konečně za třetí v koncepci akcentující sociologizující determinaci, která v **symbolickém interakcionismu George Herberta Meada** klade důraz na sociální komunikaci.

V *humanistické* linii traktování geneze osobnosti se pak nabízí kompletní koncepte. Z Freudova zvěcnění subjektu na objekt přírodovědeckého zkoumání se vymaňuje pojetí osobnosti v **analytické psychologii Carla Gustava Junga**. Nejen z biologického determinismu, ale i z racionalistické-

ho zarámování egovývoje do logických struktur operačního myšlení u Piageta se odpoutávají fenomenologicky očištěná pojetí osobnosti v koncepcích inspirovaných **existenciální filosofií** (*Roger Mucchielli*). Konečně originální pokus o překonání sociálního determinismu osobnosti představuje koncepce spontaneity v hraní rolí, kterou vytvořil *Jacob Levi Moreno* ve svém **psychodramatu**.

1. SCIENTISTICKÉ PŘÍSTUPY

Psychoanalýza

Koncepce osobnosti rozpracovaná zakladatelem psychoanalýzy *Sigmundem Freudem* klade důraz na vývoj lidské emocionality. Přes nedocenitelné teoretické přínosy, kterými psychoanalýza obohatila pohledy na lidské nevědomí, imaginaci a dynamiku osobnosti, tkví metodologicky v zajetí scientismu XIX. století. Psychické, sociální a kulturní projevy osobnosti jsou deterministicky vyvozovány z biologického základu, na který jsou též kdykoliv zpětně redukovatelné. Osobnost je reifikována (zvěčněna), aby s ní bylo možno nakládat jako s předmětem zkoumání přírodních věd. Freudovo *já* se stává psychickým *to*, objektem mezi jinými objekty.

Osobnost je strukturována do tří vrstev. Instance *Id* (*to*) představuje nevědomý, pudový základ psychiky. Instance *Ego* (*já*) jádro vědomí. Konečně instance *Superego* (*nadžá*) tvoří vrstva sociální a kulturní kontroly odpovídající svědomí a mravnosti (Cvekl, 1965).

Vrstvy osobnosti jsou uvedeny do vztahu s vývojovým modelem. Vazby pudové energie k určitým tělesným zónám jsou závislé na modalitách, jimiž se v procesu zrání manifestují. V první vývojové fázi, tj. v prvním roce života, je dominantní modalita sání. Erogní zónu, do níž se soustředí libidosní energie, tvoří oblast úst. Hovoří se proto o *orální fázi*. Nasycení mateřským mlékem naplňuje vedle digestivního i erotické uspokojení. Inkorporace mléka přesahuje v touhu inkorporovat celý prs, včetně matky, která je spojena s úzkostí před hrozbou, že by mohl být subjekt v opačném případě pohlčen kojícím objektem. Tuto orální úzkost promítá psychoanalýza v antropologické rovině do výkladu kanibalismu, v němž nejde ani tak o zničení nepřítelů inkorporací z nějakých agresivních, či dokonce kulinářských pohnu-

tek, jako spíše o překonání strachu, abych sám nebyl nepřitelem pohlčen.

V *anální fázi* (ve 2. a 3. roce) jsou v popředí emocionálního vývoje tělesné modality expulze a retence (vypuzování a zadržování), související s výchovou sfinkterů při ovládnání defekace. Anální perioda je nazývána též obdobím negativismu. Ve druhém roce dítě začíná mluvit a Ego, které se v té době zakládá vydělením z původní orální jednoty s matkou, se o sobě ujišťuje slůvkem *Ne!*, kterým vyvolává pozornost. Instance Ego se dostává do magické, onnipotentní fáze a je velmi lehce manipulovatelná instinkty z vrstvy Id. Polarita mezi aktivitou expulze a pasivitou retence se přenáší do povahových rysů a vytváří v dvojici sadistické a masochistické orientace i dispozice k určitým typům sociálního chování a kulturní senzitivity.

Třetí vývojové období (od 3. do 5. roku) nazývá Freud *falickou fází*, protože libido se váže k zóně pohlavních orgánů. Ačkoliv v tomto období nejsou ještě genitálie zdaleka vyzrálé ke své reprodukční funkci, stávají se středem zájmu jak sebepozorování, tak srovnávání. Ve falickém období se objevuje polární modalita intruse a inkluze (maskulinní pronikání a femininní zahrnování). Do popředí vystupuje sociální funkce otcovské figury, která zatlačuje dosud dominantní roli matky. Upevňuje se pozice Ego jako centra vědomí a v rámci *oidipovského komplexu* se vytváří instance Superego.

Oidipovská problematika má v psychoanalýze klíčový význam při vymezování vztahu mezi biologicko-psychickým základem a sociálně-kulturní orientací jedince. Identifikace s budoucí sexuální rolí zde probíhá na bázi touhy po rodiči opačného pohlaví. Sociálně-morální instance Superego se ustaluje právě v souvislosti s potlačením incestuální touhy po matce u synů (Oidipův komplex) a po otci u dcer (Elektrín komplex).

Přechodnou fází mezi falickým obdobím a fází vyzrávající genitivity v pubertě tvoří *perioda latence*, odpovídající ranému školnímu věku. Zájem o sexualitu je v té době utlumen a zatlačen rozvojem poznávacích schopností a satisfakcí v intelektové sféře. V latentní periodě se zakládají dispozice k sublimaci, tj. schopnosti zjemňování a metaforické eufemizace pudových impulsů a představ do oblasti sociálně akceptovatelných a kulturně oceňovaných postojů, názorů a činností.

Ve *fázi zralé genitivity* v pubescenci a adolescenci dochází k nové, tentokrát definitivní identifikaci se sexuální rolí, v níž je třeba překonat nevyváženosti nahromaděné z předgenitálních stadií, které se s novou intenzitou vracejí ze sféry Id a Superego, pokud byly potlačeny a vytěsněny. Sekun-

dární narcismus revokuje primární autismus orální fáze, sadomasochistické tendence se ozývají z vytěsněných oblastí anální fáze. Primární význam má ovšem rekonstrukce oidipovské situace (Freud, 1971). Identifikační mechanismy se netýkají jen vlastní sexuální role, ale hledání a výběru partnera. Ideální ego se polarizuje ve vztahu k ideálnímu *alter*, druhému. Sublimační aktivity vytvářejí předpoklady romantických vztahů a tvoří základ umělecké exprese.

Zralá osobnost dospělého člověka je v psychoanalýze chápána jako biologicky a psychologicky, tedy především sexuálně vyrovnaná bytost, identifikující se se svou sociální rolí v daných kulturních podmínkách. Vztah osobnosti k civilizaci a kultuře je vztahem přizpůsobení. Bez očekávané adaptace se jedinec vždy stává nějakým způsobem marginálním, buď neurotikem trpícím společenskými tlaky, nebo deviantem odporujícím zvyklostem a normám.

Samu *kulturu* pokládá Freud za represivní systém, sloužící k potlačování přirozených živočišných pudů, přání a touhy po slasti. Kultura omezila sexuální pudy z širokého rejstříku projevů dětské erotické aktivity pouze na heterosexuální lásku, a i tu ještě usměrnila do monogamního legitimního vztahu za cílem reprodukce druhu.

Civilizace a kultura vznikla potlačením a zákazy orálního kanibalismu, sadistických análních agresivních tendencí a oidipovského incestu. Nezměrné množství energie, které zůstává díky tomuto potlačení nevyužito, se ovšem nabízí k dispozici v kulturním uplatnění formou sublimace, schopnosti změnit původní sexuální cíl za jiný. V psychoanalýze tak kultura vlastně získává své dispozice z potlačených sexuálních perverzí. Morálka potlačila přirozený tok sexuálního pudu. Kulturní pohlavní mravnost kromě legitimních aktivit vyhledává již jen sexuální abstinenci, a to ještě jinou pro muže než pro ženy, které jsou společenským omezováním více vystaveny neurózám. Náboženství odvozuje Freud z infantilní bezmocnosti a touhy po otci zajišťujícím ochranu před nebezpečím. Jinak náboženství nařizuje vzdát se přítomných slastí náhradou za posmrtné. Mýty jsou jen dávné sny lidstva ve fylogeneticky mladších stádiích a podobně umělecká tvorba stejně jako lucidní sny náhražkou dětské hry.

Kultura slouží ve jménu uplatnění principu reality proti principu slasti k ochraně člověka před přírodou. Reglementuje uspořádání lidských vztahů za cenu vytěsnění přirozených instinktů. Touha, láska a uspokojení slas-

ti ohrožují zájmy kultury a kultura omezuje touhu svými zákazy a tabu (Freud, 1990).

Genetická epistemologie

Preferuje-li Freudova psychoanalýza afektivní stránky osobnosti, drží se genetická epistemologie *Jeana Piageta* kognitivních aspektů. Psychika není determinována temnými biologickými pudy, ale matematickou zákonitostí univerzálních struktur logického myšlení. Piaget traktuje biologický model *adaptace* matematicky do dialektické dyády *asimilace* jakožto introjekce zkušenosti do vrozených struktur psychiky a *akomodace* jakožto přizpůsobení subjektu vnějším podmínkám (Jiránek, 1970).

Osobnost se rozvíjí ve třech *fázích centrace*. Stadium *acentrace* odpovídá vývojovému období prvního až druhého roku. Na ně navazuje fáze *egocentrace*, v níž se ustaluje já jako centrum osobnosti v období od dvou do sedmi let. Konečně následuje stadium *decentrace*, osvobození od egocentrismu otevřením sociálním kontaktům a vztahům k druhým, doprovázené rozvojem autonomie.

Rozvoj osobnosti je u Piageta vázán k vývoji poznávacích schopností a odpovídá třem na sebe sukcesivně navazujícím stádiím struktury inteligence. První poznávací strukturou, která pokrývá počáteční dva roky života, je *senzoricko-motorická* inteligence. Spočívá v upevňování a koordinaci vztahů mezi smyslovým vnímáním a pohybovými aktivitami. Egovývoj v této fázi probíhá od adualismu k postupnému rozlišování subjekt-objektové polaritě mezi já a okolím. Charakteristická pro toto období je acentrace vědomí, které se zvolna dualizuje.

Druhá vývojová fáze se odehrává v sémiotické struktuře inteligence, která byla připravena završením senzomotorického stadia. V období mezi druhým a sedmým rokem se vytváří nová koordinace *reprezentativní* inteligence, zahrnující především oblast počínající řeči a užívání slov jako znaků, symbolů, reprezentantů nepřítomné zkušenosti. Vedle řeči se paralelně rozvíjejí i jiné reprezentativní činnosti jako kresba a symbolická, imaginativní hra. Hry, které měly v senzomotorickém období charakter cvičení koordinace smyslových, pohybových a kombinovaných aktivit, se mění v mimetickou nápodobu v hraní rolí a v konstrukcích světů z hraček, imitujících skutečný svět a jeho vztahy.

Ego se vyčlenilo jako centrum vědomí, ale je zahlceno vlastním objevem, vyčerpává se vlastním sebeujišťováním a domnělou magickou omnipotencí. Egocentrismus reprezentativního vývojového období skutečně odpovídá přesvědčení dítěte, že je středem světa, který je zde pro ně stvořen a otáčí se kolem jeho Ego stejně jako se vesmír v Ptolemaiově geocentrické soustavě otáčí kolem Země. Já se stává osou osobnosti i osou světa.

Ve třetí fázi se dítě propracovává v sedmém roce napřed ke *konkrétním operacím* logického myšlení, později kolem dvanáctého roku k *abstraktnímu operačnímu myšlení*. Slova přestávají být jen reprezentací obrazů a pocitů, ale stávají se pojmy v logicky zřetězeném kategoriálním systému. Teprve v této fázi je možno se plně odpoutat od animistického a magického myšlení. Ve vývoji osobnosti umožňuje operační myšlení nastoupit na cestu decentrace a vymanit se ze zajetí egocentrismu. Nejenom v kognitivní rovině, ale i ve vývoji socializace se otvírá na bázi srovnávání vztah k druhé bytosti jako k rovnoprávnému druhému já. Je to patrné v oblasti hry, kde je možno teprve nyní rozvinout společenské hry s pravidly. Ke zlomu v centraci dochází v sociální interakci a komunikaci vůbec. V oblasti mravního vývoje se dítě zbavuje egocentrické závislé morálky poslušnosti a vytváří si již autonomní morálku odpovědnosti na základě interiorizace mravních norem. Jako významný faktor se objevuje humor. Egocentrický smích měl sebeujišťující smysl a uchyloval se k heroické, omnipotentní nadřazenosti vlastního sebevědomí. Ego se v něm diferencovalo od vnějšku. Měl charakter výsměchu, ironie, které se obracely vždy proti okolí, vůči němuž si vybudoval svou centrální pozici. Humor jako výsměch obrácený proti vlastní osobě je možný právě až ve stadiu decentrace, srovnáním sebe s druhými a s náhledem vlastních slabostí a nedostatků (Piaget, Inhelderová, 1970).

Ačkoliv Piaget svůj vývojový model nerozšiřuje na sociální a kulturní jevy, bylo právě v této oblasti jeho pojetí egocentrismu úspěšně transformováno. V antropologii a v sociologii se setkáváme s termínem *etnocentrismus*, vystihujícím přesvědčení etnicity, národa či kmene o svém výlučném postavení vůči sousedním a odlišným etnikům. Podobně jako jedinec prožívají i celé etnické a národní skupiny vývojové epochy, v nichž z původní nediferencovanosti přecházejí do stadia etnocentrismu, které má důležitý význam pro sebeujištění etnika o své identitě. Tato identita zahrnuje obvykle rasovou a jazykovou jednotu, vztah k obývanému teritoriu a k vlastním historickým, popřípadě kulturním tradicím. Obyčejně se zpětnou platností si národ

v etnocentrickém stadiu vytváří mýty a legendy o zakladateli kmene, *heroovi eponymovi*, praotci, který dal národu jméno a který legalizuje bratrské vztahy mezi příslušníky kmene a zajišťuje legitimitu v držení kmenového území (Borecký, 1999a).

Podobně jako egocentrismus jakožto vývojové stadium nelze ztotožňovat s egoismem, nelze ani tento etnocentrismus ztotožňovat s nacionalismem. Je evolučním předpokladem sebeuvědomění a sebeurčení národních celků. Teprve projde-li etnicita úspěšně tímto stadiem, dospívá sama k etnické decentraci, k překročení vlastního uzavírání před okolím. Etnocentrismus podobně jako egocentrismus nezná smysl pro humor. Ujišťuje se o sobě výsměchem a ironií obracejícími se vůči obklopení ohrožujícím barbarským světem. Je náchylný ke xenofobii, šovinismu a nekritickému nacionalismu. Johan Huizinga popsal analogický sociální fenomén jako *puerilismus* (z lat. *puer* = chlapec), jenž vyjadřuje nevyzrálou postoj jedinců a skupin (Huizinga, 1970). Teprve ve stadiu decentrace jsou národy schopny vzdát se své výlučnosti a porozumět cizímu etniku.

V postmoderním diskursu o kultuře je dosti frekventovaným pojmem *eurocentrismus*, který má smysl právě díky svému vztahu k infantilnímu egocentrismu, resp. etnocentrismu. Kritika eurocentrismu se staví proti iluzorní dominanci západoevropského či euroamerického myšlení a kultury jako paradigmatu pro evoluci ostatních kultur či jako naplnění vlastního poslání a ideálu evropské civilizace a kultury v anticko-židovské tradici, křesťanské a osvícensko-scientistické, resp. modernistické tradici. Je doporučováno provést decentraci eurocentrické vývojové fáze jak ve smyslu interkulturálním, tak ve smyslu intrakulturálním.

Interkulturální postup zdůrazňuje otevřenost a porozumění nezápadním kulturám a odstup od dosud převažující reglementace eurocentrického paradigmatu. Proto deviza posttotalitních států o *návratu do Evropy*, zavánějící tradičním eurocentrismem, je poněkud anachronická.

Intrakulturální postup vede k reflexi vlastních zdrojů nadřazeného postoje *bílého Evropana* v kritice osvícenských a scientistických ideologií, které se staly předpokladem technického a průmyslového růstu západní civilizace. Postmoderní diskurs vede k hledání a vymezení moderny, resp. modernismu ustavujícího se na přelomu XIX. a XX. století a k vytvoření decentrace vůči tomuto vnitřnímu zdroji eurocentrismu.

V decentraci od obou těchto zdrojů je pak hledáno paradigma budoucí

planetární kultury, která by se měla vyhnout globalizaci a směřovat k univerzalizmu. Ačkoliv etnocentrické a kulturocentrické úvahy přesahují záměr Piagetova kognitivního modelu egocentrismu, zdá se že i na tomto poli je možno začít s decentrací na kognitivní úrovni.

Symbolický interakcionismus

Sociologické pojetí osobnosti vyzdvihuje společenskou determinaci lidské osobnosti a vede nás k problematice socializace a enkulturace bez zprostředkování v individuálním vývoji afektivity nebo kognitivních schopností. Americký sociolog Ralf Linton pokládá jedince za subjektivní stránku kultury. Osobnost v sociologickém pojetí je souborem sociálních rolí, které subjekt zastává podle toho, co se od něho očekává. Osobnost se stává odleskem života sociálních skupin. V Lintonově koncepci je role spojena s pojetím statusu jako jejím dynamickým aspektem. Status představuje pozici v určité sociální struktuře a je od role neoddělitelný. Osobnost se projevuje více jako člen skupiny než jako jedinec (Linton, 1936).

George Herbert Mead rozpracoval v rámci svého symbolického interakcionismu i sociologickou koncepci osobnosti. Genezi osobnosti hledá v komunikaci. V té si jedinec uvědomuje své *Já* jako skutečnost odlišující se od okolního světa uplatňováním svého sebevědomí. Rozhodující pro formování osobnosti je schopnost postavit se na stanovisko druhého a převzít, respektive osvojit si jeho roli (*role taking*). Tím se jedinec stává sebevědomou osobou.

Mead vyšel z filosofické teorie osobnosti Williama Jamese (James, 1890), který v osobnosti (*Self*) odlišuje čisté Ego (*I*, subjekt) od empirického Ego (*Me*, objekt pro subjekt). U Meada se pojetí Sebe (*Self*) v procesu osvojování rolí též skládá ze složky *Já* (*I*) a *Moje* (*Me*). *Me* představuje organizaci postojů druhých osvojených jedincem, na které reaguje jako *Já*. *Já* je tedy reakcí individua na postoje druhých.

V sociologizujících pojetích vede důraz na socializaci a enkulturaci, osvojování společenských a kulturních norem společnosti, k podceňování autonomie lidské bytosti. Tak Mead sám připustil, že vedle socializovaného *Já*, spočívajícího v konvencích osvojených forem chování, existuje ještě individuální *Já*, jehož projevy jsou autentické a nepředvídatelné.

Prvek Já v rámci osobnosti (Sebe, *Self*) tedy nebyl v poslední instanci zcela redukován na pouhý soubor sociálních rolí a osvojených norem, ale ponechává prostor pro autonomii, svobodu, individuální výběr hodnot a rolí. Přesto na nás z Meadovy koncepce doléhá nepřesvědčivý předpoklad, podle něhož jako by role měla větší objektivitu než osobnost. Osobnost je kulturou více formována, než by měla podíl na jejím utváření (Mead, 1965).

Ve všech třech uvedených přístupech, které se pokoušejí vymezit vztah mezi osobností a kulturou, ať již s odkazem k afektivním, intelektovým či sociálním strukturám, převažuje deterministická koncepce enkulturace jako identifikace osobnosti s kulturními paradigmaty formou adaptace. Scientistický reduktivní postup zachází s osobností jako s předmětem přírodních věd a s kulturou jako s rigidní kulisou sociální reality. Ztrácí se jedinečnost, svoboda a autenticita osobnosti a zároveň kreativní, sebenaplňující a sebe-rozšiřující smysl kultury.

2. HUMANISTICKÉ PŘÍSTUPY

Analytická psychologie

V oblasti hlubinné psychologie se o restituci osobnosti a smyslu kultury pokusil *Carl Gustav Jung*. Nepřístupuje k osobnosti z dlíčho hlediska emocionálního, kognitivního či sociálního aspektu, ale volí integrující *gnosogenní* rovinu pohledu, rovinu smyslu a sebe porozumění.

Struktura osobnosti u Junga je polarizována mezi *Ego* jakožto centrum vědomí na jedné straně a *Ipse (Selbst)*, totální osobnosti na straně druhé, přičemž geneticky má *Ipse* prioritu před *Ego*, které v sobě zahrnuje. Ve srovnání s Freudovým zpředmětněným já dává Jung svému *Ego* ve vztahu k celku osobnosti duchovní rozměr, který ho ochraňuje před tím, aby se stal neosobním objektem přírodovědecké explanace. Jungiáni hovoří o kopernikánském obratu, kterým bylo *Ego* vymaněno z ptolemaiovského geocentrismu, v němž zůstalo u Freuda i u Piageta a z něhož mu pouze Mead z úcty k Jamesovi ponechává jakýsi únikový ventil ve filosofické rovině. Vedle *egocentrace*, vyčleňující *Ego* jako střed vědomí z celku *Ipse*, má Jung na zřeteli *cent-*

roverzi, tendenci opačného směru, vyjadřující stálé vztahování Já (Ego) k Sobě (Ipse) jako ke středu osobnosti.

Vývoj osobnosti sleduje Jung v metaforickém srovnání s denním průběhem slunečního cyklu. Dětství přirovnává k rannímu rozbřesku, mládí k svitu dopoledního slunce, které dostupuje poledního zenitu kolem čtyřicítky. Střední věk odpovídá záři odpoledního slunce a stárí večernímu dohasínání slunečního disku.

Jungův žák Erich Neumann rozvrhl dětský vývoj až k dospělosti podle Bachofenova schématu vývoje rodiny na matriarchální a patriarchální fázi. Matriarchální fázi předchází období *primárního vztahu* k matce, které zahrnuje nitroděložní fázi a první rok života. Ego se zde dosud neinstalovalo jako centrum vědomí a splývá s Ipse. Ve vlastní *matriarchální fázi* se Ego vyděluje z původní jednoty a Ipse se ustaluje v obraze matky. Neumann též hovoří o *fázi lunární*, kde se Ego otáčí ve smyslu centroverze jako Měsíc kolem Matky-Země. Po *přechodném období* koincidujícím s oidipovskou fází klasické psychoanalýzy se vývoj dostává do *patriarchálního*, respektive *solárního stadia*. Obraz otce symbolizovaný Sluncem zde splývá s Ipse a Ego se kolem něj otáčí jako planeta (Neumann, 1970).

Do dospělosti se plně vyvíjí egocentrace, ale v druhé fázi života má být sebevědomí postupně vyvažováno harmonizací s celkem osobnosti v Ipse. Tento proces nazývá Jung *individuace*. Individuace je v přímém protikladu s individualizací, které odpovídají identifikační adaptační mechanismy egocentrace. Snad lépe by vystihoval smysl individuace pojem personalizace, protože zde jde o naplnění a dovršení osobnosti.

Harmonizace Ego a Ipse, vyrovnávání vědomé osobnosti se svým převážně nevědomým celkem, souvisí s Jungovým rozšířením oblasti nevědomí z psychoanalytického individuálního v kolektivní nevědomí. Kolektivní nevědomí jde hlouběji za osobní prožitky z raného dětství, které exploruje psychoanalýza, k historické paměti rodu, národa, rasy, k fylogenetickým kořenům druhu a biologickým počátkům všeho života. Ipse v sobě zahrnuje vrstvy paměti národa rezonující v pohádkách a bájích, prehistorické a diluviální zážitky, engramy evolučních etap fauny, na jejímž vrcholu stojí lidský druh. Imaginace, ze které vyvěrají podivuhodné *archetypální praobrazy*, je vždy modifikována danou kulturou a archetypy dostávají konkrétní symbolickou podobu v závislosti na kulturní tradici. Zároveň však poukazují ke společnému prapůvodu kultury. Osobnost dosahuje své autenticity

a moudrosti pochopením kulturních dispozic, které se vymykají racionalitě vědomí (Jung, 1992).

V pojetí individuace překonává Jung psychoanalytické chápání osobnosti, kde vede identifikace s rodičovskými figurami k přiměřené adaptaci i k chápání kultury jako represivního systému potlačujícího sexualitu. *Kultura* se v Jungově analytické psychologii otevírá ve své plné hloubce a šíří se jako něco vnějšího, čemu je třeba se přizpůsobit, ale jako zděděný poklad, jehož interiorizací je možno v duchu vzájemného obohacování působit na individuální proces i na rozkvět kultury samé (Jacobiová, 1992).

V pojetí centroverze překonává Jung logistický geometrismus Piagetovy decentrace, který zůstává na vědomém povrchu v kognitivní oblasti ducha, ale chybí mu imaginativní hloubka duševního prožitku.

Konečně v archetypu *Persony* přesahuje jednodimenzionální sociologizující koncepci role Meadovy osobnosti. Termínem *persona* bývala v antické tradici nazývána role herce, popřípadě maska, kterou se zahaloval. V archetypu *Persony* klade Jung roli do opozice vůči osobnosti. Role je diktována společensky a vyžaduje přizpůsobení. Společnost v rolích očekává pro dané profesionální, rodinné a jiné sociální funkce určité stereotypní formy chování.

Člověk musí respektovat společnost a přijímat role, které jsou od něho očekávány. Jinak se dostává do konfliktů. Má si ale být vědom své role jako masky (*Persony*) a zároveň si má být vědom své osobnosti na dráze individuace. Ignorovat důležitost role a masky znamená podceňování společnosti. Ale ztotožnění s maskou a ignorace vlastní osobnosti znamená ztrátu autenticity.

Kultura má též dva rozměry. Může být brána jako něco vnějšího, jako maska represivní civilizace, které je třeba se přizpůsobit. Ale teprve zvnitřněním kulturních motivů v autentické osobnosti dostává své harmonické rozměry. Také v jungovské intenci jsou kladeny otázky splyvání kulturních oblastí v budoucnosti lidstva. Interkulturální a intrakulturální obrat vychází z Jungovy interpretace platónských věků, období, která se střídají zhruba po dvou tisíciletích a vtiskují kultuře charakteristická paradigmatata (Jung, 2003). Nedávný přelom tisíciletí je charakterizován přechodem z křesťanského věku Ryb do Nového věku, věku Vodnáře (*Acquarian Age*). Příznivci na Junga navazující *transpersonální psychologie* a hnutí *Nového věku* (*New Age*) předpokládají přirozenou evoluční změnu eurocentrické orien-

tace západní kultury v novém paradigmatu kultury planetární (Nakonečný, 1992).

Fenomeno-strukturální psychologie

Filosofickým tendencím kritizujícím aplikaci reduktivního přírodovědeckého výkladu na vědy o člověku dal jasný výraz Wilhelm Dilthey ve svém *Úvodu do duchovních věd* z roku 1883. Zdůrazňoval rozdíl mezi vysvětlováním (explanací) v přírodních vědách a porozuměním (komprehenzí), které by mělo být cílem *duchověd*, tedy věd společenských. Vzhledem k tomu, že subjekt-objektová polarizace je aktem vědomí, je nutno přistoupit ke studiu člověka, historie, společnosti samostatně, hledáním smyslu celkového kontextu. Také přírodu doporučuje zkoumat jako fakt vědomí a součást lidských dějin (Dilthey, 1901). Metodologický postup vedoucí k takovému záměru nabídl na přelomu století Edmund Husserl ve své *fenomenologii* (Husserl, 1972).

Ve fenomenologii jde o uchopení jevů, jak se ukazují bez vztahu k nějaké explikativní teorii. Husserlova eidetická a transcendentální redukce stojí v přímém protikladu k naturalistické redukci, jak ji známe např. u Sigmunda Freuda. Jejím požadavkem je zdržení se úsudku (*epoché*), tj. uzávorkování všech kauzálních myšlenek, získaných poznatků, apriorních teorií a výkladových schémat. Neuznává dualitu subjektivity a objektivity. Co je nezávislé na vědomí, nemá smysl. Svět a vědomí jsou dány současně, v univerzální korelaci. Při tom Husserlovo transcendentální ego značí intermonadické, intersubjektivní já všech subjektů a nelze je osočovat ze solipsismu. Prostor smyslu a skutečnosti se zakládá v intencionálním aktu vědomí, v němž se konstituuje já i universum (Husserl, 1968).

Diltheyova a Husserlova kritika scientismu se promítá do filosofické antropologie Maxe Schelera a do řady proudů existenciální filosofie, zejména do fundamentální ontologie Martina Heideggera. Heidegger promýšlí ve svém díle *Bytí a čas* z roku 1927 podmínky lidské existence, když se v Descartově východisku v sebereflexi vědomí (*cogito ergo sum*) zaměřuje nikoliv ke gnoseologickému aspektu (*cogito*), explorovanému Husserlem, ale k ontologickému aspektu (*sum*), a tím k samotnému bytí (*esse*). Člověka určuje jako jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo. Lidskou existenci

charakterizuje jako *pobyt* (*Dasein*), který se vymezuje jako bytí k smrti. Na rozdíl od zvířete má člověk vědomí o svém bytí a o své konečnosti. Zvířata a věci jsou, ale člověk existuje. Základním určením existence je vyjevovat bytí v celku (Patočka, 1990).

Existence se ukazuje v situacích, jako jsou zapomenutí, úzkost, starost, které Heidegger pojímá jako *existenciály*, jež představují způsoby bytí pobytu, na rozdíl od *kategorií*, jež se týkají nitrosvětských, nepobytových jsoucen. V zapomenutí přítomnosti bytí v sobě propadáme v běžné každodennosti anonymitě a ztrácíme svou *autenticitu*. Úzkost vyjevuje toto odcizení. Pociťujeme ji jako vystavenost před *nic* naší konečnosti.

Člověk (*pobyt*) jakožto bytí v možnostech buď před svojí konečností uniká do různých činností, rozptyluje se v zábavách, skrývá se do anonymního *ono se* (*das Man*), kdy se snaží dělat to, co *se* dělá, jednat tak, jak *se* jedná obvykle, tj. volí neautentický způsob bytí, nebo v akceptování konečnosti (v předběhu ke konci) volí vlastní odhodlání – a to znamená zodpovědné bytí, tj. autentický způsob bytí (Heidegger, 1996).

V rámci proudů filosofie života, fenomenologie a existenciální filosofie byla vybudována řada teorií osobnosti a kultury. Za ilustrativní pokládáme koncepci představitele francouzské *fenomeno-strukturální psychologie*, pokračovatele Eugena Minkowského, *Rogera Mucchielliho*, který získal psychoanalytický výcvik u Angela Hesnarda. Podrží-li Jamesova spekulativní strukturace osobnosti, kladoucí čisté empirické ego (I a Me) vůči totální osobnosti (Self), a Jungova empiristická strukturace, kladoucí Ego vůči Ipse, metafyzické rysy lidské subjektivity, nabízí Mucchielli v relaci *Ego a Univerzum* fenomenologicky očištěnou dyádu, tkvící v jednotné celistvosti vědomí.

Vývoj osobnosti sleduje Mucchielli v sukcesivních stádiích, v nichž dochází ke krizím, které preformují existenciální krizi dospělého věku. Imanentní evoluci vztahu bytí a světa charakterizuje šesti universy, ve kterých se, i přes poplatnost psychoanalýze, snaží o překonání metodologického redukcionismu. Sociální a kulturní vlivy nejsou pojímány jako vnější socializace či enkulturace, narůstající na biologicky připraveném psychickém terénu, ale jako rovnocenné momenty integrálního vývoje (Borecký, 1998a).

Krizi zrození interpretuje jako prototyp každé příští úzkosti předjímající existenciál úzkosti Martina Heideggera. V *raném universu* od narození do

dvou let jde především o překonání *krizí prvních dvou odstavení* (po přerušení kojení a při nácvičku sfinkterů), v nichž se zakládá ego v prefiguraci pozdější krize juvenilní původnosti. *Magické universum* předškolního věku se soustředí na překonání *oidipovské krize*, která zakládá relaci mezi bytím a světem.

Universum scholarizace nepřináší významné krize. Je poznamenáno novou modalitou vztahu ego, které si plně začíná uvědomovat sebe, a světa, který se objektivizuje. V následném *universu pubescence* se odvíjí *narcistní krize*, v níž se utváří ideální já jako zrcadlo vlastního ego a v níž je třeba překonat hrozící konfúzi já v *krizi identity*. Ke zhroucení narcismu dochází v *adolescentním universu*, pro které má ústřední význam *krize juvenilní původnosti*. Ta již s sebou nese vyhraněné rysy existenciální situace, v níž se otevírá svět ztrácející své hodnoty a smysl. Zde hrozí přerušení vztahu mezi Ego s Universem, o němž Mucchielli hovoří jako o desertismu. *Desertismus* je pokládán za největší nebezpečí. Zbavuje existenci jejího smyslu, svět jeho reality a já jeho integrity. Z této krize vychází definitivní osobnost dospělého jedince, která vstupuje s individuální přípravou a zkušenostmi získanými opouzdřením do skutečných *existenciálních situací života*. Akceptace horizontu smrti tvoří v relaci ego a universa zralého jedince podmínku jeho autenticity (Mucchielli, 1972).

Vztahu osobnosti k civilizaci a kultuře se Mucchielli dotýká ve své rozsáhlé práci zasvěcené utopickým koncepcím ideální obce. Realizace autentického jedince se uskutečňuje právě v mezilidské komunitě. Člověk a společenství jsou dvě skutečnosti, které se udržují silou vzájemného vztahu. Jako společenská bytost integruje člověk kulturu ve svém celku nejen pasivní recepcí, ale i aktivním spolupodílením a spoluutvářením (Mucchielli, 1960).

Psychodrama

Jako propagátor sociálního, skupinového přístupu k psychoterapii, který narušil do té doby neproblematizovaný vztah mezi lékařem a pacientem, v němž byla zajišťována anonymita, diskrétnost, intimita a sociální ochrana, proslul naturalizovaný Američan *Jacob Levi Moreno*.

Ve zveřejňování psychických problémů spatřovala klasická psychoterapie, včetně psychoanalýzy, vždy nebezpečí traumatizace pacienta. Moreno

přišel s myšlenkou, že právě skrývání před societou fixuje a petrifikuje neurotickou symptomatiku a otevření se sociálním kontaktům traumatizaci snižuje. Vypracoval objektivistickou sociologickou metodu, *sociogram*, ke kvantitativnímu zjišťování postavení jedince ve skupině a k posuzování skupinové dynamiky, a psychotherapeutickou techniku *psychodramatu*, opírající se sice o Freudovu teorii katarze, ale aplikovanou nikoliv v individuální, ale ve skupinové psychotherapii.

V pojetí struktury osobnosti vyšel z Geoga Herberta Meada, ale radikálně přepracoval jeho deterministické chápání sociálních rolí, které vymaňil ze scientistického objektivismu, když se opřel o bergsonovskou teorii spontaneity (Bergson, 1947). Moreno sociální sebevědomí (*Self*) v sobě též zahrnuje obě dimenze *Ego*, empirické *Me* a čisté *I*, ale čisté Ego není jen pasivním rezervoárem Meadových *osvojených rolí* (role taking), ale zdrojem spontánního *hraní rolí* (role playing). Sociální Self autentické osobnosti se realizuje právě v této aktivní podobě (Anzieu, 1979).

Meadovým osvojovaným rolím se člověk učí a interiorizuje je. Morenovy hrané role mají charakter improvizací a zahrnují osvojování rolí jako svůj prvek. Osvojená role je ovšem stereotypní a odpovídá očekávanému anonymnímu chování v organizaci a fungování skupin. V sociologickém kontextu mají role objektivnější existenci než jedinec. Dle Morena jsou tyto role přijímány nevědomě a imperativně vnucovány sociálním tlakem. Hraní rolí je variabilnější. Je vždy aktuální odpovědí na roli druhého a má v sobě moment nepředvídatelnosti a překvapení. Má svou dynamickou komponentu v utváření autentické osobnosti. Osvojená role nás uzavírá. Hraná role nás osvobozuje.

V Morenově teorii egovývoje hraní role předchází zrození já. *Ego se vynořuje z rolí* a osobnost je hodnocena podle počtu rolí, které je schopna v sobě zahrnout. Hraní rolí vychází ze *spontánního bytí*, což je Morenův termín, sice vzdálený heideggerovskému Dasein, ale blízký bergsonovskému životnímu elánu. Není však zakotven v plynulém trvání (*durée*), nýbrž v heterogenním čase. K expresi totální autentické osobnosti v sehrání role, která má katartický moment, dochází v jedinečném okamžiku.

Prvním spontánním činem je samo narození, které není nahlíženo pod aspektem traumatu, ale v optimistické perspektivě utváření budoucnosti. Prvním hraním rolí je spontánní výkřik či výraz na tváři dítěte. Samo dítě se stává hlavním protagonistou svého psychodramatu, v němž matka a okolí

postupně vystupují v rolích pomocných herců. První vývojové období končí vytvořením identifikační matrice, v níž dítě integruje různé části těla v jeden celek, rozlišuje sebe od druhých a hrově zpracovává jejich role.

Ve druhé vývojové fázi odpovídající předškolnímu věku dochází díky zdvojení imaginace ke kulminaci spontaneity v konfrontaci mezi realitou a iluzí, v promítání vlastních interiorizovaných rolí na druhé a v interiorizaci druhých osob s jejich sociálními rolemi. Ve školním věku ustupuje spontaneita sociální a výchovné reglementaci. V dospívání dochází buď k revoluci spontaneity, nebo k jejímu útlumu a akceptaci osvojených rolí.

Vlastním jádrem Morenova psychodramatu není ani tak teorie jako praktická aplikace psychodramatických technik ve skupinové psychoterapii, která je zaměřena k znovuobjevování spontaneity a svobodné exprese v hraní rolí a k restituci autenticity. Sociální a kulturní souvislosti jsou v psychodramatu implicitně obsaženy. V rozehrávání rolí je zdůrazňován aktivní vztah k lidskému společenství a kreativní vztah ke kultuře (Moreno, 1961).

Exaltovaná, neskrývaně megalomanická povaha vedla Morena k přesvědčení o univerzalitě jeho učení a k jeho nekritickému přecenění. V koncepci *societrie* se snažil o vytvoření jakési světové psychotherapeutické kongregace a pokoušel se aplikovat psychodrama i v politice. Při návštěvě Moskvy v roce 1959 nabízel, že uspořádá na Rudém náměstí velké sociodrama, přičemž chtěl, aby si v jeho rámci osobně vyměnili role Nikita Chruščov a John Kennedy k získání vzájemné empatie, jež by vedla k navázání vzájemného porozumění a vedla přirozenou cestou ke zmírnění napětí a nastolení přátelství mezi antagonistickými bloky.

V tomtéž roce navštívil *I. mezinárodní psychiatrický kongres* konaný v Československu v lázních Jeseník, kde se spřátelil s naším předním protagonistou psychodramatu primářem Jaromírem Rubešem. S ním zorganizoval *Psychodramatický kongres* v srpnu 1968 v Praze. Kromě četných západních psychodramatiků se sem však bez pozvání a v nečekaném množství dostavily z Východu sovětské tanky, na něž neúčinkovala žádná socioterapie. Jak vzpomíná přední francouzská psychodramatička Anne Ancelin-Schutzenbergerová, nemohl se Moreno dlouho vzpamatovat z šoku, který mu udělila brežněvovská lekce, když prchal s ostatními kongresmany do bezpečnější Vídně (Ancelin-Schutzenberger, 1981).

Vztah osobnosti a kultury je na jedné straně vymezován v rámci naturalistické *redukce* deterministicky, s důrazem na *adaptaci* osobnosti a její *identifikaci* s danými kulturními vzory. Na druhé straně v rámci *restitutivních* přístupů je kladen důraz na *individuální* či *personalizační* vzájemné ovlivňování osobnosti a kultury a na jedinečnost a *autenticitu* osobnosti.

Kapitola druhá

IMAGINACE

Geneze imaginace

Imaginace (představivost, fantazie, obrazotvornost) se v psychologii řadí k základním kognitivním funkcím vedle vnímání (percepce) a myšlení. Ke kognitivním funkcím patří také pozornost a paměť, ty však postrádají vlastní svébytnost. Pozornost a paměť můžeme upínat právě jenom k vjemům, představám a myšlenkám. Vědomou imaginaci je možno rozlišovat podle smyslových modalit, v nichž probíhá, na vizuální, auditivní, oflaktorickou, gustativní a haptickou, popřípadě s přihlédnutím k proprioreceptorům. Dále by sem patřily senzomotorické a motorické představy nebo představy afektivního charakteru. Zvláštní místo zaujímají představy verbální či orální. Ale nejobecnější dělení je formulováno z časového hlediska: vjemové obrazy se vztahují k přítomnosti. Kryjí se částečně s percepcí, ale jsou i důkazem podílu obrazotvornosti na vnímání, popřípadě priority imaginace před percepcí. Paměťové (mnesické) obrazy čili vzpomínky se obracejí do minulosti, anticipační jsou otevřeny k budoucnosti. Paměťové a vjemové obrazy označujeme jako reprodukční. Anticipační často jako kreativní. Vedle této základní triády hovoříme o nevědomých obrazech (fantasmata, hypnagogické úkazy, noční a denní sny).

Jean-Jacques Wunenburger rozlišuje vedle vědomých a nevědomých obrazů obrazy verbální, matriční a materiální. Verbální (lingvistické) představy jako metafora, synekdocha, metonymie nebo alegorie jsou spojeny s figurami smyslu, vyjádřovanými lingvistickými obraty (tropy). K matričním obrazům či protoobrazům řadí figury, kterými jsou schéma, archetyp a symbol, jež mohou mít charakter typu, prototypu, stereotypu, popřípadě ideálního typu. Materiální obrazy jsou většinou vázány k látkám, jichž používají výtvarné či znázorňující techniky (Wunenburger, 1997).

V novověké psychologii se objevily snahy uvést tři základní kognitivní

funkce do plynulého kontinua navazujícího na fyzikální podněty z vnějšího prostředí. Imaginace byla chápána jako prodloužení vjemu a jako předchůdná forma myšlení. John Locke vytvořil dokonce koncept obecných představ, které měly být základem abstraktních pojmů. V duchu Lockova sensualismu byla rozvinuta scientistická asocianistická psychologie, která sledovala fyzikální a fyziologická východiska. Z tohoto zajetí emancipoval imaginaci Immanuel Kant, který jí přisoudil funkci schematizace při rekonstrukci smyslového názoru v rozumovém pojmu. V současné době se – zvláště pod vlivem sémiologie a sémiotiky – u imaginace zdůrazňuje více než její mimetický (napodobovací) aspekt, její aspekt sémiotický, evokující význam a smysl (Dubois, 2000).

Redukce a restituce imaginace

Vedle pohledu na scientistickou redukci a humanistickou restituci smyslu, který se týkal obecnějšího metodologického postupu explanace, respektive porozumění, jak jsme se mu věnovali v první kapitole, lze hovořit ještě o další redukci, redukci imaginace a reprezentativních symbolických aktivit, která se často s obecnějším redukcionismem přímo nekryje.

Tradiční západoevropské myšlení dává přednost jistotě percepce a jasnosti myšlení před nejistotou a zmateností imaginace. Vnímání je empiricky evidentní v bezprostřední zkušenosti. Myšlení má exaktní evidenci v logických zákonech. Obrazotvornost je – a to nejenom v přírodovědecké perspektivě – obtížně uchopitelná. Proto se od ní západní myšlení odvracelo a podrobovalo ji obrazoborecké redukci. Gilbert Durand sleduje tento ikonoklasmus ve třech okruzích. *Scientistický* ikonoklasmus v duchu kartezianismu a pozitivismu redukuje obraz na znak, aby s ním mohl operovat v naturalistické rovině. *Logistický* ikonoklasmus v duchu aristotelského konceptualismu redukuje obraz na pojem. *Sociální* ikonoklasmus v duchu církevního dogmatismu zbavuje obraz symbolické epifanie doktrinní ikonografií. Takže restituční snahy si kladou za cíl vrátit obrazu jeho nepřevoditelnou imaginární symbolickou dimenzi (Durand, 1964).

Problematiku geneze imaginace budeme sledovat na obecném podkladě ontogeneze jedince, kterou jsme s přihlédnutím k dvěma epistemologickým perspektivám – reduktivní scientistické a restituvní humanistické –

přiblížili v první kapitole. Vedle *lokalizace* vývoje používají psychologické teorie s jakýmsi intuitivním metodologickým geometriem i zvláštní *topologická* schémata vrstev osobnosti. Ať již jde o redukativní schémata Freudovy psychoanalýzy (*id-ego-superego*) a Piagetovy genetické epistemologie (*acentrace-egocentrace-decentrace*) nebo o restitutivní schémata Jungovy analytické psychologie (*ego-ipse*) a Mucchielliho fenomeno-strukturální psychologie (*ego-universum*), je možno zachytit názorně imaginaci, jak vertikálně vyvěrá z těchto horizontálních topologií. Budeme sledovat tyto imaginativní konfigurace, jak je interpretují jednotlivé zmíněné směry. Začneme psychoanalytickými *konfiguracemi fantasmát* a jungovskými *konfiguracemi archetypů*. Zastavíme se u Piagetových *funkčních symbolů* a přes fenomenologickou kritiku a přiblížení Bachelardových *archetypálních konstant* se dostaneme k Mucchielliho *konfiguracím protovědomí* (viz Tab. I). Kapitulu o genezi imaginace uzavíráme koncepcí *obecné archetypologie* Gilberta Duranda (viz Tab. II).

Konfigurace fantasmát

Je nepochybnou zásluhou Sigmunda Freuda, že vzbudil vědecký zájem o přehlíženou oblast imaginace, ať již svým studiem oneirických a ludických aktivit, snů, snění, hry, vtípu, nebo studiem neurotických projevů či religiózních a uměleckých výtvorů v mýtech, výtvarných a literárních dílech. Ale jako ztratil osobnost v její reifikaci, ztratil v linii scientistického ikonoklasmu i symbolický smysl fantazijních jevů.

Freudova interpretační metoda, v níž se pokusil o nalezení symbolických významů imaginativních obsahů, se opírá o jeho pojetí nevědomí, které tradiční psychologie, vycházející jakožto psychologie vědomí z kartezianismu, nezahrnovala do svého zkoumání. Pojem nevědomí je těžko uchopitelný, protože ho můžeme definovat pouze z pozice vědomí. Freud sám jako obratný stylist se smyslem pro paradox přibližuje v *Úvodu do psychoanalýzy* enigmatický vztah nevědomí a vědomí ve snu, když říká, že *...víme, co náš sen znamená. Jenomže nevíme, že to víme, a tak si myslíme, že to nevíme* (Freud, 1969).

Interpretace snových symbolů je postavena na vztahu mezi *zjevným snem* (kryptoforou danou vědomí) a *skrytým obsahem snu*, utajeným v nevědomí.

Zjevný sen představuje zmatený, často nesouvislý shluk obrazů. K latentnímu obsahu se dostáváme jeho psychologickou analýzou. Vůči nevědomí, působícímu ze sféry id a superego, si vytváří ego v bdělém stavu systém cenzur, které kontrolují pudové impulsy a morální tlaky. Ve snu, kde je vědomá kontrola ego oslabena, pronikají obrazy z nevědomí formou fantasmat. Cenzura však pracuje, byť v menší míře, i zde, a tak se ve zjevném snu setkáváme s obrazy značně pozměněnými snovou prací (zhušťování, přesouvání významu etc.). Interpretace snových obrazů má charakter dešifrace, která v nich odkrývá skrytý význam libidinózní touhy. V poslední instanci je vždy imaginativní obsah odhalován ve své sexuální, tj. biologické, příčině. Symbol je redukován na příznak (symptom) libida, tedy na znak, s nímž je možno operovat v naturalistické rovině. Kauzální spjatost pudu a obrazu vede Freuda k postulování jejich ekvivalence (Freud, 1937).

Schematizace vývoje imaginace je v psychoanalýze vsazena do topologické struktury egovývoje. Id dominuje v orální fázi. Funkce ego vstupuje do popředí v anální fázi. V oidipovské fázi krystalizuje ego ve vztahu k superego. Ego pak dochází ke konečné sebeidentifikaci v genitální fázi. Fantazijní konfigurace, které vyvěrají z této topologie, klasifikovaly psychoanalytičky Melanie Kleinová a Susan Isaacsová do vývojového systému fantasmat. Klíčová fantasmata odhalují cvičenému analytikovi vývojovou sféru, v níž došlo k traumatizaci, a poskytují klíč k terapeutické intervenci.

Konfigurace fantasmat mají bipolární charakter, oscilují mezi aktivitou a pasivitou. Ego se vymaňuje z původního autistického, adualistického ponoření v id v orálním období, kde se sukcesivně střídají základní konfigurace. Ve fázi primárního narcismu jsou to figury *dobrého a zlého objektu*. V anaklitické, respektive v symbiotické fázi dominují obrazy *inkorporace* s polaritou vnějšího a vnitřního, odpovídající mechanismům *projekce* a *introjekce*. Na polaritu přítomnosti a nepřítomnosti objektu ve fázi uchování objektu navazují obrazy *celkového a částečného*, v nichž se již utvrzuje ego v reakci na separaci.

V sadisticko-análním období ve 2.–3. roce dominují fantasmata, v nichž se polarita mezi aktivitou a pasivitou váže na prožitek fyziologického zadržování a vypouštění stolice, tj. k mechanismům *retence* a *expulze*. Ve falické, respektive oidipovské fázi ve třetím až pátém roce se objevují fantasmata polarizující obrazy falického a kleštěného jako pregenitální konfigurace *intruze* a *inkluze*. V období latence se vyhrocuje polarita mezi *sublimačními* a *destruktivními* tendencemi, ale teprve v prepubertě a v genitálním stadiu

puberty mezi desátým a patnáctým rokem se ustalují konfigurace zralé polarity *maskulinity* a *feminity* v reálných sexuálních obrazech pronikání a zahrnování (Klein, 1930; Isaacs, 1948; viz Tabulka I).

Kauzální model, který užil v interpretaci snů, aby za zjevným obsahem odkryl latentní pudový význam, užívá Freud i při interpretaci sociálních a kulturních jevů. Je-li třeba k výkladu snů odhalit práci cenzury, aby se nám odkryl jejich význam v sexuální rovině, je třeba při interpretaci kultury odkrýt sublimateční tendence, které nedokáží nikdy plně překrýt svůj původ ve fantasmatech infantilní erotiky (Freud, 1990).

Podobné skryté obsahy jako v individuálních snech nachází Freud v kolektivních mýtech a v náboženských systémech, kde vytvořil analytickou reinterpretaci Frazerovy teorie totemismu a v souvislosti s psychoanalýzou osobnosti starozákonního proroka Mojžíše i interpretaci monoteismu, kořenícího v oidipovském strachu z otce a v potřebě závislosti na otci (Freud, 1991). Sublimační tendence vedou k potlačení principu slasti ve prospěch principu reality a k přesunu pudové energie do tvůrčí činnosti, vědecké práce či umělecké tvorby. Zvláště intenzivně se projevují potlačená přání a sublimované žádosti v uměleckých výtvorech, jak se to Freud pokusil dokázat ve svých analýzách děl Leonarda da Vinci, Dostojevského, Jensena aj. (Freud, 1990).

Klíčovým momentem je řešení morálně-sociálního zákazu incestuálního vztahu v oidipovské krizi, která se stala základním modelem psychoanalytického výkladu vzniku a represivního charakteru civilizace a kultury. Kulturu jako celek vidí Freud v pesimistické perspektivě jako násilný systém, potlačující přirozenou animální sexualitu a agresivitu v biologickém ustrojení člověka. Postavil se kriticky proti tradičnímu sociálnímu ikonoklastu, který tabuizoval v morálních a náboženských formách sexualitu, a byl na jedné straně zatracován, na druhé straně vášnivě obdivován za svou odvahu. Například surrealističtí umělci pokládali psychoanalytické osvobození touhy za revoluční čin. Freud sám se svým kritickým postojem ke kořenům morálky neobracel proti ní. Jenom se snažil ukázat zdroje mravnosti v novém, vědeckém světle. Jeho původním cílem bylo nalézt klíč k nervovým poruchám, které byly z velké části vyvolávány právě falešnými morálními restrikcemi v sociální sféře organizace monogamní rodiny. Sám byl hluboce morálně založenou osobností se smyslem pro lékařskou etiku. Narušením tradičního dogmatu morálně-sociálního obrazoborectví se Freud ovšem nevyhnul logistickému a scientistickému ikonoklastu v redukci obrazu na koncept a symbolu na znak.