



## Vladimír Chrz / **Konstitutivní kontradikce dialogického jednání a jejich antropologické zobecnění<sup>1</sup>**

### **Dialogické jednání**

Dialogické jednání s vnitřním partnerem je původní přístup, jehož tvůrcem je spisovatel, herec, psycholog a pedagog Ivan Vyskočil. Uvedená profesní více-kolejnost naznačuje zdroje tohoto přístupu, v nichž se zhodnocuje jak praxe a zkušenost umělecká, tak také psychologická a pedagogická. O východiscích a povaze této disciplíny bylo opakovaně pojednáno především v publikacích členů Katedry autorské tvorby a pedagogiky DAMU (např. Čunderle 2001, Vyskočil a kol. 2005, Slavíková 2009).

V dialogickém jednání zkoušející dlouhodobě a za relativně kontrolovaných podmínek procházejí určitou mezní situací („veřejná samota“), ve které je umožněn, podporován a reflektován specifický druh zkušenosti (zkoušení a zaskoušení). Tato disciplína se vymezuje jako alternativa nejen vzhledem k tradičnímu studiu herectví, ale také k psychodramatu či psychoterapii. Představuje odklon od chápání herectví jako tréninku, řemeslné průpravy a nacvičování rolí směrem k pojetí dramatické hry jakožto základního existenciálního fenoménu, ve kterém je možné vstoupit do kontaktu se sebou a s druhými odpovědným, etickým, primárně tvořivým způsobem (Slavíková 2009).

Vedle svého seberealizačního potenciálu (včetně terapeutického, i když to tvůrce této disciplíny neslyší rád) a vedle potenciálu pragmatického (proti němuž Ivan Vyskočil rovněž protestuje, hlásaje, že dialogické jednání je přede-

1 Tato studie (podpořená grantem GA AV ČR IAA701840901) je přepracovanou verzí příspěvku, který byl pronesen na konferenci „Osobnostní herectví, osobnostní učitelství“ pořádané Katedrou autorské tvorby a pedagogiky DAMU dne 13. 11. 2008 a který je publikován ve sborníku z této konference.

vším „k ničemu“, přičemž teprve skrze toto „nic“ může zkoušející „vyjít ze sebe a přijít k sobě“) má dialogické jednání také potenciál výzkumný. Dialogické jednání je disciplínou, která má povahu přirozeného experimentu. Je experimentem jednak v původním slova smyslu (od lat. „experiri“ – zkusit), tj. je situací, v níž zkoušející osoby – spolu s druhými – hledají a ověřují různé možnosti, a rozšiřují tak rozsah své zkušenosti. A je experimentem také ve smyslu výzkumného postupu, tj. je navozeno za specifických a do jisté míry kontrolovaných podmínek, kdy je možné registrovat účinky těchto podmínek v průběhu opakovaných pokusů.

Právě tato specifická povaha dialogického jednání jakožto experimentu v silném slova smyslu (tedy nikoliv pouze jako metody často nepřilíš náležitě přenášené z oblasti přírodních do oblasti humanitních či sociálních věd) činí z této disciplíny unikátní příležitost pro empirické zkoumání řady aspektů lidské zkušenosti a lidského jednání v jejich komplexnosti a vzájemné provázanosti. Experimentální a veřejná povaha dialogického jednání, které je systematicky prováděno v dlouhodobé perspektivě, umožňuje intenzivní zkoumání za použití řady různých metod (reflexe vlastní zkušenosti výzkumníka dlouhodobě procházejícího dialogickým jednáním, sledování zkoušení druhých v reálném čase, videozáznamy, písemné reflexe průběžně psané účastníky, rozhovory ad.)

Formy dialogických interakcí (které je možné sledovat v experimentální situaci dialogického jednání) lze chápat jako způsoby, jakými dochází k sebeutváření v kontextu individuální, skupinové a kulturní dynamiky. Individuální dynamiku dialogického jednání lze chápat především jako sebe-aktualizující tendenci směřující k psycho-somaticko-spirituálnímu celku. Skupinovou dynamiku dialogického jednání lze chápat z hlediska „sdílené intencionality“ (zaměřenosti a záměrnosti) vytvářené ve „společném díle“ zkoušející skupiny. Kulturní dynamiku dialogického jednání lze chápat jednak z hlediska širšího kontextu „systémů činnosti“, v jejichž rámci se dialogické jednání odehrává, a jednak z hlediska sdílených forem dialogických interakcí v jejich kulturně-historickém kontextu.

### **Dialogické jednání jako transformace skrze kontradikce**

Ivan Vyskočil opakovaně říká, že výzkum dialogického jednání je třeba začít pojmenováním a porozuměním určitým podstatným, klíčovým momentům. Přičemž svým poukazováním na určité situace dialogického jednání naznačuje, že se jedná o takové momenty, kdy takřkajíc „na něco přišla odpověď z druhé strany“. S využitím výrazů obvykle používaných při komentování dialogického jednání je možné mluvit o takových momentech, kdy jsme vyšli ze sebe tak, že jsme byli schopni se zaslechnout a odpovědět si. Kdy jsme evo-

kovali, provokovali, ptali se, a přišla na to odpověď. A kdy jsme toto „nevyráběli“, ale nechali se být, jednat, a to tělově. Kdy jsou tu tedy dva póly v určitém napětí a mezi nimi probíhá interakce, integrace, dávání do vztahu, které je současně také určitou diferenciací, artikulací, zpřesňováním, a tím také vyjevováním, dáváním významu. Kdy důvěřujeme tomu, že na naše akce přijde z druhé strany spontánně odpověď jakožto doplnění, korekce, kontrast či protiklad.

Následující náhled týkající se povahy dialogického jednání je založen na výzkumu realizovaném ve spolupráci Psychologického ústavu AV ČR a Ústavu pro výzkum autorského herectví DAMU. V rámci tohoto výzkumu jsem si po dobu 3,5 roku pravidelně aktivní účasti na dialogickém jednání (2-6 hodin týdně) pod vedením prof. Vyskočila či jeho asistentů zachycoval zkušenost jak se svými vlastními pokusy, tak také s pokusy druhých. Toto bylo doplněno sledováním videozáznamů, písemnými reflexemi zkoušejících a intenzivními rozhovory s účastníky dialogického jednání včetně vedoucích a asistentů.

V této studii vyjdu především ze série reflexí svého vlastního zkoušení, které jsem si pravidelně psal v průběhu druhého roku praktikování dialogického jednání. V době mezi prvním a druhým semestrem tohoto školního roku se mi zalíbila myšlenka, že dialogické jednání je podstatným způsobem založeno na transformaci skrze určité konstitutivní kontradikce. Je třeba přiznat, že inspirací mi v tomto směru byla také kapitola nazvaná „Ne/škola“ od kolegy Michala Čunderleho (2001).

Tedy jsem si v reflexi z 2. 1. 2008 napsal: „Dialogické jednání jako cesta k tvořivější (dialogičtější, partnerštější, expresivnější) existenci je cestou spočívající v postavení (vržení) do určitých kontradikcí, aporií (tj. bezcestí) či paradoxů. Snad je to cosi takového, čemu finský psycholog Engeström říká „učení expanzí“, tj. učení či transformace, k níž dochází prostřednictvím kontradikcí. Analogie s praxí zenu: paradoxní zadání, koan, či jak se tomu říká. Jiná analogie – Jung kdesi říká: Některé problémy se nedají vyřešit, ale musí se přerůst. Rozpory člověka buď srážejí, a nebo vynášejí vzhůru. Neboli: učení expanzí skrze kontradikce.“

Přemýšlel jsem o věci dál, a napadlo mě, že tyto kontradikce působící v dialogickém jednání jsou možná výrazem určitých kontradikcí či paradoxů konstituujících lidskou existenci jako takovou. Do reflexí jsem si tehdy napsal: „Možná, že situace dialogického jednání jen akcentuje, vyostřuje kontradikce, které jsou vlastní lidské existenci jako takové. Tedy: dialogicky jednat, znamená řešit paradoxy lidské existence.“

Pokusil jsem se dále zformulovat si řadu kontradikcí působících v procesu dialogického jednání, a to tak, aby odpovídaly určitým „antropologickým kon-

stantám“, tj. zmíněným paradoxům lidské existence. Při troše snahy jsem počet konstituujících kontradikcí zarovnal na pythagorejsky dokonalé číslo deset.

Každá z deseti kontradikcí se dá charakterizovat 1) tím, jak se projevuje v situaci dialogického jednání, 2) jako „antropologická konstanta“, tj. jako paradox vlastní lidské existenci, 3) prostřednictvím určité teoretizace, ať už psychologické, pedagogické, filosofické a podobně, a 4) prostřednictvím ilustrujících paralel.

### Kontradikce a paradox

Jestliže v souvislosti se situací dialogického jednání používám výraz kontradikce a na obecnější rovině „antropologických konstant“ pak výraz paradox, slušelo by se tyto dva výrazy stručně vymežit. Co je to kontradikce? Doslova: „protimluv“. Něco, co si protirečí, co před námi stojí jako rozpor. „Dělej si, co chceš, ale běda, jak...“ Kontradikce mohou být čímsi tíživým a frustrujícím. Gregory Bateson (1972) nazývá takovouto komunikační situaci „dvojná vazba“. Bateson ukazuje, že je-li člověk na takovouto situaci nepřipraven (např. v opakujících se interakcích rodič – dítě), může to vést i k vážným poruchám. Avšak „dvojná vazba“ kontradiktorické situace není jen zdrojem patologie. Jakožto paradox, ironie, metafora apod. může být také něčím, co dodává lidským interakcím „šťávu“ humoru a „jiskru“ tvořivosti.

Co se děje mezi kontradikcí jakožto tíživým, frustrujícím rozparem a kontradikcí jakožto tím, co nás „vynáší vzhůru“ či vede k expanzi? S trochou nadsázky by bylo možné říci, že je to jakýsi malý „zázrak“. Tím se dostávám k pojmu paradox. Pojmy kontradikce a paradox mají v tomto kontextu k sobě blízko, přesto však se mi zdá, že zatímco pojem kontradikce je vhodným pojmenováním pro rozpornost konkrétní situace a „protirečení si“ jejích výzev, nároků či úkolů, je naproti tomu pojem paradox vhodným pojmenováním pro cosi obecnějšího a hlubšího. Paradox bývá definován jako tvrzení, které spojuje pojmy nebo výroky v běžném významu si odporující v neočekávaný, překvapivě smysluplný celek. Tedy něco, co si na určité rovině, v určitém kontextu odporuje a nedává smysl. A co na jiné rovině, v jiném kontextu naopak smysl dává. Podobně jako např. živá metafora (Ricoeur 1977).<sup>2</sup>

Řecký výraz „paradoxon“ označuje cosi, co je *para tén doxan*, tj. „proti běžnému mínění“. Paradoxní je to, co by vlastně nemělo být, ale ono to je. V této

2 Podle Ricoeura (1977) působí skutečně „živá metafora“ jako jakási nenáležitost (neboli „sémantická impertinence“), která může vést k určitému „šoku“, jenž je výzvou k nalezení nového významu, tj. k „sémantické inovaci“. Tento nový význam je nalezen v aktu „vidění jako“, kde se význam náhle vynoří jako nově objevená podobnost. Živá metafora tak představuje tvůrčí porozumění, ve kterém se skutečnost ukazuje novým způsobem.

souvislosti není náhodou, že na některých místech Evangelia je pro zázraky používáno právě toto řecké slovo. Paradox je cosi „divného“ a „divné“, jak naznačují řada jazyků, je také „zázračné“. To však neznamená, že je-li něco paradoxní a tudíž „divné“, že je to již tím samo sebou také „zázračné“. Kdyby tomu tak bylo, s dialogickým jednáním by byla daleko menší potíž. Na druhou stranu by to asi bylo daleko méně zajímavé. Tím se vracím zpět ke svému hlavnímu tématu a mohu přistoupit k pokusu o pojmenování některých konstitutivních kontradikcí a paradoxů.

### **Paradox individuace (já – ti druzí)**

V reflexi dialogického jednání jsem si zapsal: „Člověk má hrát jakousi samohru či samomluvu, jakoby sám, ve skutečnosti však před diváky.“ Toto je kontradikce, kterou zkoušející začínající s dialogickým jednáním zakouší jako tíživý rozpor. Je mu řečeno, že má dělat, „jako kdyby druzí, diváci, přitom nebyli“. Ale přitom ví, že oni tam jsou. A nejenom, že tam jsou, ale od samého začátku se dozvídá a sám na sobě jakožto divák zakouší, že „ti druzí“ jsou tam důležití, že bez nich by tu nebyla ona „přející a vstřícná pozornost“. Tato pozornost je tím, co naše jednání určitým způsobem potvrzuje a dodává mu platnost. Není to něco, co by bylo „jenom tak“, nýbrž má to svojí váhu. Proto také je to zpočátku tak těžké a tíživé. Tuto kontradikci dobře vystihuje již samotný termín „veřejná samota“. Jsme v tom sami, zároveň však vydáni všanc očím druhých. Pohledy a naslouchání druhých jsou nejprve zakoušeny jako tíživé, jako zdroj trapnosti, někdy až ochromení. Teprve pomalu se mohou stát onou pozitivní energií, která je „dotací“ našeho jednání.

Výše jsem navrhl chápat pedagogiku dialogického jednání jako proces založený na konstruktivním využití kontradikcí, tj. protirečení si výzev, nároků a úkolů. Zároveň jsem naznačil, že tyto kontradikce by mohly být výrazem určitých paradoxů vlastních lidské existenci jako takové. Co by to znamenalo v případě kontradikce „veřejné samoty“? Konstitutivní paradox lze v tomto případě nazvat „paradoxem individuace“. K obecně lidské situaci bezpochyby patří konstanta, kterou je možné vyjádřit slovy „já a ti druzí“, popřípadě vyostřeněji řečeno: „já versus ti druzí“. Jaký smysl nám dávají pojmy, jako je „já“, popřípadě „jedinec“ či „individuum“? Je to především cosi vyděleného, odděleného od toho, čím „já“ není, od „zbytku světa“, od „těch druhých“. Buď „já“, nebo „ne-já“, „tertium non datur“. Na určité rovině tedy „já“ a „ti druzí“ stojí proti sobě jako vzájemně se vylučující.

Paradox individuace spočívá v tom, že přestože „já“ a „ti druzí“ nikdy nepřestanou stát proti sobě jako cosi do jisté míry odděleného, zároveň platí, že sami sebou se stáváme skrze druhé. Že tedy já, který jsem sám sebou právě tím, že

nejsem „ne-já“, tj. že nejsem „někým jiným“, jsem zároveň sám sebou skrze druhého, díky druhému. A nejenom, že k sobě samým se dostáváme skrze druhé, zároveň také platí, že ke druhým se dostáváme skrze sebe. Paradoxní povahu „jáství“ vyjádřil velmi přesně filosof Paul Ricoeur (1992) v knize „Soi-même comme un autre“, což lze volně přeložit jako „sám sobě druhým“. Situace dialogického jednání nám svým (zdánlivě) protirečivým zadáním umožňuje najít druhého, najít „druhost“ či „jinakost“ nejprve v sobě samých. Tím zároveň zjišťujeme, že v „sobě“ nejsme tak úplně „samí“, že v jádru autentické a jedinečné bytosti nespočívá samota, ale sdílení. Lze říci, že toto sdílení je řešením paradoxu individuace. Tím, že se v situaci dialogického jednání vyhroťte ona samota a oddělenost na jedné straně a vydanost všanc očím a ušim druhých na straně druhé, potom se paradoxně, nečekaně, možno říci tak trochu „zázračně“ může stát cosi třetího, a tím je autentické sdílení, vzájemnost či společné tvoření.

Myšlenka, že člověk se vztahuje k sobě skrze druhé a k druhým skrze sebe není tak úplně nová. Můžeme jí nalézt také v evangelijním „miluj svého bližního jako sebe samého“.

### **Paradox ztělesnění (slovo – tělo)**

Druhou kontradikci jsem si v reflexi dialogického jednání vyjádřil takto: „Zadáním je dialog, brzy však člověk zjistí, že o slova zase až tak moc nejde.“ V čem zde spočívá kontradikce? Zkoušející ví, že má jít o dialog, je to i v názvu této disciplíny. Pokouší se tedy o jakousi konverzaci sestávající ze slovních replik. Vedoucí či asistenti však svými komentáři reagují na něco jiného, možno říci elementárnějšího, tj. na pohyb, hlas a tělesný výraz. To je něco, co člověk, hosený rovnýma nohama do dialogického jednání, zažívá jako podivnou a matoucí věc, teprve pomalu mu dochází, že se tu z podstatné části jedná o tělo, tělesnost či cosi jako „ztělesnění“.

Ivan Vyskočil v jednom ze svých komentářů říká: „poslouchat tělo, nechtít hned mluvit [...] sledovat tělo a z něj mluvit“. Ve svých reflexích dialogického jednání jsem si k tomu poznamenal: „Nechat to na těle [...] Po pravdě řečeno, nedivím se sám sobě na place, že něco ve mně prozatím odmítá do tohoto jít. Že by na takovou vachrlatou věc, jakou je tělo, měl být spoleh.“ V dialogickém jednání se po zkoušejícím chce, aby se spolehl na tělo jakožto zdroj významu a smysluplného sdělení. Předpokládá se, že tělo někam poukazuje, o něco mu jde, někam nás vede. Jinými slovy, že „má své důvody“. To je však z hlediska novověkého karteziánského rozštěpení na „věc myslící“ a „věc rozprostraněnou“ paradox. Že něco dává význam, někam poukazuje či něco smysluplně sděluje, to je věc myslí a ne těla. Ilustrativní je v tomto směru prestižní a široce

užívaná učebnice psychologie (Atkinson a kol. 2003), ze které se dozvíme, že mluvit znamená „dávat myšlenky do slov“.

Uvažovat o skutečnosti včetně sebe sama jako o „ztělesněném slovu“ je naší době – i přes dlouhou tradici židovsko-křesťanského myšlení – velmi vzdálené. Je to vzdálené jak běžnému myšlení, tak také našim koncepcím a teoriím (s několika málo výjimkami, jako je například kognitivní lingvistika). Proto je také situace, ve které se člověk dozvídá, že by neměl mluvit a vést dialog „z hlavy“, ale měl by to z podstatné části „nechat na těle“, vnímána jako rozporná a matoucí. Právě tato frustrující kontradiktoričnost je však příležitostí překonat karteziánské rozštěpení, kdy člověk je na jedné straně myslí, která je zdrojem významu, smysluplné řeči a dialogu, a na druhé straně pak tělem, které je pouhým mechanickým objektem ovládaným hlavou myslícího subjektu. Tím, že situace dialogického jednání vyhroťtí toto rozštěpení, může dojít k řešení, které se paradoxně vymyká logice onoho rozštěpení, kdy zkoušející objeví nový způsob bytí ve světě, tj. možnost být „vtěleným slovem“ či také „vysloveným tělem“.

Tvrzení, že lidská tělesnost či ztělesnění je cosi paradoxního může znít divně. To, že máme tělo, je přece samozřejmé. Jenomže už samotný výraz „máme tělo“ poukazuje přímo k jádru věci. „Máme tělo“ a současně „jsme tělem“. A hned jsme rovnýma nohama ve filosofii, psychologii, antropologii, a věc je skoro stejně komplikovaná jako prastarý paradox Vtělení v teologii. Dialogické jednání, spolu s dalšími disciplínami vyučovanými na KATaPu, je příležitostí a výzvou, jak nově promyslet prastaré téma duše a těla, ať už ho nazýváme psychofyzický paralelismus či psychosomatika. Za tímto účelem se nabízí řada přístupů a škol, jako je tradice fenomenologické filosofie (Marcel, Merleau-Ponty), tradice psychoanalytické psychosomatiky (založená Freudovými „Studii o hysterii“) či kognitivní lingvistika (Lakoff, Johnson ad.).

Teologickou paralelu této kontradikce představuje již zmíněný paradox Vtělení. Že jde o cosi paradoxního, je možné dobře vidět například na tom, jaký problém představovalo přijetí této stránky křesťanského hlásání ve světě řecké vzdělanosti, jehož jsme myšlenkovými dědici, jak ukazuje Zdeněk Neubauer (1992) v knize *Nový Areopág*.

### **Paradox mnohosti v jednotě (jednota – mnohost)**

Třetí kontradikci jsem si v reflexi zachytil takto: „Člověk jako určitá jednota (na kterou nikdy nelze zcela rezignovat), tj. s jedním tělem (a snad i s jednou duší), má ztělesňovat mnohost.“ Tedy opět něco, co vůbec není samo sebou. Zacházet s mnohostí uvnitř sebe, zacházet se sebou jakožto druhým, je tvrdý oříšek.

Tato potíže je výrazem obecnějšího paradoxu, který lze vyjádřit formulací „jednota a mnohost“, popřípadě „jednota versus mnohost“. Lidská osobnost je „mnohostí v jednotě“ či také „jednotou v mnohosti“. V jakém smyslu se jedná o paradox? V logice běžného myšlení platí: buď je něco jedno, nebo je toho víc. Je-li něco jedno a zároveň mnohé, pak je to cosi paradoxního. Právě toto platí o lidské osobnosti, která je takřkajíc „mnohočetná“ (a to nejenom v patologii), zároveň je ale tato osobnost čímsi, co je z definice určitou jednotou. Ale, jak bylo ukázáno u předcházejících kontradikcí, paradox není jenom rozpor, paradox je také ona překvapivě nalezená možnost, překvapivě objevená smysluplnost, k níž příslušná kontradikce se svojí absurditou a neřešitelností poukazuje. K jaké možnosti, k jakému řešení poukazuje paradox mnohočetnosti a jednoty lidské osobnosti?

Zde se dotýkáme něčeho, čím se filozofové, psychologové či spisovatelé zabývali od nepaměti. Sokrates se radil se svým „vnitřním hlasem“ (kterému říkal „daimonion“). Goethův Faust bědoval, že „dvě duše v jeho nitru přebývají“ (na rozdíl od Ivana Vyskočila, který naopak chválí lidskou „dvojítoť“, která není rozpolcením, ale „zdvojováním“). Krásným ztvárněním „mnohosti v jednotě“ a „jednoty v mnohosti“ je román *Obyčejný život*, ve kterém Karel Čapek (1965) ukazuje, že člověk je dokonce „celým zástupem postav“ a že je to tak v pořádku, protože to vychází vstříc rozmanitosti a mnohoznačnosti skutečnosti. „Skutečnost se nám dává mnohým způsobem,“ jak říká často uváděný citát z Aristotela. A je-li skutečnost takto mnohoznačná, potom této mnohoznačnosti a pluralitě odpovídá něco i v lidské bytosti. Tak alespoň uvažuje Čapek v uvedeném románu.

V psychologii vznikla v posledních desetiletích řada pojetí, která berou v úvahu „mnohočetnost“ lidské osobnosti. Podle Hermansova (1992) pojetí „dialogického já“ sestává lidská osobnost z řady dynamických „pozic“ pohybujících se a interagujících v prostoru a v čase. Jednotlivým „pozicím“ odpovídají různé „hlasy“, které mají svá přání, své záměry a svůj specifický způsob aktérství. Obecně lze říci, že žijeme v době, která glorifikuje pluralitu a mnohoznačnost, a to i na rovině psychické. Možná se trochu zapomíná, že bez určité jednoty není lidská osobnost lidskou osobností. Ovšem ani bez oné mnohosti ve smyslu rozmanitosti a mnohoznačnosti. Existuje cosi jako „jednota bez mnohosti“, to je ego, které je tak „svrchovaným pánem ve vlastním domě“, že už se tam nikdo další nevejde, nebo spíš, všichni ostatní jsou ve sklepech. A existuje také „mnohost bez jednoty“, jejíž mezní podobou je schizofrenie.

Paradox „jednoty v mnohosti“ a „mnohosti v jednotě“ má svojí teologickou paralelu v učení o Trojici, tj. o „jednom Bohu ve třech osobách“. O sv. Augustinovi, který se pokoušel tento paradox logicky vyřešit, se vypráví, že se mu do-



stalo vidění, ve kterém byla jeho snaha přirovnána k dítěti přelévajícímu mušlí vodu z moře do malé jamky v písku. Možná je paradox jednoty a mnohosti lidské osobnosti podobně hlubokým a nevyčerpatelným tajemstvím.

### **Paradox bytí v přesahu (danost – otevřenost)**

Dialogické jednání má být „o něčem“, ale ne „o něčem“, co je předem dané. Mluví se o něm jako o nepředmětném, ale zároveň se zdůrazňuje jeho téma, tj. „o něco“ se tu má jednat. Ve své reflexi jsem si tuto kontradikci dialogického jednání pojmenoval takto: „nepředmětnost, ale pokud možno s tématem“, neboli: „o něčem, ale ne o něčem předem daném“. To je něco, z čeho může být začátečník poněkud zmaten, tj. prožívá to jako kontradikci.

Obecněji řečeno, jedná se o rozporný stav člověka mezi tím, co je předem dané, a tím, co vyvstává v otevřenosti. Jako „antropologickou konstantu“, tj. jakožto konstitutivní paradox lidské existence, lze tuto kontradikci vyjádřit formulací „danost a otevřenost“, popřípadě „danost versus otevřenost“. Člověk je bytost „vržená“ do situací, tj. do řady daností, které si nevybral. V rámci těchto daností se však může alespoň do jisté míry svobodně „rozvrhovat“, slovy Martina Heideggera: je „vrženým rozvrhem“, a tak je tomu také v dialogickém jednání. Zdá se mi, že to dobře vyjadřuje Vyskočilův častý apel na „vytváření situací“. Situace dialogického jednání ve výrazné a vyostřené podobě modelují podmínky člověka jako „vrženého rozvrhu“. Ivan Vyskočil opakovaně vybízí, že je třeba zůstat u toho, co je, u toho, co je dáno, u toho, do čeho jsme vrženi. A něco s tím dělat, svobodě se v tom rozvrhovat, třeba jen tím, že to reflektujeme, a už tím od toho máme určitý odstup (Vyskočil: „zůstat v pozici a řešit ji, vydržet u toho, i u toho, že nevím, jak dál“).

Dialogické jednání je prostorem pro zkoušení, experimentování, tázání a hledání. Klíčovým slovem je tu otevřenost. Člověk je zvědav, diví se, pochybuje. Logika dialogického jednání jde proti tomu, co je uzavřené, očekávané, předem dané. Výrazně se zde ukazuje, že lidské bytí je „bytí v přesahu“. Dialogické jednání je prostorem, který umožňuje přesahovat to, co je dáno, umožňuje vycházet ven z vyčerpaných a vytěžených situací či způsobů jednání, umožňuje prolamovat jejich strnulost a uzavřenost.

Paradox „danosti a otevřenosti“ spočívá v tom, že člověk je bytost, která na jedné straně potřebuje „předem dané“, potřebuje „mít své jisté“. To je něco, co k němu neoddělitelně patří. Na druhé straně však k němu neoddělitelně patří, že to, co je dané, hotové a jisté, přesahuje. V této souvislosti hovoří Heidegger o dvou alternativách. První alternativou je upadání do neautentického modu existence, ve kterém si člověk (v různých formách automatického, konformního či anonymního fungování) zakrývá vlastní možnosti, především pak

nevyhnutelnou možnost nebytí či nicoty. Druhou alternativu představuje autentický modus existence, spočívající v tom, že člověk unese svou svobodu tváří v tvář propastné nekonečnosti možností, včetně oné nejzazší možnosti nicoty. Přestože Heidegger do jisté míry straní autentickému modu, nepovažuje neautentický modus za nižší stupeň bytí. Oba mody patří k lidskému bytí, člověk existuje v napětí těchto modů, mezi nimiž se odehrává určitá forma „ontologického pohybu“ (Heidegger 1996).

Uvedené Heideggerovo pojetí dobře popisuje paradox „danosti a otevřenosti“, tj. bytí člověka v napětí těchto modů. Z tohoto pojetí také plyne, že mezi „něčím“, které je předem dané, a „něčím“, které vyvstává v otevřenosti, stojí nevyhnutelně NIC. Domnívám se, že je to NIC, o kterém často hovoří Ivan Vyskočil, které tu a tam chválí a doporučuje. Dialogické jednání je situací, ve které je možné (přechodně a experimentálně) odložit ono „předem dané“, onu lidsky pochopitelnou potřebu „mít své jisté“, a otevřít se propastné šíři a hloubce možností. Jinými slovy: cesta od danosti k otevřenosti autentického pobytu vede skrze NIC, které je těhotné možnostmi.

Pokud bych i zde měl uvést nějakou paralelu z oblasti teologie, bylo by možné zmínit např. Karla Rahnera (který v mnohém navazuje na Martina Heideggera) a jeho teologii Kříže. Jinou teologickou paralelou této „antropologické konstanty“ je Exodus, tj. vyjití z jistoty, které vždy vede přes poušť, přes prázdnotu, tj. skrze NIC.

### **Paradox přirozenosti (přirozenost – nepřirozenost)**

Pátou kontradikci jsem si v reflexi vyjádřil takto: „Hledání vlastní přirozenosti, autentičnosti skrze velmi nepřirozenou, divnou expresi.“ Zde se jedná o to, že v procesu dialogického jednání je člověk vybízen k hledání vlastní autenticity, vlastní přirozenosti skrze určitou expresi, která z hlediska obvyklého, běžného fungování je čímsi takřikajíc „divným“ a nepřirozeným. Tedy poněkud vyostřeně řečeno: Dosahování vlastní přirozenosti skrze určitou nepřirozenost.

V dialogickém jednání je zkoušející povzbuzován, aby byl výrazný. Je veden k určité intenzitě, k vypjatosti, ke krajním polohám, zvratům a vyhrcování. „Být sám sobě nezvyklým“, tak zní jeden z Vyskočilových komentářů. Jde o porušování civilního, standardního, běžného (naturalizovaného) výrazu směrem k expresivnějším polohám, přičemž expresivita a výrazová nadsázka může vést k svobodnějšímu, tvořivějšímu a hravějšímu vztahu ke skutečnosti, tak o věci hovoří Michal Čunderle (2001). Tentýž autor se dostává k jádru paradoxu „přirozenost – nepřirozenost“, když říká, že takováto expresivita může vůči zavedené normalitě vypadat jako nepřirozená, avšak ve skutečnosti tomu

tak není, vzhledem k tomu, že navyklost, obvyklost či samozřejmost neznamenají přirozenost.

Paradox přirozenosti je tedy paradoxem pouze tehdy, když nerozlišujeme přirozenost jako samozřejmost a obvyklost na jedné straně, a přirozenost jako... A tady se otevírá podstatná otázka: Přirozenost jako co? Přirozenost jako to, co je od přírody? Přijmout takové řešení je lákavé, přesto se domnívám, že je to pouze část pravdy. Řada myslitelů (např. již zmíněný Ricoeur) se domnívá, že pro člověka současnosti, ať už mu budeme říkat kulturní či civilizovaný, je přirozenost možná pouze jako „druhá přirozenost“ (Aristoteles). Přičemž takováto druhá přirozenost je dosahována „denaturalizací“. Jung (1997) označuje proces, ve kterém se stáváme sami sebou, jako „opus contra naturam“ (doslova: „dílo proti přírodě“). V teorii divadla (a nejen tam) označuje výraz denaturalizace demaskování různých samozřejmostí, tedy jakési „odsamozřejmění“. Denaturalizovat znamená zpochybnit platnost něčeho, co zdánlivě platí „samo sebou“, tj. takřikajíc „přirozeně“ (srov. něm. „natürlich“, angl. „naturally“, franc. „naturellement“ ve smyslu „ovšemže“, „jak jinak“ apod.). Denaturalizace je otazník za slovem „přirozeně“ a jeho různými významy. Jak jinak? A hned se nám otevírá svobodný prostor možností.

Začít dialogicky jednat je bezpochyby cosi „divného“. Slovo „divné“ je v této souvislosti klíčové. „Divné“ je na jednu stranu to, co nějak „nehraje“. Zpočátku je dialogické jednání něčím, co vzhledem k zavedenému způsobu fungování „nehraje“. Může totiž začít „hrát“ teprve tehdy, když přestaneme fungovat zavedeným, obvyklým, běžným způsobem. Odtud potřeba denaturalizace. „Divné“ je také to, o čem pochybujeme, čemu se divíme, nad čím žasneme, „divné“ je paradoxní a absurdní, ale také zázračné. A jsme zpátky u „zázraku“, který, jak již bylo řečeno, je jedním z významů slova paradox.

Možná jsem příliš brzy smetl ze stolu možnost, že přirozenost je cosi „od přírody“. Skutečná živá příroda má totiž velmi daleko k obvyklosti, samozřejmosti a banalitě. Zdeněk Neubauer na řadě míst svého díla ukazuje, že „živá příroda“ ve smyslu řeckého FYSIS znamená vyvstávání, vzcházení, rození, růst, rašení apod. Tedy pravý opak nějaké strnulé banality a samozřejmosti. A tentýž Neubauer často cituje biologa Adolfa Portmanna, podle kterého podstatou živé přírody je sebe-projev, exprese, sebevyjádření, jímž živá bytost dává najevo své vlastní bytí, své bytostné jádro. Z takového hlediska spočívá přirozenost živé bytosti v „sebevyjádření niternosti“ (Neubauer 1998).

Jako ilustrující paralelu je v tomto případě možné uvést operní zpěv. Ten je často pokládán za vrchol vyumělkovanosti a nepřirozenosti. Vzhledem k čemu je však takový zpěv nepřirozený? Vzhledem k běžnému, civilnímu hlasovému projevu. Je však náš běžný, civilní hlasový projev přirozený? To lze říci

opravdu jen velmi těžko. Ve srovnání s tím je to právě opera, která je výjimečným případem realizace přirozenosti lidského hlasového potenciálu (Válková 2005). Právě opera tedy dobře ukazuje paradox, kdy se k přirozenému můžeme dostávat skrze tzv. „nepřirozené“.

### **Paradox hry (život – hra)**

Šestá kontradikce mi v reflexi vyvstala v souvislosti s následující otázkou: „Jak najít lehkost hry v situaci presu a tíhy?“ Člověk v průběhu dialogického jednání postupně dochází k tomu, že kdejakou potíž lze „vzít do hry“. Ale na počátku setkání s dialogickým jednáním stojí lehkost hry a tíže reality proti sobě jako kontradikce. V reflexi jsem si zapsal: „Dialogické jednání jako hra pod lisem. V časovém presu, s veškerou tíží těla, přítomné situace a samoty vydané všanc pohledům druhých.“ A v takovéto situaci je zkoušející vybízen k lehkosti, nezávaznosti a radostnosti hry. Člověk bere zadání dialogického jednání vážně, rád by toto zadání plnil, včetně výzvy, aby si to užíval. Ale oč víc se snaží, o to víc mu to zpravidla nejde. Možná je to také proto, že nebere dostatečně vážně jednu podstatnou věc, že totiž nebere dialogické jednání „dostatečně vážně jako hru“.

Abychom pochopili tuto kontradikci a paradox, k němuž poukazuje, popřípadě také určité „řešení“ tohoto paradoxu, je třeba si nejprve vyjasnit, co je podstatou hry. Myslím, že nejsem jediný, kdo v této věci nenašel nic hlubšího a pronikavějšího, než je Finkovo pojetí „ontologie hry“. V kontextu svého tázání toto pojetí zjednoduším na několik málo bodů: 1) Hra není okrajový fenomén, není to jen zábavná zahálka stojící proti opravdovosti a vážnosti života. Vedle práce, boje, lásky a smrti je to jeden ze základních fenoménů lidské existence. 2) Na rozdíl od ostatních fenoménů lidské existence, vždy podřízeným nějakému konečnému účelu, hra má svůj smysl a účel sama v sobě. 3) Hra přináší radost a rozkoš. 4) Hra spočívá v tvoření, produkci, aktivitě a proměně. 5) Hra se svým „zdvojováním“ pohybuje v modu „jako by“, v modu imaginárního. Na rozdíl od „pouhé fantazie“ se však odehrává v činnosti, v jednání. 6) Skrze hru se nám zjevuje svět, hra se tak stává „symbolem světa“ (Fink 1992).

Mezi Finkovým pojetím hry a dialogickým jednáním je však několik podstatných rozdílů. Prototypem hry je pro Finka hra: 1) s „hračkou“ či nástrojem, 2) mimetická, 3) přinášející ulehčení a uvolnění („vykoupení z tíže a tlaků“). Naproti tomu v dialogickém jednání jsou nástroje či rekvizity vyloučeny. Zde je jediným „nástrojem“ vlastní tělo. Co se týče napodobivosti, tak ta zde sice může být přítomna, ale zdvojování se zde děje především skrze „vnitřního partnera“ jakožto „druhého“. A jak je to v dialogickém jednání s uvolněním

a ulehčením? Toto jednání by nebylo hrou, kdyby v sobě neobsahovalo prvek lehkosti a volnosti. Avšak, co se týče počátečních fází, o nichž je v souvislosti s konstitutivními kontradikcemi především řeč, není už odpověď tak jednoznačná. Jako by se, podobně jako u předcházejících kontradikcí, v této počáteční „tíživé“ fázi (kdy před člověkem stojí zvláštní zadání hrát si, uvolnit se a užívat si to v situaci presu a tíhy) vyostřoval paradoxní vztah života a hry. I začátečník občas zažívá, že dialogické jednání vnáší hru do života, a činí tak naše jednání uvolněnější, svobodnější, tvořivější a radostnější. Zároveň však zažívá pocity tíže, tlaku, trapnosti apod., které, alespoň podle Finkova pojetí, do světa hry tak úplně nepatří. Jako by tu nevstupovala jen hra do života, ale také život (tj. naše obvyklé, běžné, „vážné“ způsoby jednání) do hry. Možná nejde ani tak o vnášení hry do situace presu a tíhy, jako spíše o vnášení těchto pocitů do světa hry. A jako by tyto „vážné, příliš vážné“ způsoby jednání byly v širším a hlubším horizontu světa hry (který je sdílen herním společenstvím a takto „brán vážné“) z čehosi usvědčovány. Hra začíná tam, kde je člověk se svým obvyklým, běžným a zavedeným takřikajíc „v koncích“. Jinými slovy: hra začíná v onom NIC. Hra přivádí věci k jejich koncům, aby pak mohla svobodně počínat z ničeho.

Pokud bychom hledali nějakou paralelu, kde je paradox života a hry doveden až na nejzazší mez, potom je možné zmínit skupinu „Le Grand Jeu“ (velká či vysoká hra), což byla jakási odnož pařížských surrealistů, do níž svého času patřili i spisovatel Richard Weiner a malíř Josef Šíma. Pojmenování „Le Grand Jeu“ znamenalo pro členy této skupiny „poslední hru, do níž se vsadí všechno“ (Chalupecký 1992). Právě zde bylo do nejzazších důsledků realizováno ono „přivádění věcí k jejich koncům“ a „svobodné počínání z ničeho“. Často i velmi drastické experimentování vycházelo z předpokladu, že naprosto vše lze „vzít do hry“: život, a dokonce i smrt (jednou z „metod“ této skupiny byla např. i „ruská ruleta“). Cosi z ducha této skupiny (jejího „zápasu s absolutem“) inspirovalo pravděpodobně Weinerovu (1998) povídku „Hra na čtvrcení“, z níž je možné si udělat obrázek o této pozoruhodné záležitosti.<sup>3</sup> Experimentování členů „Le Grand Jeu“ nastoluje řadu otázek, které nejsou bez významu pro porozumění dialogickému jednání, byť i pro kontrast. Například co všechno ještě lze „vzít do hry“ či kde hra vůbec začíná a kde končí.

### **Paradox spontaneity (spontaneita – odpovědnost)**

3 Tuto povídku lze chápat jako svéráznou variaci na téma vyslovené v samém závěru: za jakých okolností život je, či není hračkou.

Sedmá kontradikce našla výraz v této otázce: „Jak jednání nevymýšlet a být spontánní a jak odpovídat na výzvy, aniž by člověk jen mechanicky reagoval.“ Problémem mnoha začátečníků je, že mají tendenci jednání „vymýšlet předem“. Jako by „na plac“ přicházela především „režijní hlava“, tj. ono descartovské „cogito ergo sum“, které nechce nic nechat náhodě. A nebo jsou věci sice ponechány náhodě, ale zcela bez reflexe a bez jakékoliv záměrnosti, možno říci bez toho, co dělá jednání jednáním. Protože o jednání můžeme mluvit až tehdy, je-li zde aktér, který je alespoň do jisté míry svobodný, vědomý a záměrný. Zde se již dostáváme k jádru tohoto paradoxu: Co je to za jednání, které není tak úplně výsledkem režijní hlavy či kontrolujícího ega, aniž by však přestalo být svobodným vědomým a záměrným?

Ivan Vyskočil charakterizuje dramatickou hru jako vědomou a záměrnou tvorbu jednání. Na řadě míst však zároveň nabádá k vycházení ze sebe sama, tj. z omezené sféry kontrolujícího ega a režijní hlavy. A vybízí k tomu, aby se člověk nechal být a nechal v sobě jednat cosi hlubšího a komplexnějšího. Je možné to nazvat např. tvůrčím nevědomím, popřípadě podvědomím, což je výraz, který o něco méně implikuje absenci reflexe a záměrnosti. V komentáři k dialogickému jednání Vyskočil říká: „nechat se, uvolnit se tak, aby odpověď, reakce přišla spontánně“. Tedy na jedné straně: nechat se být, nerežirovat to, nekontrolovat to, a na straně druhé: vědomě, záměrně a svobodně. Zde čelí zkoušející skutečné kontradikci, kterou lze přirovnat k filozofickým „aporiím“ či ke „koanům“ zenových mistrů.

Tak jako v případě předcházejících kontradikcí, tak také tento „protimluv“ poukazuje k určitému hlubšímu paradoxu lidské existence, k určité „antropologické konstantě“. Tento paradox lze vyjádřit formulací „spontaneita a odpovědnost“, popřípadě „spontaneita versus odpovědnost“. Existuje určité „spektrum“ určitá „škála“ možností, v jejímž rámci lze uvažovat o lidském jednání. Na jednom pólu této škály nacházíme ono „vymýšlení dopředu“ a kontrolující ego. Na druhém pólu pak mechanické reagování. Mezi tím potom můžeme umístit skutečné (tj. spontánní a zároveň odpovědné) jednání. Schematicky pak lze takovou škálu znázornit následovně: 1) „ego cogito“, projekt „režijní hlavy“ 2) spontánní jednání, jehož záměrnost vychází z celé bytosti, tj. z vědomí i nevědomí, z mysli i těla, 3) svobodné odpovídání na výzvy, 4) mechanické, nereflektované reagování na podněty. Obě krajní polohy mají své vyjádření v psychologických přístupech. První v některých podobách kognitivní psychologie, kde je člověk chápán jako stroj na zpracování informací, jako vlastník algoritmů umožňujících řešit problémy, činit rozhodnutí a na základě chladného kalkulu projektovat plány budoucího jednání. Druhá krajnost nachází svůj výraz v radikálním behaviorismu, kde je člověk chápán jako automat,

do kterého hodíme stimul a vypadne z něj reakce.

Při řešení této „aporie“ jde o to, jak najít odpovědnost, která by nebyla jen „režirující hlavou“ či egem, ale svobodným odpovídáním na výzvy (jak naznačuje slovo odpovědnost). A na druhé straně, jak najít spontaneitu, která by nebyla pouhou impulzivní reaktivností, ale svobodným jednáním vycházejícím ze sebe sama (spontánní znamená samovolný, ve smyslu „z vlastní vůle“, tj. ze sebe sama, ne ve smyslu nějakého „samopohybu“). Ivan Vyskočil v řadě svých komentářů naznačuje, že podstatným momentem umožňujícím řešit tuto „aporii“ je zájem. V reflexi dialogického jednání říká: „dávat si otázky, aby nás to zajímalo, aby mě zajímala odpověď“. Pokud chceme porozumět úloze zájmu, může nám být užitečný psycholog Edward Titchener, který rozlišil pozornost na 1) bezděčnou, 2) volní a 3) post-volní. Bezděčně věnujeme pozornost tomu, „kde se co šustne“, volně je vlastně „nevolně“, tj. musíme takřkajíc „tlačit na pilu“ vůlí, zatímco post-volní pozornost je tažena zájmem. Je možné říci, že jednat „post-volně“ znamená jednat „volně“ v obou významech slova, tj. jak ve významu „volní“, tak ve významu „volný“. Proto je v dialogickém jednání důležité pokoušet se „vzbudit zájem“. Úmyslná snaha „vzbudit zájem“ (kterým pak může být „tažena“ naše pozornost a naše „post-volní“ jednání) je jedním ze způsobů, jakým řešit paradox spontaneity a záměrnosti.

Protože zárodečná verze tohoto příspěvku byla pronesena v Divadle Na zábradlí, nabídly se jako ilustrující paralely dvě díla vyskytující se v blízkosti tohoto místa. Jedním z nich je socha sv. Augustina na Karlově mostě, stojící blíže malostranskému břehu. Velkým tématem tohoto filozofa, teologa, a také psychologa je svoboda lidské vůle. Tomu také odpovídá jeho atribut, Augustin drží v ruce srdce. V Augustinově době bylo totiž srdce symbolem vůle, nikoliv sentimentálně pojímané lásky. Avšak vůle nikoliv jako režirující aktivity lidské hlavy či kontrolující moci lidského ega, ale nitra lidské bytosti, ze kterého vychází naše spontánní a odpovědné jednání. Možná spočívá řešení tohoto paradoxu v nalezení nového vztahu mezi hlavou a (augustinovsky chápaným) srdcem. Druhou ilustrující paralelou je obraz „Zvěstování“, který je umístěn na průčelí Náprstkova muzea. Na obraze je archanděl Gabriel oslovující Marii. Anděl je tradičním vyjádřením poselství, oslovení, tj. výzvy. Marie (ve scéně z Lukášova evangelia, jejímž je tento obraz ztvárněním) na výzvu odpovídá, ale nikoliv tak, že by jen mechanicky reagovala. Tj. přeptá se, nechá si věc upřesnit a zváží ji. Potom odpovídá „staniž se“, tj. „z vlastní vůle“, spontánně přitakává andělské výzvě. A teprve po onom „staniž se“ se může „slovo stát tělem“.

### **Paradox reflexe (činnost – poznání)**

Osmá kontradikce mi v reflexi vyvstala v souvislosti s touto otázkou: „Jak jednat, jak něco vytvářet, a ještě k tomu si toho všimnout, tj. reflektovat to“. Dialogické jednání je od samého počátku nejenom činností, ale také zkoumáním, navrhováním hypotéz, ověřováním, tj. poznáváním. Lze říci, že počáteční fáze „presu a tíže“ je zpravidla také stádiem „temna a zabedněnosti“. Teprve postupně se zkoušející učí reflektovat svojí zkušenost, a to za pomoci zpětné vazby a reflexí vedoucího či asistentů, dále skrze zkušenost sledování druhých zkoušejících, a také prostřednictvím písemných reflexí. Přičemž mezi psanými reflexemi a jednáním „na place“ může být co do míry uvědomování povážlivý rozdíl, jak naznačuje následující úryvek z reflexe: „Jak dostat takovéto náhledy na plac? Člověk píšící reflexe je v obraze. Člověk sedící na židli coby vstřícný a přející divák už mñ. Člověk na place nechápe nic.“

Písemné reflexe někdy nabývají podobu „reflexivního projektu“, tj. návrhů, jak by to mohlo či mělo být. Zkoušející si formulují hypotézy a strategie, které si pak pokoušejí ověřovat a realizovat „na place“. Zkoumané reflexe opakovaně svědčí o tom, že „vědět předem“ nemusí být vždy žádoucí či dostačující. Záleží ovšem na tom, jaké „vědět“ máme na mysli. Je možné rozlišovat mezi „vědět co“ (explicitní či deklarativní poznání) a „vědět jak“ (implicitní či procedurální poznání). Ovládáme-li gramatiku jazyka či jízdu na kole, nemusíme „vědět co“, stačí, když „víme jak“, tj. když to máme takřikajíc „pod kůží“. Takovéto implicitní, procedurální poznání si osvojujeme tím, že věc zkusíme dělat, tj. činností, jednáním. V tomto smyslu lze říci, že dialogické jednání je nejprve praxí (z řeckého „pragma“ – činnost, jednání) a pak teprve teorií (z řeckého „theoria“ – podívání, stejného původu jako divadlo, teatr). Herec zde předchází diváka, tj. nejprve je nutno „něco udělat“, kdo nic neudělá, nic se nedozví. Dialogické jednání je „poznáním skrze jednání“. Důležité je, že toto poznání je poznáním sdíleným, tj. vzcházejícím ve „společném díle“ zkoušející skupiny. Sdílení zde probíhá na více úrovních, včetně dialogu s vnitřním partnerem.

Carl Gustav Jung (1997) hovoří o dvou principech, které se vzájemně doplňují v procesu „aktivní imaginace“ (postup sloužící k navázání vnitřního dialogu s méně vědomou stránkou vlastní osobnosti). Rozlišuje „princip ztvárnění“ a „princip pochopení“. Ukazuje, že převážení každého z těchto principů představuje určitá rizika, typická scesti a omyly. Jestliže se jednostranně uplatní princip ztvárnění, převáží formální, estetická rovina a „dělání umění“. Přebáží-li princip pochopení, věc se jednostranně posouvá na rovinu pouze intelektuálního, abstraktního poznání. Podle Junga se estetické ztvárnění může příliš brzy uspokojit a upustit od snahy o odhalení nějakého smyslu. A naopak snaha o pochopení, která se zřídka pečlivého ztvárnění, riskuje, že porozumění nebudou



určovat empirická fakta, ale teoretické a morální předsudky (Jung 1997). Zdá se, že toto platí také pro dialogické jednání, kterému podobně vždy hrozí, že z něj příliš brzy, či příliš jednostranně budeme „dělat umění“, či „dělat vědu“.

Na rovině „antropologické konstanty“ lze mluvit o paradoxním vztahu mezi „tvořením a poznáním“ (či obecněji mezi činností, jednáním, tvořením na jedné straně a poznáním, reflexí na straně druhé). Konstruktor letadel Sikorsky prý kdysi řekl: „Vzhledem k tomu, co jsem se za celý svůj život dozvěděl o létání, by tvor zvaný čmelák neměl létat. Ale on to neví, a tak létá“. To nevychází pro reflexi moc dobře. V dialogickém jednání ovšem sázíme na to, že člověk není čmelák a že je lepší, když ví, co dělá. Ale úplně samozřejmé to není, tvoření a poznání k sobě vždycky budou v do jisté míry paradoxním vztahu. Občas je lepší, když „pravice neví, co dělá levice“ (kdybych měl užít výrok z Evangelia), a jindy je dobře, když to tomu, kdo nevěděl, alespoň zpětně dojde.

Jako ilustrující paralely je možné uvést dva odlišné způsoby vyprávění o stvoření světa, ve kterých se ukazuje dvojí způsob chápání vztahu mezi poznáním a tvořením. První je text z knihy Genesis, kde Bůh nejprve tvoří z ničeho, a teprve pak se na to, co udělal, podívá a shledává, „že je to dobré“. Druhým textem je Platónův (2003) dialog *Timaios* (jakási antická obdoba biblické Genesis), kde Demiurg tvoří svět podle určitého vzoru, paradigmatu, tj. jakési nejvyšší ideje, která je zde předem jako projekt či plán. Zdá se, že oba výše pojednané způsoby, tj. „poznání skrze děláni“ na jedné straně a „vymýšlení předem“ na straně druhé, mají dlouhou a úctyhodnou tradici.

### **Paradox bytostnosti (mít – být)**

Devátou kontradikci jsem si v reflexi otevřel následující otázkou: „Jak odolávat nároku dobrého výkonu a místo toho se prostě jen nechat být.“ V dialogickém jednání se člověk dozvídá, že by měl vycházet ze sebe, tj. z omezené sféry kontrolujícího ega. Že by se měl „nechat být“. Zároveň se však jen těžko odpoutává od snahy být dobrý, dosahovat určité kompetence a podobně. Dokonce i ono „vycházení ze sebe“ či „necháni se být“ se mu zpočátku jeví jako prozatím sice nedosažený výkon, který je však přesto něčím, čeho by měl dosáhnout, aby v tom byl „opravdu dobrý“. Jako příklad lze uvést následující pasáž z reflexe dialogického jednání: „Nejsem schopen vyjít ze sebe tak, aby to za něco stálo. I jako divák sledující ze židle jednání druhých jsem příliš zaujat sebou, pokud si vůbec všímám, všímám si vzhledem k sobě, vzhledem k tomu, jak bych chtěl, aby mi to šlo, a jak mi to sakra zpropadeně nejde. Stále je tu centrem všeho nudný patron zvaný EGO. Dokonce i teď, když toto píšu: ten, kdo je tu nespokojen, je jeho veličenstvo JÁ. Rád by byl pozornější k druhým a tak všelijak. Ale proč? Cha, cha! Jen mu to povězme: Pro jeho lepší výkon.“

Před zkoušejícím tu stojí zvláštní kontradikce, která není výsledkem pouze toho, že si věci „špatně přebral“. Ono tu na jisté rovině opravdu běží o osvojování kompetencí či o získávání kondice, přičemž zkoušející začátečníci rozhodně nejsou jediní, kdo o věci takto uvažují. Na druhé straně se postupně ukazuje, že tu jde také, či možno říci především, o něco jiného. O ono „nechat se být“. Být tělem, hlasem, řečí, jednáním. Situace dialogického jednání takto vyostřuje podstatný a nevyhnutelný paradox lidské existence, který lze vyjádřit formulací „mít a být“, popřípadě „mít versus být“. Podle Gabriela Marcela (1971) člověk existuje v napětí či rozpětí modu „mít“ a modu „být“. Na jedné straně tohoto rozpětí je sféra vlastnění, ovládnutí, disponování či využívání. Na straně druhé je sféra bytí, která je sférou účasti, sdílení, spolubytí a také tvoření. V dialogickém jednání nevyhnutelně zakoušíme napětí či rozpětí mezi těmito dvěma sférami lidské existence. Svoji povahou nás tato disciplína vede k modu „být“, tj. k účasti, ke společnému bytí a společnému dílu, na druhé straně však jakožto lidští smrtelníci nikdy nemůžeme zcela přestat existovat v modu „mít“, a tak bude dialogické jednání vždy příležitostí také k tomu, jak se zmocnit určitých kompetencí a jak jich lépe využít.

Rozpětí mezi „mít“ a „být“ lze chápat také jako rozpor mezi tím v nás, čemu říkáme já či ego, a tím, co Carl Gustav Jung (1997) nazývá „úplné bytostné já“. Dialogické jednání – a psychosomatické disciplíny obecně – lze chápat jako pohyb k tomu, co lze označit jako bytostné či autentické. Proces diferenciací a integrace směřující k psycho-somaticko-spirituálnímu celku nazývá Jung individuací. Důležité je, že tento proces nespočívá ve „zrušení ega“. Na této cestě existuje dvojí úskalí. První úskalí nazývá Jung „inflaci“, zde se ego jakožto část osobnosti staví na roveň celku, tj. „nafukuje“ se nad svoji míru. Druhé úskalí je již zmíněné „zrušení ega“, zde je ego pohlceno neintegrovanou, nevědomou částí psyché. V optimálním případě dochází k jakémusi „partnerskému vztahu“ mezi egem a „bytostným já“. Přičemž „bytostné já“ nikdy nemůže být něčím „hotovým“ či „disponovatelným“ (v takovém případě by šlo o inflaci), ve skutečnosti je vtaženo ega a „bytostného já“ nikdy nekončícím procesem stávání se sebou samým. „Bytostné já“ je vždy protějškem, je ze své podstaty čímsi jiným než ego, do jisté míry i „cizím“, zkrátka je „tím druhým“. Bytostnost není nějakým „jádem“, kterým by člověk automaticky „disponoval“, je to spíše kvalita vztahování se ke světu, k druhým a také k sobě. To vyjadřuje původní Jungovo označení „Das Selbst“. Jung také ukazuje, že to, co je v nás bytostné, se zprvu ohlašuje jako mnohost. Nejprve je třeba, aby se diferencovaly protiklady, teprve poté je možné tyto protiklady integrovat do celku osobnosti. A ani pak nepředstavuje integrace osobnosti nějaké zrušení těchto protikladů, spíše než o unifikaci se jedná o „souhru“, v níž se může uskutečnit ona výše zmíněná

„mnohost v jednotě“ a „jednota v mnohosti“.

Zdá se mi, že vhodnou mytologickou paralelou, ilustrující potíže, které má soběstačné a svrchované ego na své cestě k „sobě samému“, je příběh o Narcisovi. Jde o to, že ego „samo o sobě“ není schopno skutečného vztahu, a to dokonce ani k „sobě samému“. Právě tak, jako Narcis. Ten totiž nebyl schopen ani vrhnout se pořádně vstříc svému vlastnímu obrazu na hladině a pěkně dramaticky se v té vodě utopit. Podle mýtu se utrápil na suchu, na břehu lesní tůň. Takže: chtít po soběstačném a svrchovaném ego, aby skutečně dialogicky jednalo, znamená chtít po něm, aby skočilo do vody. Dialogické jednání lze přirovnat k jakési pozvolné smrti našeho narcismu (nikoliv ovšem ega jako takového, pouze onoho soběstačného a svrchovaného). Tak se svému ego nedivme, že tolik vzdoruje, a mějme s ním trpělivost. Nechceme po něm totiž nic menšího, než aby přestalo být „svrchovaným pánem ve vlastním domě“ a stalo se čímsi jako „kumpánem“, tj. oním výše zmíněným „dialogickým já“, neboli partnerem.

### **Paradox logu (dialog – kontradikce)**

Poslední kontradikce tak trochu shrnuje všechny předcházející. V reflexi jsem si napsal toto: „Jak využít paradoxní rys dialogu, totiž že jeho motorem je protimluv neboli kontradikce, tj. jak dostat tuto kontradiktoričnost na svojí stranu, do svého díla.“ Zde se jedná o to, že v počáteční fázi dialogického jednání, v oné fázi „presu a tíže“, či, také „temna a zabedněnosti“, vzniká v člověku řada impulsů a tendencí, které zprvu chápe jako nežádoucí, paralyzující, zabraňující mu v jeho snahách. Teprve postupem času dochází k tomu, že v těchto protikladných tendencích se cosi podstatného „hlásí o slovo“, cosi, co je možné „vzít do hry“ a dát tomu výraz.

Dialogické jednání je hledání a objevování smysluplného výrazu, smysluplného sdělení, smysluplných vztahů. Je možné říci, že smysl se zde „děje“, přičemž zdrojem významu a smysluplného sdělení jsou zde vlastní tělo, přítomná situace a celkový kontext „společného díla“. Toto jednání prostřednictvím těla, hlasu a řeči někam poukazuje, o něco mu jde, někam nás vede. Zde je klíčový pojem smysl, přičemž řadu souvislostí nám naznačí jeho řecký ekvivalent „logos“. Tento termín označuje jednak smysluplnou řeč, přeneseně pak také smysl, řád, či rozum. Jak ukazuje Zdeněk Neubauer (1992), slovo logos je původně odvozeno od slova označujícího sběr. Sbírat znamená jednak vybírat, tj. rozlišovat, a jednak dávat dohromady, tj. objevovat souvislosti. Logos znamená porozumění prostřednictvím rozlišení a souvislostí. V dialogickém jednání se takovéto rozlišování a hledání souvislostí děje tělesně, situačně a dialogicky. To je možné proto, že logos je svojí povahou ztělesněný, kontextově zakotvený

a dialogický. Teprve když ho z těchto souvislostí vyjmeme, vzniká logika, která je abstraktní, obecná a monologická.

Podle logoterapeuta Viktora Frankla (1994) jsou obecné otázky po smyslu stejně nesmyslné, jako je otázka „jaký je nejlepší tah v šachu“. Tedy: záleží na tom kde, kdy a kdo. Frankl chápe smysl jako (nejlepší možnou) odpověď na výzvu, kterou s sebou daná situace přináší. Takto chápaný smysl souvisí s tím, čemu Ivan Vyskočil říká „vytváření situací“. Realizovat smysl znamená „brát do hry“ to, co se nabízí, přijmout nabídky poskytující možnosti a „proměňovat šance“. Smysl, logos se tak děje dialogicky, jako odpovídání na možnosti obsažené v přítomné situaci. Podle Bachtina (1980) jsou nejenom lidská řeč, ale také myšlení a jednání dialogické. Každá výpověď vždy odpovídá na něco, co předcházelo, a zároveň předjímá, co by mohlo následovat. Smysl se tak odehrává v řetězci vzájemně si odpovídajících a vstříc si vycházejících výpovědí.

Jak již bylo naznačeno, logos je nejen dialogem, ale také protimluvem. Logos je ze své vlastní podstaty ve sporu se sebou samým. Logos je paradoxní, kontradiktorický, možno říci dialektický. Logika se tuto paradoxnost snaží různým způsobem „uchočít“, život však z podstatné části logice uniká. Život nepotřebuje logiku, život potřebuje logos, tj. smysl. Paradoxní povahu logu vyjádřil již kdysi dávno „otec dialektiky“ Herakleitos, podle něhož jsou člověk i kosmos určovány logem (tj. řádem, smyslem), který je „principem pohybu a sváru živlů“. Řečeno jazykem bližším dialogickému jednání, logos ztělesněný v jednání je logem dynamickým, paradoxním a kontradiktorickým. Logos vždy spěje ke krajnostem a skrze tyto krajnosti ke svému protikladu. Mezi protiklady panuje boj, svár, který je však zároveň určitou hrou a harmonií vytvářející jednotu. V jednom z neznámějších zlomků Herakleitos přirovnává tuto dynamickou jednotu protikladů ke hře, tj. k hrajičímu si chlapci, který ve hře posouvá své kaménky. Podobně je tomu i v dialogickém jednání, jehož paradoxní, dialektická dynamika je založena na protimluvu, polemice, kontrastech, korigování či doplňování. Zcela v duchu Herakleitově hovoří Vyskočil o „souhrajících protikladech“.

Jako paralelu zde uvedu několik veršů z knihy „Tao te t'ing“, jejímž autorem je legendární mudrc Lao-c': „Tak jsoucí a nejsoucí se plodí / těžké a snadné navzájem se tvoří / dlouhé a krátké navzájem se měří / vysoké a nízké navzájem se pojí / zvuky a tóny se navzájem slučují / předtím a potom navzájem se sledují / Proto moudrý jedná, aniž zasahuje / poučuje, aniž mluví“ (Lao-c' 2009). Na tomto místě by se dalo skončit. Přesto si však neodpustím krátký komentář. V citovaném textu píše velký „dialektik východu“ chválu na „souhrající protiklady“. Ukazuje, jak každá krajnost plodí svůj protiklad a jak se tyto protiklady navzájem „měří“, „pojí“, „slučují“ a „sledují“. Z hlediska dialogického jednání

je podstatné, že řeč o „souhrajících protikladech“ je zde vztažena k lidskému jednání, a to k takovému, které „nezasahuje“. Zde je možné namítnout, že dialogické jednání je plodem západní tradice, a je tudíž ve svém „nezasahování“ méně „taoistické“. Což asi je. Přesto však je souvislost „nezasahování“ a „souhrajících protikladů“ podstatná a smysluplná. Protože teprve tehdy, když se člověk dokáže svěřit paradoxní dynamice „souhrajících protikladů“, teprve tehdy je možné „nechat se být“ či „nechat se jednat“. Potom může člověk smysluplně sdělovat, „aniž by mluvil“.

### Bibliografie:

- ATKINSON, Rita a kol. 2003. *Psychologie*. Praha: Portál, 2003.
- BACHTIN, Michail Michailovič. 1980. *Roman jako dialog*. Praha: Odeon, 1980.
- BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- ČAPEK, Karel. 1965. *Hordubal – Povětroň – Obyčejný život*. Praha: Československý spisovatel, 1965.
- ČUNDERLE, Michal. 2001. *Ivan Vyskočil – cesty ke hře*. Praha: Nakladatelství studia Ypsilon, 2001.
- ENGESTRÖM, Yrjö. 1987. *Learning by expanding*. Helsinki: Orienta-Konsultti, 1987.
- FINK, Eugen. 1992. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992.
- FRANKL, Viktor. 1994. *Člověk hledá smysl: Úvod do logoterapie*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- HERMANS, Hubert. 1992. The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism. *American Psychologist*, roč. 47, 1992, č. 1, s. 23–33.
- CHALUPECKÝ, Jindřich. 1992. *Expresionisté*. Praha: Torst, 1992.
- JUNG, Carl Gustav. 1997. *Výbor z díla II. Archetypy a nevědomí*. Brno: Nakl. Tomáše Janečka, 1997.
- LAO-C'. 2007. *Tao te ting*. Praha: Dokořán, 2007.
- MARCEL, Gabriel. 1971. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- NEUBAUER, Zdeněk. 1992. *Nový Areopág*. Praha: Křesťanská akademie, 1992.
- NEUBAUER, Zdeněk. 1998. *O přírodě a přirozenosti věcí*. Praha: Malvern, 1998.
- PLATÓN. 2003. *Timaios*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- RICOEUR, Paul. 1977. *The Rule of Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- RICOEUR, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- SLAVÍKOVÁ, Eva. 2009. Dialogické jednání s vnitřním partnerem. In ŠUCHA, Matúš, CHARVÁT, Miroslav, ŘEHAN, Vladimír, eds. *Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku VIII*. Oloumouc: Universita Palackého, 2009. s. 91–99.

- VÁLKOVÁ, Libuše, VYSKOČILOVÁ, Eva. 2005. *Hlas individuality: Psychosomatické pojetí hlasové výchovy*. Praha: AMU, 2005.
- VYSKOČIL, Ivan a kol. 2005. *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: JAMU, 2005.
- WEINER, Richard. 1998. *Hra doopravdy*. Praha: Torst, 1998.

Doc. PhDr. Vladimír Chrz, Ph.D. (1960), pracuje jako výzkumný pracovník v Psychologickém ústavu AV ČR. Přednáší na katedře psychologie Pedagogické fakulty UK. Je autorem dvou knih: „Metafory v politice“ (1999) a „Možnosti narativního přístupu v psychologickém výzkumu“ (2007). Zaměřuje se na možnosti uplatnění narativního přístupu v psychologii.

### Summary

#### **Vladimír Chrz: Constitutive contradictions of dialogical acting and their anthropological generalization**

Dialogical acting has the character of natural experiment. The subject is experiencing an extreme situation in a relatively controlled environment for a certain period of time („public loneliness”). This situation enables, supports, and reflects a specific type of acting and experiencing. Its experimental and public character of acting with inner partner, systematically processed in a long-term perspective, allows a detailed research with a scale of different methods applied (reflection of the researcher's own experience, who has practiced the acting with inner partner; watching the others practicing hic et nunc; video records, refle-

ctions by several participants; interviews etc.). Based on this empirical knowledge, a presumption that acting with inner partner is based on a transformation through a certain constitutive contradiction has been accepted. This paper formulates a set of contradictions and paradoxes fundamental to the process of acting with inner partner, simultaneously aiming to achieve its anthropological generalization.