

PRAŽSKÁ VYSOKÁ ŠKOLA PSYCHOSOCIÁLNÍCH STUDIÍ



Spiritualita v daseinsanalytické praxi

Klára Umanová

Studijní obor: Psychologie

Prezenční forma studia

vedoucí práce: doc. PhDr. Oldřich Čálek, CSc.

Praha 2013

PRAGUE COLLEGE OF PSYCHOSOCIAL STUDIES



Spirituality in the Daseinsanalytic Psychotherapy

Klára Umanová

Field of Study: Psychology

Full-Time Study

Supervisor: doc. PhDr. Oldřich Čálek, CSc.

Prague 2013

Anotace

Tato bakalářská práce pojednává o spiritualitě v perspektivách psychoterapie se zaměřením na daseinsanalytický psychoterapeutický přístup. Autorka mapuje možnosti výkladu spirituality a v obecné rovině uvažuje nad různými přístupy terapeutů ke spiritualitě v psychoterapeutické praxi. Práce se soustředí především na daseinsanalýzu, její teoretická východiska a přístupy v psychoterapii. Autorka vykládá práci v daseinsanalytické praxi v oblasti spirituality na podkladě zveřejněných kazuistik, které ukazují na fenomenologický přístup terapeutů, jenž umožňuje pacientům nalezení vlastní autentické víry.

Cílem výzkumné sondy je deskripce osobních pojetí spirituality daseinsanalyticky orientovaných terapeutů a jejich vlastních přístupů ke spiritualitě v psychoterapii.

Klíčová slova

spiritualita, psychoterapie, daseinsanalýza, božství, autentická víra, fenomenologický přístup

Abstract

This bachelor thesis discusses the perspectives of spirituality in psychotherapy focusing on daseinsanalytic psychotherapeutic approach. The author surveys the possibilities of interpretation of spirituality and generally reflects the approaches of different therapists to spirituality in psychotherapeutic practice. The thesis concentrates primarily on daseinsanalysis, its theoretical foundations and approaches in psychotherapy. The author interprets the work in daseinsanalytic practice with spirituality on the basis of published case reports, that demonstrate the therapists phenomenological approach, which enables patients to find their own authentic faith.

The object of the research is to describe the concept of personal spirituality daseinsanalytic oriented therapists and their own approach to spirituality in psychotherapy.

Key words

spirituality, psychotherapy, daseinsanalysis, divinity, authentic faith, phenomenological approach

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma Spiritualita v daseinsanalytické praxi vypracovala samostatně, a že jsem všechny informační zdroje uvedla v seznamu literatury.

V Praze dne 30.7. 2013

.....

Klára Umanová

Na tomto místě bych ráda poděkovala především doc. PhDr. Oldřichu Čálkovi, CSc. za neobyčejně laskavý a vstřícný přístup, za jeho nepostradatelné rady a pomoc a za všechny čas vložený do mé bakalářské práce. Mé upřímné poděkování patří také všem zúčastněným daseinsanalytikům za jejich účast ve výzkumu a upřímnost a otevřenost v rozhovorech. Za cenné rady týkající se literárních zdrojů z oblasti fenomenologie děkuji mgr. Jiřímu Michálkovi, CSc.

Obsah

Úvod	1
1 Vymezení pojmů	2
2 Spiritualita v psychologické perspektivě	5
2.1 Vymezení spirituality	5
2.2 Spiritualita jako fenomén v životě člověka	11
2.3 Spiritualita a psychoterapie	13
3 Daseinsanalýza	17
3.1 Význam filosofie pro daseinsanalýzu	17
3.2 Daseinsanalýza jako psychoterapie skrze žitý vztah	19
3.3 Cíle, přístupy a pojetí nemoci v daseinsanalytické praxi	23
3.4 Přístup daseinsanalýzy ke spiritualitě v psychoterapii	25
4 Heideggerovo pojetí „božství“	28
Empirická část	
5 Metodologie	34
5.1 Cíl výzkumné sondy a formulace výzkumných otázek	34
5.2 Vzorek respondentů	35
5.3 Metody sběru dat	36
5.4 Průběh rozhovorů	38
5.5 Zpracování dat a metody analýzy	39
5.6 Etické předpoklady	40
6 Analýza rozhovorů	41
6.1 Pojetí spirituality	41
6.2 Spiritualita (pacientů) v psychoterapii	49
6.3 Práce se spiritualitou v psychoterapii	53
6.4 Vnímaná rizika a nepříjemné zkušenosti terapeutů	57
6.5 Hodnota spirituality pro terapeuty	60
7 Diskuse	64
7.1 Povaha výzkumu a jeho omezení	64
7.2 Další možná teoretická hlediska	65
7.3 Návrhy a doporučení pro další výzkum	67

Závěr	68
Seznam použité literatury	69
Přílohy	I
Příloha č. 1	II
Příloha č. 2	III
Příloha č. 3	IV
BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE	V
EVIDENČNÍ LIST KNIHOVNY	VI

Úvod

Spiritualita, ať už jako dimenze člověka, forma jeho vztahování se k duchovním principům nebo zájem o institucionalizovanou víru, je součástí lidského života. Proto je zřejmé, že se spiritualita bude přirozeně objevovat v různých podobách i v psychoterapii. Byť jedním z předpokladů úspěšné psychoterapie je pojmání člověka v jeho celistvosti se zahrnutím všech rovin a kontextů jeho života, přijetí lidské spirituální dimenze ovšem není zdaleka pro všechny terapeutické směry i samotné terapeuty tak samozřejmé. To se ovšem odráží na způsobu práce se spiritualitou pacientů, který může mít pro dotyčné zásadní následky.

V dnešní době, kdy jsou psychologické přístupy v psychoterapii stále aktivní, je tedy otázka pojetí spirituality a způsobu práce s ní v psychoterapii na místě. Psychoterapie má sice kořeny v křesťanské duchovní péči, ovšem přirozené spirituální roviny byl člověk zbaven s nástupem vlády věd a to se projevilo i v některých psychoterapeutických přístupech. Různá pojetí i zacházení se spiritualitou v psychoterapii lze pozorovat nejen u jednotlivých terapeutů, ale také v závislosti na daných terapeutických směrech.

Tato práce se zaměřuje na pojetí spirituality v rámci daseinsanalytické psychoterapie. Cílem je zmapovat jak teoretická východiska daseinsanalýzy týkající se spirituality, tak přístupy samotných praktikujících terapeutů ke spiritualitě v psychoterapii.

Teoretická část práce předkládá výčet možných výkladů spirituality a obecné přístupy k fenoménu spirituality v souvislosti s prací v psychoterapii. Dále se věnuji daseinsanalýze samotné, uvádím příklady daseinsanalytické práce se spiritualitou a mapuji pojetí božství dle fenomenologie M. Heideggera, ze které daseinsanalýza vychází.

Empirická část představuje výzkumnou sondu, jejímž cílem je zmapovat a popsat daseinsanalytickou práci se spiritualitou v terapii na podkladě pojetí spirituality daných daseinsanalytiků.

1 Vymezení pojmů

Fenomén- Podle Heideggera je fenomén to, co nám dává poznat bytí nějakého jsoucna. Nebo-li cosi, co se ukazuje samo o sobě. Fenomény jsou potom „*celkový souhrn toho, co může být přivedeno na světlo*“ (Heidegger, 1996, s. 45).

Fenomenologie- Jedná se o významný filosofický směr 20. století založený Edmundem Husserlem, jehož snahou je dospět „k věcem samým“. Heidegger k fenomenologii dodává, že nejmenuje jako např. teologie předmět svého bádání podle věcného obsahu, ale formálním smyslem bádání je nechat vidět to, co se ukazuje ze sebe samého způsobem, který je této věci vlastní (Heidegger, 1996).

Infantilní přání- Podle Feuda jsou to přání dětsky bezbranného člověka, která jsou založena na přetrvávajících dětských konfliktech. Vyplývají z nejasného vnímání na straně psychického aparátu a tyto iluze představují nejnaléhavější přání lidstva a to přání po bezpečí, spravedlnosti, pochopení života atd. Freud je popisuje jako příčinu vzniku náboženství, které označuje za myšlení, v němž se uskutečňuje iluze (Freud, 2007).

Jsoucno- Jako jsoucno lze označit vše, co je. Jsou to například věci, které lze pozorovat či zkoumat jejich podstatu i vlastnosti. Tyto věci se vyskytují ve světě. Heidegger určuje člověka jako jsoucno, které se pouze nevyskytuje, ale je pro něj charakteristické, že mu ve vlastním bytí záleží na tomto bytí, nebo-li že má ke svému bytí vztah (Heidegger, 1996).

Kvalita života- Podle Světové zdravotnické organizace je to vnímání člověka, pokud jde o jeho postavení v životě v kontextu kultury, ve které žije, a ve vztahu k jeho cílům, očekáváním, životnímu stylu a zájmům (Dragomirecká, 2006). Veenhoven označil čtyři komponenty kvality života, jež ji určují. Jedná se o prostředí, životaschopnost jedince, užitečnost života a vlastní hodnocení života (tamtéž). Jaro Křivohlavý definuje kvalitu života s ohledem na spokojenost daného člověka s dosahováním cílů určujících směřování jeho života (Křivohlavý, 2001).

Neurózy- Patří mezi psychoreaktivní poruchy, při jejichž vzniku rozhodují psychogenní činitelé, jako je konflikt, psychotrauma, frustrace atd. (Hertik, 2007). Viktor E. Gebsattel, průkopník antropologické medicíny a psychoterapie, kterou sám nazýval *daseinsanalytickou*, nazval neurózy jako „krize vývoje osobnosti“, jež jsou dány problémem sebeuskutečnění (Condrau, 1998). Podle C.G. Junga je neuróza stav nesouladu se sebou samým, způsobený protikladem pudových potřeb a požadavků kultury. Označuje ji za „nezdařilý akt přizpůsobení“ (Jung, 1998).

Ontologie- Je nauka o bytí a jsoucnech. Zcela nový pohled na ontologii představil Martin Heidegger, který ji pojal jako hlavní předpoklad filosofického zkoumání a položil tak základy novému tázání po bytí. Pro správné ontologické bádání je prioritní otázka po bytí, která má mít vždy přednost (Heidegger, 1996). Heidegger dodává: *„Veškerá ontologie zůstává od základu slepá a odvrácená od svého nejvlastnějšího záměru, jestliže předem dostatečně neujasnila smysl bytí a nepojala toto ujasnění jako svůj fundamentální úkol.“* (Heidegger, 1996, s. 27).

Pastorační péče- J. Křivohlavý uvádí, že pojem pastorační péče je spirituální či duchovní povahy a patří do religionistiky, ovšem s psychologií se navzájem obohacují a doplňují. Pastorační autor definuje jako *„sociální aktivitu, která pomáhá lidem se orientovat*

v duchovní oblasti a duchovně zrát a zdravě žít“ (Křivohlavý, 2002, s. 38).

Psychoterapie- Prochaska a Norcross definují psychoterapii jako „odbornou a záměrnou aplikaci klinických metod a interpersonálních postojů vycházejících z uznávaných psychologických principů se záměrem pomoci lidem změnit jejich chování, myšlení, emoce a nebo osobní charakteristiky směrem, který obě strany považují za žádoucí“ (Prochaska a Norcross, 1999, s. 16). Dle Vymětala je psychoterapie „především léčbou, ale i profylaxí a rehabilitací poruch zdraví, která se uskutečňuje výhradně psychologickými prostředky, tedy prostředky komunikační a vztahové povahy“ (Vymětal aj, 2004, s. 20). Svěrázně definoval psychoterapii Jaroslav Skála, jako „přátelské utkání, při kterém má bodovat terapeut, ale vyhrát pacient“ (Vymětal aj, 2010, s. 13).

Transcendence- Dle profesorky Hogenové transcendence umožňuje se dostat za horizont k obsahům, které nejsou viditelné, na první pohled zjevné (Hogenová, 2011), nejsou *clare et distincte* (jasné a ohraničené), jsou skryté. Heidegger transcendenci popisuje pomocí transcendentna, jež je nadmyslové jsoucno a zároveň nejvyšší jsoucno a první příčina, ze které člověk není vydělen jako pouze „světská bytost“ (Heidegger, 2000). V pojetí dnešní psychologie náboženství je transcendence nejčastěji překládána jako „přesah“ a to ve smyslu každodenní zkušenosti člověka, jež je přesáhnutá, převyšena (Říčan, 2007).

Vrcholná zkušenost- Podle Maslowa „peak experience“, jež je charakteristická svou intenzitou, přesahem každodennosti, prožíváním světa jako jednoty, změnou vědomí místa a času a zkušeností vyšší hodnoty zprostředkované něčím, co je mimo člověka samotného, co jej přesahuje. Tento zážitek je krátký, ale má pro jedince velký význam. Dotyčný se po takové zkušenosti cítí více odpovědným za svůj život, aktivním, sebeurčenějším, je více spontánnější, svobodnější a upřímnější (Maslow, 1968).

2 Spiritualita v psychologické perspektivě

2.1 Vymezení spirituality

Slovo spiritualita původně pochází z křesťanské teologie. Podle ortodoxní křesťanské nauky vyjadřuje vztah s Bohem, který se uskutečňuje prostřednictvím působení božského Ducha v lidské duši (Říčan, 2007). Duch, nebo-li latinsky „spiritus“ původně znamenal dech, vánek, nebo boží dech. Je totožný s hebrejským slovem „ruach“, ze kterého je dále odvozena „spiritualita“ a „duchovno“. Tomuto duchu je vlastní pohyb a také jasný směr vanutí, jenž je určován duchovním směřováním člověka (Křivohlavý, 2002).

Duch nejen dává život, ale i jej oživuje. Spiritualita je proto tím, co oživuje život věřících, motivuje je, pohání a podněcuje k životu ve víře (Smékal, 2002). Smékal uvádí popis křesťanské spirituality u Alistera McGratha jako *„hledání plné a autentické křesťanské existence soustředující základní myšlenky křesťanství a celou zkušenost života na základě a v rámci křesťanské víry“* (cit. dle Smékala, 2002, s. 21).

Označení „duchovní“ bývá v literatuře již často uváděno jako synonymum ke „spirituálnímu“. Oba pojmy byly odvozeny za stejných okolností v tomtéž významu, kterého nabývají dodnes. Spiritualita byla ale oproti duchovnu zařazena do databáze psychologických termínů Americkou psychologickou asociací roku 1988, a tak s ní již psychologové zacházejí jako s oficiálním termínem (Stříženeč, 2001). Tohoto označení se ale „duchovnosti“ nedostalo, a tak bývá uváděna mnohdy ve stínu formálně přijaté spirituality.

V literatuře se můžeme setkat s výrazy jako je „duchovní život“, „duchovní rovina“, „duchovní smýšlení“, „duchovní dimenze“, ke kterým se vztahuje spiritualita jako náplň či zkušenost duchovnosti (Smékal, 2002). Definici samotné duchovnosti z hlediska filosofie předložila roku 1997 Plašienková, která ji spatřuje v postoji člověka laděném existenciálně, ve všech transcendentních zkušenostech, jež mohou mít povahu náboženskou i nenáboženskou (cit. dle Střížence, 2001, s. 119). Smékal dává za pravdu Bonhoefferovi, který vymezil duchovní život jako bytí pro druhé, ve kterém jedinec jedná s vědomím vlastní zodpovědnosti vůči světu (cit. dle Smékala, 2002, s. 24).

Uskutečňuje se dnes spiritualita či duchovnost člověka pouze v kontextu náboženské ideologie, jako tomu bylo dříve? V průběhu let se významy, kterých spiritualita postupně nabývala, podstatně měnily. V současné době máme k dispozici množství výkladů spirituality, které již nezahrnují křesťanskou teologii. Například Midgley nechápe spiritualitu jako to, co se vztahuje k posvátným věcem, k církvím ani k náboženstvím. Spatřuje ji ale v láskyplném postoji k sobě i k druhým, v němž je nadřazené konání ve prospěch konečného dobra nad osobním uspokojením (cit. dle Smékala, 2002). A tak se postupně stalo nenáboženské „vztahování se“ k něčemu, co člověka přesahuje a zakoušení zážitků překračujících každodennost, samostatnou formou lidské spirituality.

Jelikož se fenomén spirituality, promlouvající různými formami skrze lidské jednání, myšlení, touhy i potřeby, nepopíratelně vynořoval ve společnosti, upoutal tak pozornost psychologie. Odborníky z řad psychologů nebyl primárně kritizován, ale společně s náboženstvím se stala spiritualita předmětem zkoumání. Byť již proběhlo nesčetně psychologických výzkumů týkajících se spirituality, stále nedošlo k uznání obecně platného výkladu tohoto pojmu.

Kvůli snaze zkoumat vztah náboženských projevů a psychologických pochodů a procesů vznikla ve druhé polovině 19.

století moderní psychologie, která se soustředila na „vyšší projevy a vlastnosti lidského ducha a duše“, psychologie náboženství (Holm, 1998, s. 9).

Psychologové spiritualitu definují různě, se záměrem vyhnout se teologické terminologii často užívají výrazy jako: „transcendentální“, „smysluplný“, „Nejvyšší pravda“ apod. (Piedmont, 1999). Spiritualita bývá mnohdy pro svůj původ vykládána v kontrastu s pojmem náboženství, což se jeví jako užitečné, neboť vztah spirituality a náboženství je podle Říčana jednou ze dvou hlavních otázek na cestě k úspěšnému vymezení a pochopení spirituality, ale není to jediná možnost způsobu výkladu (Říčan, 2007).

Náhled současně na náboženství a na spiritualitu poskytují psychologové Pargament a Zinnbauer. Pro Pargamenta je „náboženství širší pojem, jež zahrnuje spiritualitu“, kterou definuje jako hledání posvátného (cit. dle Piedmonta, 1999, s. 989). A právě posvátné je podle něho to, co uprostřed běžných věcí považujeme za neobvyklé. Pro tuto neobvyklost je charakteristické spojení s hlubokým uvědoměním si omezení, které přináší naše lidství, pro něhož jsou dány jisté hranice, také uznání toho, co je za těmito hranicemi a respektu i úctě k tomu, co tyto hranice překračuje (Pargament, 1999). Oproti tomu Zinnbauer tvrdí, že spiritualita je širší pojem, který zahrnuje náboženství. A náboženství je jedním z možných projevů spirituality (Říčan, 2007). Pro Zinnbauera spiritualita představuje hledání posvátna a religiozita je takovým hledáním posvátna, jež je rozvíjeno v tradičních duchovních souvislostech (Popp- Baier, 2009). Zinnbauer též popisuje nenáboženskou spiritualitu, která zahrnuje spirituální prožitky nezávislé na jakékoliv ideologii, nauce či instituci. Člověk může zažít vrcholnou zkušenost např. v přírodě, v partnerském vztahu či při jiné existenciální události (tamtéž).

Piedmont souhlasí se Zinnbauerem, ovšem spiritualitu označuje jako spirituální transcendenci a jmenuje některé její

komponenty: smysl pro sounáležitost, víru, že jedinec je součástí většího lidského systému, a že jeho přispění je nezbytné při utváření trvalé harmonie, víra v přirozenou propojenost života (splnění modliteb) a cítění radosti a spokojenosti, která je výsledkem osobního setkávání s transcendentní realitou (Piedmont, 1999).

Canda a Furman ve své studii roku 1999 nakombinovali náboženský i nenáboženský přístup a spiritualitu vymezili jako *„esenciální kvalitu člověka, který je pojímán jako bytost neredukovatelná, posvátná, jako sílu, která motivuje individuum k hledání morálního rámce, v němž může ukotvit své jednání, také jako zdroj zkušeností s transpersonální rovinou, v rámci které vědomí překračuje obvyklé hranice ega, jako vývojový proces, účast na skupinách, které poskytují spirituální podporu, a které nemusí mít nutně náboženský charakter a nakonec účast na jedinečném systému víry a chování (meditace, modlitby)“* (cit. dle Kubicová, 2010, s. 122).

Belzen zase uvádí, že náboženství má pro lidi daleko negativnější konotaci, než sama spiritualita. Autor označuje náboženství za makro-kulturní jev, který je zcela odlišný od spirituality. Právě spiritualita je pro něj definována primárně transcendentně (Belzen, 2008).

Podle Říčana lze spiritualitu vysvětlit jako živé náboženství, jež je dotyčným žito, a ve kterém jsou v pozadí náboženské konfese, rituály a instituce, přičemž jsou v centru pozornosti zážitky spirituální kvality a s nimi spojené i dané prožívání a jednání (Říčan, 2007).

Helmut Reich spatřuje spiritualitu v procesu, kdy jedinci *„považují něco za transcendentní či dosahují velkých hodnot“* (Reich, 2000, s. 126). Současně však tvrdí, že kdyby měl spiritualitu vystihnout jedním slovem, byl by to „vztah“. Pro někoho to může být vztah s Bohem, pro někoho transcendence mezi rodinnými příslušníky a pro jiného transcendence principu rovnosti všech lidí. Podle Reicha mohou být spirituální i ateisté a to prostřednictvím tzv. přirozené spirituality (tamtéž).

K vystihnutí spirituality jako fenoménu projevujícího se orientací na vyšší hodnoty a transcendenci se přiklonil i Emmons, který uvádí jako charakteristický rys spirituality „*hledání smyslu, jednoty, propojenosti, transcendence a nejvyššího lidského potenciálu*“ (cit. dle Říčana, 2007, s. 44).

Jak uvádí Říčan, během minulého století došlo k psychologizaci religionistiky. Za významného příspěvní děl Williama Jamese, Carla Gustava Junga a fenomenologů náboženství se již nevěnovala pozornost pouze naukám, rituálům a institucím, ale především spontánnímu náboženskému jednání a prožívání (Říčan, 2007). Z hlediska psychologie je možno spirituální zážitky a prožitky zkoumat (Holm, 1998), ovšem tato skutečnost způsobuje, že je mnohdy pojetí spirituality redukováno na zážitky, které vystupují do popředí a za kterými se ztrácí samotný duchovní život jako způsob žití či přístup k životu.

Pro Smékala spiritualita představuje „*pěstování citlivosti k duchovním hodnotám, jež se týká hledání naplněného a autentického duchovního života a zahrnuje celou zkušenost života, kterou zakládá poznání toho, co znamená žít duchovním životem*“ (Smékal, 2002, s. 20).

Podle Střížence spiritualita zahrnuje klid, pokoj, mír, soucítění, skromnost a nesobeckou lásku. Dále autor upozorňuje, že vzhledem k popularizaci pojmu vzniká paralelně tzv. pseudospiritualita, která je charakterizována výraznými exhibicionistickými projevy a prohlašování své osoby za spirituální, přičemž záměr dotyčného jedince není seriózní spirituální snaha, ale snaha upoutat pozornost či být moderní (Stříženec, 2001).

Současně je třeba spiritualitu, jako prožívanou transcendenci, zakoušení vyšších hodnot či esenciální kvalitu lidství, odlišit od magie, přičemž magie je vědomé působení skrze systematické zaklínání jiných světů (Stříženec, 2001).

Říčan uvádí, jeden z prvních dotazníků spirituality, jenž nezávisí na vyznání určitého náboženského směru, ale je určený k měření komponent spirituality. Za komponenty spirituality považuje autor Elkins „*transcendentní dimenzi¹, osobní jistotu smyslu života, životní poslání či pocit odpovědnosti vůči životu, zakoušenou posvátnost i běžných prožitků, nezávislost na materiálních hodnotách, altruismus, idealismus ve smyslu vizionářské oddanosti myšlence zlepšení světa, vědomí tragičnosti lidské existence² a zřetelný vliv zmíněných prožitků, postojů a přesvědčení...*“ (cit. dle Říčana, 2007, s. 56).

Spiritualita může být prožitkovým jádrem náboženství, ale zároveň může být plně prožívána mimo náboženské instituce. Mohli bychom člověka označit za „nespirituálního“, když by nevyhovoval vědecké představě o spiritualitě, ale sám by se jako spirituální cítil (třeba kvůli vyznávání hodnot, které sám hodnotí jako spirituální)? Jedná se o fenomén abstraktní, který nabývá podoby dle subjektivního vnímání a prožívání každého jedince a s tímto vědomím je nutno k němu přistupovat. S největší pravděpodobností bude mít u každého jinou podobu, intenzitu či kvalitu. Pro někoho může být spiritualita pocit sebepřesahu, posvátnosti, prožívání smysluplnosti vlastního života, úcty k životu, nebo víra v náboženské učení, pro druhého to může být způsob vnímání světa, svého života i lidí kolem a někdo ve spiritualitě spatřuje ezoterické či magické praktiky.

Vzhledem k rozsahu pojmu spiritualita obsahuje širokou škálu aspektů, jež lze označit za spirituální, a přeci se tyto charakteristiky mohou zásadně lišit. Lze ji vykládat velice odlišnými definicemi a přeci může být tím vším zároveň. Spiritualita může být např. v nějaké formě škodlivá a nebezpečná, ale v jiné zase může být hlavním pomocníkem při úzdavě jak psychické, tak fyzické (Křivohlavý, 2003). Proto je zde generalizace a obecná definice pojmu tolik složitá, ne-li nemožná.

¹ Vyznačuje se vírou, že tato dimenze existuje, která je založena na osobní zkušenosti, nejlépe prožitku „peak experience“, jenž popsal A. Maslow.

² Toto vědomí dává životu existenciální vážnost a zároveň podporuje životní radost.

2.2 Spiritualita jako fenomén v životě člověka

Spiritualita či duchovnost může nabývat různých forem od zmíněného žití náboženské spirituality, přes přirozenou spiritualitu, nebo praktikování duchovních technik za účelem dosažení výsledku, jenž může mít podobu úlevy či extáze. Existují spirituální společenství, jež jsou založena např. na praktikování duchovních cvičení (meditace, jóga apod.) či čtení duchovních textů, vznikla i společenství extrémní (např. sekty). Vlastní spiritualita se u každého může projevat jinak např. zájmem o New Age, mystiku, okultismus, spirituální zážitky či pocíťovaným vztahem k transcendenci a někdy jen rozhodnutím konat dobro (Stříženeč, 2001).

Máme širokou škálu projevů spirituality člověka, ale jaká je příčina tzv. „spirituálního či náboženského chování“ (Holm, 1998)? Nepochybně tomu předchází lidská touha či potřeba spirituality (srv. Stříženeč, 2001). Problematika původu spirituálních potřeb je složitá a autoři se ve svých názorech často liší.

Freud ve svém hlavním spisu o náboženství „Budoucnost jedné iluze“ vysvětluje touhu po náboženství, jako snahu ubohého a bezbranného člověka ovlivnit svůj osud spojením se se silami, jež jej určují. A náboženství tak vnímá jako výsledek „infantilního přání“ založeného na přetrvávajících rodičovských konfliktech (Freud, 2007). Dolye zase spatřuje potřebu spirituality v naději, že člověku poskytne vysvětlení významu jeho existence (cit. dle Popp- Baiera, 2009). Jung vnímá člověka jako bytost přirozeně náboženskou a dle něj vede odchýlení se od této základní povahy k neuróze (Jung, 1994). P.M. Socha popisuje duchovnost jako projev typické psychické činnosti, jež je výsadou pouze člověka. Spiritualitu autor chápe, jako způsob vyrovnávání se s vlastní konečností (cit. dle Střížence, 2001). E. Fromm ve své knize Psychoanalýza a náboženství zmiňuje lidskou potřebu oddanosti, uctívání a orientace k něčemu (Fromm, 1997). A.

Maslow staví na vrchol své hierarchie potřeb touhu po transcendenci, kterou autor nazývá též jako „spirituální potřeby“, jež jsou člověku přirozené (Maslow, 1968).

Spirituální přirozenost nebo duchovní dimenze člověka je velmi diskutované téma, o kterém se vede řada vědeckých polemik a existuje mnoho výkladů. Jelikož tato problematika přesahuje rámec práce, tak se dále nebudu věnovat objasnění „odkud“ pochází spirituálnost člověka a zda je daná či naučená. Pro účely práce je důležité, že spiritualita, ať už jako integrující komponenta osobnosti (Říčan, 2002), specifické hodnoty týkající se vztahu k sobě a druhým (Stříženeč, 2002) či duchovní život jako praxe náboženské tradice (Smékal, 2002), je existující fenomén v životě člověka.

Jaro Křivohlavý upozorňuje na to, že spiritualita není výjimečná v životech lidí, naopak se vyskytuje běžně, a tvrdí, že komplexní pojetí člověka se neobejde bez zahrnutí duchovní či spirituální dimenze (Křivohlavý, 2002). V. E. Frankl dokonce hovoří o autonomii duchovní existence, jež nemusí být z hlediska jedince uvědomovaná, ale přeci je přítomná (Frankl, 2006). M. Heidegger zmiňuje kvalitu „božského“, jež se spolu se „smrtelným“ podílí na utváření světa. Božské je pak dle autora nezbytné pro realizaci obratu k životu v pravdě, ve kterém se člověk stává sebou samým a vzdává se mocenských nároků vůči druhým i přírodě (Heidegger, 1993). Smékal uvádí, že duchovní princip je pro člověka velmi důležitý, neboť dává člověku smysl a řád, ale přesto je lidmi často opomíjený. Místo péče o duchovní kulturu lidé rozvíjí přednostně svou fyzickou zdatnost a psychosociální dovednosti (Smékal, 2002).

Spirituální či duchovní rozměr člověka a s ním související potřeby, přání, jednání apod. nemusejí být vždy v souladu s tzv. „zdravou spiritualitou“, tu můžeme považovat za takovou, která *„zvyšuje obecně kvalitu života člověka, směřuje ke zvýšení důstojnosti, je prosociální a vede k vyrovnanosti svobody a odpovědnosti v lidském jednání“* (Křivohlavý, 2002, s. 37). Vedle této zdravé spirituality existuje také její pravý opak a to nezdravá spiritualita. Křivohlavý a

další autoři upozorňují, že představa, kdy vše spirituální je považováno jen za pozitivní, je stejně mylná, jako tvrzení, že vše spirituální je pouze negativní a nebezpečné (Křivohlavý, 2002).

Vedle zdravé a nezdravé spirituality se může objevovat také spirituální chování či myšlení, jehož povaha a ráz je ovlivněna patologií dotyčného (Říčan, 2007). V tomto případě může patologie způsobit neadekvátní zpracování duchovního tématu, které se projevuje např. pocity u manických pacientů, že dotyčný je Bohem vyvolený pro zvláštní poslání, či při schizofrenním onemocnění nevyvratitelnou vírou jedince, že musí provést nějaký nesmyslný čin, aby splnil příkaz Boha či ďábla (tamtéž). Spiritualita se tedy může objevovat v různých kontextech, které se od sebe zásadně liší, byť jde stále o stejné téma.

2.3 Spiritualita a psychoterapie

Spiritualita v psychoterapii může být přítomna různými způsoby, buď je vnesena pacientem přímo či nepřímo, nebo je obsažena v samotném psychoterapeutickém směru. Ten ji zahrnuje do svých teoretických východisek a tím pádem i do práce s pacientem. V neposlední řadě je žitou zkušeností v psychoterapeutickém vztahu a situacích v terapii.

Psychoterapie jakožto léčba psychologickými prostředky, se uskutečňuje skrze vztah psychoterapeuta a pacienta (Vymětal, 2004), a jelikož se terapeut na tomto vztahu aktivně podílí, má jeho přístup zákonitě k řešení problematice na pacienta nepopíratelný vliv. Spiritualita v současné době není doménou pouze psychoterapeutických směrů, jež se primárně na spiritualitu zaměřují (např. transpersonální, existenciální či analytický směr C.G. Junga), ale spolu s pacientovými spirituálními potřebami, obavami, zážitky,

přístupy, konflikty či reakcemi na danou situaci mohou být vnášeny do jakékoliv terapie. Ovšem přístupy jednotlivých psychoterapeutů k odhalené spiritualitě v terapii se mohou výrazně lišit.

Při práci se spiritualitou, se stejně jako s jinými tématy v psychoterapii v rámci chování terapeuta osvědčují principy, které jsou obecně označovány jako nesespecifické účinné faktory psychoterapie (Vymětal, 2010). Zde pozitivně přispívá osobnost terapeuta, která by majoritně měla vykazovat vlastnosti a chování vůči pacientovi, které odpovídá rogersovskému vymezení psychoterapie, jež obnáší ze strany terapeuta plnou akceptaci, empatii a autenticitu.

V. Schermer ve své knize zabývající se tématem spirituality a psychoterapie píše, že závazek terapeuta nutně zahrnuje zajištění svobody mysli a ducha pacienta v průběhu terapie (Schermer, 2007). „Zajištění svobody mysli“ v tomto kontextu autor vykládá jako ponechání pacientovi jeho jedinečného spirituálního pojetí sebe sama a vyvarování se násilných interpretací, jež znehodnocují pacientovu „pravdu“. Nutno dodat, že zde je „pravdou“ myšlena pacientova prožívaná realita, která nemá negativní důsledky v jeho životě a není patologická.

U psychoterapie i psychologie spatřuje P. Říčan riziko tam, kde pomáhající odborník vysvětluje jevy, které náboženský či spirituální člověk vidí jako „dary Boží milosti“ nebo jevy nadpřirozené, jako nevědomé motivy, či nabízí výklad skrze teorie přirozených mechanismů (Říčan, 2002). D. G. Benner zase kritizuje přístup psychologů i psychoterapeutů zvaný „spirituální redukcionismus“, který prožívanou spiritualitu zužuje na pocíťovanou morálku (Stříženeč, 2001). Sawicki též poukazuje na možné potíže a rizika přístupu biologicko-symptomatické medicíny, vycházející z příliš omezeného a jednostranného pohledu na člověka (Sawicki a Holkovič, 2006). Takové přístupy v rámci psychoterapie jsou svým principem minimálně neúčinné až škodlivé, neboť pro pacienta může mít tato rovina zásadní vliv na jeho uzdravování (Stříženeč, 2001). Dokonce takovým počínáním, kdy terapeut tvoří vlastní teorie týkající

se spirituality pacienta (i jiných témat) na základě svých názorů, přesvědčení či předsudků a ovlivňuje podle nich pacienta, se dopouští porušení hlavních zásad etického jednání psychoterapeuta (Vymětal, 2010).

Schermer poukazuje nejen na nutnost řešení spirituálních témat pacientů, ale také na přístup terapeuta, který označuje za „duchovní“ a jenž je uskutečňován nezávisle na obsahu probírané problematiky (Schermer, 2007). Pokud nezahrnujeme psychoterapeutické směry, v nichž jsou běžně užívány spirituální techniky, jako meditace, modlitba, holotropní dýchání, práce se spontánními vzpomínkami dospělých na „minulé životy“ apod. (Grof, 2007; Worthington aj, 2011), tak co potom znamená „duchovní přístup“ terapeuta? Podle Schermera to je terapeutovo cílené zvyšování vědomí pacienta týkající se vlastní osoby, svého chování i prožitků a záměrné poskytování podnětů, jejichž úkolem je podpořit pacienta na cestě osobního růstu (Schermer, 2007).

Dříve bylo užíváno slova „duchovní“ jako výrazu pro vše nemateriální, nehmotné a základním symbolem nehmotné substance byla duše, dalo by se proto vysoudit, že duchovní přístup spatřuje člověka jako bytost mající duši, bytost oduševnělou. Podle Empereura je různým podobám spirituality, jež se vyjevují ve všech možných souvislostech, společné jedno a to práce s vnitřním životem (Říčan, 2002). Duchovní přístup v psychoterapii pak může představovat právě práci s vnitřním životem člověka, jenž je přijímán jako oduševnělý, tedy není redukováný pouze na soustavu biologických a psychologických principů.

Worthington, Hook, Davis a McDaniel by považovali terapeuty, kteří jsou ve svém přístupu altruističtí, mají rádi lidi a zájem o ně, cítí sounáležitost a pocity blízkosti k druhým, za spirituální. Neboť takové vlastnosti přiřazují k projevům humanistické spirituality (Worthington aj, 2011). Zmíněné charakteristiky lze ovšem vyhledat i v literatuře týkající se psychoterapie, jako žádoucí

vlastnosti psychoterapeuta, aniž by byly označeny za duchovní či spirituální (Vymětal, 2010; Šiffelová, 2010).

Nejen přístup terapeutů, ale i psychoterapie jako taková má k označení za spirituální velmi blízko, neboť kořeny psychoterapie sahají až ke zpovědi. Za předchůdce psychoterapeutů lze považovat kněží, kteří se skrze rozhovor snažili pomoci člověku v celé jeho šíři, poskytnout podporu, podněty a podmínky pro uzdravení, pochopení či osobní růst, zrovna tak, jak se o to snaží dnešní psychoterapeuti (Říčan, 2007). Psychoterapie se sice od pastorační péče v mnohém inspirovala, dnes je však přidružena spíše k psychologii. Stále i po výrazném vývoji psychoterapie, kdy jsou základem různá teoretická východiska pramenící z psychologie, zůstávají některé paralely mezi těmito příbuznými obory. Podle Schermera má psychoterapie a náboženství „*velmi blízké kořeny v dějinách a potřebách člověka*“ (Schermer, 2007, s.198). Autor uvádí nápadnou podobnost mezi liturgickými a terapeutickými texty, spirituálními praktikami a situacemi v psychoterapii a shodné prvky, kdy kromě vztahu a motivace se v obou případech objevuje modlitba, duchovní hodnota jednoduchosti, víra v proces a rituály (tamtéž).

Říčan spatřuje jako společné oběma oborům poskytování řádu a disciplíny, práce s psychickým materiálem, navozování prožitků vysoké intenzity, katarze, rituály a symbolická jednání či přenos (Říčan, 2007).

Z uvedených úhlů pohledů vyplývají různé možnosti pojetí spirituality v psychoterapii. Za prvé se jedná o práci se spiritualitou ve smyslu věnování se konkrétnímu „duchovnímu“ tématu, ať už jako přímé nahlížení na zkušenost, prožitek apod., nebo interpretace vyřčeného „spirituální“ jako symbolu a vodítka k jinému tématu. A za druhé je možný přístup, jenž nevnímá spiritualitu jako pouhé téma, ale jako dimenzi člověka samotného. Tím pádem jakákoliv práce člověka na sobě samém, či jakékoliv setkání je přirozeně spirituální, a tak zákonitě proces léčby v psychoterapii nese sám o sobě duchovní kvalitu.

3 Daseinsanalýza

3.1 Význam filosofie pro daseinsanalýzu

Daseinsanalýza představuje kvalitativně zcela odlišný a nový přístup v psychoterapii, jenž je více než dalším derivátem vládnoucích směrů a škol. Daseinsanalýza je pokusem o reformu teoretických i praktických možností psychoterapie. Někdy bývá mylně zaměňována za „odrůdu psychoanalýzy“, její představitelé ovšem toto označení důsledně vyvracejí. Zakladatelé daseinsanalýzy vycházeli z fenomenologie M. Heideggera, který se na základě spolupráce s M. Bossem aktivně podílel na vzniku nového daseinsanalytického přístupu v psychoterapii. Vedoucími osobnostmi tohoto směru jsou zmíněný Medard Boss, psychiatr, psychoterapeut a profesor lékařské fakulty v Curychu, který prošel psychoanalytickým výcvikem u S. Freuda a psychiatr Ludwig Binswanger, jenž pod vlivem četby filosofie M. Heideggera poprvé založil psychologii na fenomenologii.

Novost a jedinečnost tohoto způsobu myšlení spočívá v důrazu na filosofické interpretace hlavních východisek psychoterapie, díky nimž je člověk pojímán se všemi možnostmi, jež jsou vlastní lidskému způsobu bytí a jeho projevům (Čálek, 1997). Daseinsanalýza tedy na podkladě filosofického zázemí usiluje o neredukcionistické a nezúžené pojetí člověka v celé plnosti a rozlehlosti jeho života, neboli o porozumění dotyčnému v kontextu jeho jedinečného života, v němž je klíčový hermeneutický přístup terapeuta.

Filosofie je pro daseinsanalýzu zásadní, neboť jí lze vysvětlit nejen člověka jako takového, ale též přístup psychoterapeuta, cíle terapie i samotnou psychoterapeutickou situaci. Teprve pochopením fenomenologie, či osvojením si takového filosofického myšlení, lze

důkladně porozumět i daseinsanalýze a jejím východiskům, kvůli nimž může ovšem být vnímána jako hůře srozumitelná než všechny psychoterapeutické směry. Podle Kratochvíla je „*daseinsanalýza směr, který odpovídá spekulativnímu způsobu myšlení klasické německé filosofie. Základní práce jsou psány těžkým květnatým stylem v rozvinutých souvětích s vymyšlením nových kombinovaných pojmů... Představují odklon od exaktnosti a kontrolovaného experimentování k intuitivnímu chápání*“ (Kratochvíl, 2002, s. 91). Doc. Oldřich Čálek, hlavní představitel daseinsanalýzy v České republice, upozorňuje na to, že byť daseinsanalýza vychází z fenomenologie, tak „*není v žádném případě aplikovanou filosofií, ale filosofie jí pouze pomáhá lépe nahlédnout předpoklady a možnosti léčby*“ (Růžička, 2011, s. 189).

V teoretickém zázemí daseinsanalytického myšlení je stěžejní pojetí člověka. Zde daseinsanalytici vycházejí z filosofického výkladu M. Heideggera, který člověka určuje jako „Da-*Sein*“ (překládáno „pobyt“), který započal „vržeností“ do tohoto bytí bez možnosti volby. Znamená to, že člověk, jakožto „pobyt“, jenž se uskutečňuje právě teď na tomto místě, je jako jediné *jsoucno* schopn nějakým způsobem rozumět svému bytí a v tomto bytí být v různé míře svobodný (Heidegger, 1996). Zahrnuje též základní dimenzi otevřenosti vůči tomu, co člověka potkává, a tak jej nelze chápat, jako pouhé vyskytování se v daném prostoru (Čálek, 1997). Pro popis Da-*Sein* slouží tzv. „*existenciály*“, které jsou základními rysy lidské existence a týkají se zásadních témat bytí. M. Boss popisuje existenciály jako bytostné rysy, jež všechny patří k jediné jednotě, ve které se sjednocují a to v otevřenosti a svobodě lidské bytosti (Boss, 1985a).

Velmi zjednodušeně lze charakteristiku lidského pobytu shrnout do základních tvrzení, jež vykládají člověka jako jedince rozumějícího tomu, s čím se ve světě setkává. Rozumění mu zároveň dává možnosti, mezi kterými volí a ve svých volbách je svobodný, ale také zodpovědný. Mezi základní existenciály patří dále starost, neboť

pobyt je určován způsobem, jak mu jde o jeho bytí. Zásadní možností a ideálním způsobem žití je bytí autentické, jemuž je vlastní být sám sebou, bytí v pravdě a v souladu se sebou vyvstávat ve světě a realizovat své možnosti (Heidegger, 2000). Nedílnou součástí bytí-ve-světě je „spolubytí“ (vztahovost), což znamená, že člověk od počátku a stále existuje ve vztahu s druhými lidmi. Skrze vztahy, které jsou založeny zejména na přátelství a lásce, může člověk plně rozvinout svou existenci. Ve vztazích se tvoří osobní historie daného jedince, která je vždy jedinečná, neopakovatelná a má smysl (Čálek, 1997). Člověk byl vržen do světa a nemohl si vybrat okolnosti svého zrození. Stejně tak i smrtelnost, která je daná a již si je člověk vědom, a zároveň se s ní vyrovnává. Podle Heideggera smrt vždy patří bytostně každému člověku, a proto se „v bytí ke smrti pobyt vztahuje pouze sám k sobě jako ke svému význačnému moci být“ (Heidegger, 1996, s. 282). Lidský čas není chápán jako číselně vyjádřený pohyb, tedy fyzikálně měřitelný (jako u Aristotela), ale čas je tvořen propletením minulosti, přítomnosti a budoucnosti, a vždy se vztahuje k něčemu (Hogenová, 2011).

Lze říci, že fenomenologie poskytla daseinsanalýze bohatý teoretický základ, v důsledku jehož přijetí dochází nejen k odlišnému nazírání na člověka, ale také k porozumění jeho existenci. I přes značné filosofické zázemí je ovšem nutné znovu připomenout kvalitativní rozdíl mezi psychoterapií inspirovanou filosofií a filosofií samotnou.

3.2 Daseinsanalýza jako psychoterapie skrze žitý vztah

Základem přístupu k pacientovi jsou výše zmíněné charakteristiky „pobytu“, tedy člověka samotného. V psychoterapii mohou mít existenciální též úlohu vodítek, doc. Čálek v této souvislosti uvádí, že při procesu vnímání a snahy porozumět

konkrétnímu pacientovi nejsou existenciály tematizovány, ale zůstávají v pozadí (Čálek, 2004). Klíčový je předpoklad, že byt' jsou existenciály základními rysy každého „pobytu“, tedy každému člověku vlastní, není možné přistupovat k pacientovi se samozřejmostí jako k pouhému „výčtu existenciálů“, jež dává pocítit iluzi poznaného a předvídatelného. Jinými slovy, pro daseinsanalýzu je důležitý konkrétní člověk, ve svém jedinečném životním kontextu (Růžička a Čálek, 1998). Daseinsanalýza se vyhýbá abstraktnímu zobecňování, zařazování pacientů do diagnostických přihrádek, a klade důraz na jedinečnost a neopakovatelnost každého Da-Sein.

Daseinsanalytičtí terapeuti zauímají ke každému pacientovi individuální přístup a snaží se jej pochopit především skrze pacientovu žitou zkušenost, nikoliv skrze pozorování chování (Condrau, 1998). Za účelem porozumění se terapeut ani tak nesnaží proniknout do pacientovy psychiky, ale důležitý je způsob existence daného pacienta, tedy bytí-ve-světě (Čálek, 2004). Pozornost terapeut soustředí především na to, jak se dotyčný vztahuje k sobě, k ostatním, ke světu a co se mu v něm vyjevuje. Jinými slovy si všímá stavu pacientových možností v různých oblastech života. K těmto projevům člověka, patří i pacientovo prožívání. Vše, co terapeut na pacientovi vnímá, ponechává tak, jak to jest. Nesnaží se přijímané přetvářet a vytvářet jiné významy. Zároveň si je vědom, že surová a objektivní zkušenost neexistuje, vždy patří danému člověku v konkrétní situaci, na daném místě a v určitém čase.

Daseinsanalytická psychoterapie je pojímána spíše jako specifické „setkání“ dvou a více lidí, které se uskutečňuje ve vzájemném vztahu, prostřednictvím něhož dochází k léčbě a v němž je rozhodující vnitřní zkušenost (Hlavinka, 2008). Tento vztah je pro pacienta (samozřejmě i pro terapeuta, ovšem v jiných ohledech) přínosný na více rovinách. Především, vezmeme-li v úvahu důležitost vztahových možností člověka, dává pacientovi příležitost zakusit způsob autentického, svobodného spolubytí, které je založeno na péči, otevřenosti, starosti a ponechání zodpovědnosti (Condrau, 1998).

Takový druh vztahu je možný pouze pod podmínkou vzájemné „vyladěnosti“ analytika a pacienta. Pacient má tak příležitost poznat zdravý způsob spolubytí, a dále pak využít poznané možnosti a vytvářet kvalitativně podobné vztahy s ostatními lidmi. Jeho způsob „vztahovosti“ se má šanci dále rozvíjet v terapeutickém vztahu ke stále dokonalejší formě.

Podle významného daseinsanalytika G. Condraua je pro terapeutický vztah rozhodující přístup psychoterapeuta, jenž má mít formu tzv. „předbíhající péče“ (Condrau, 1998). Péče je „předbíhající“, neboť terapeut je vůči pacientovi v předstihu v tom smyslu, že disponuje vlastní možností být, tedy autenticky realizuje možnosti svého Da-sein. Jedná se o princip, kdy terapeut nepoučuje ani nevede pacienta, ale pacient s ním dané možnosti bytí zažívá. Kromě „předbíhající péče“ je dalším úkolem terapeuta chápající přístup projevující se v terapeutově porozumění, jež je projevem lidskosti, a dále výkladová práce znamenající otevřenost vůči významům vyjevujících se obsahů (Condrau, 1998).

Daseinsanalytický terapeutický vztah charakterizuje jeho specifčnost v porovnání s ostatními vztahy. Jeho odlišný ráz je udáván rozdílností rolí, ve kterých jsou oba účastníci aktivní. Terapeut se pacientovi maximálně dává k dispozici, to znamená, že se snaží o plné porozumění bez jakéhokoliv nároku na reciproční reakci ze strany pacienta (Čálek, 1997). Zároveň je nutné, aby si terapeut vůči pacientovi zachoval nezávislost a svobodu rozhodování, kterou nicméně projevuje v rámci láskyplného vztahu. Rozhodně se nesmí jednat o nezáměr či demonstraci jeho dominance. Terapeut ve své svobodě ovšem musí dbát na to, aby nebránil svobodě a možnostem pacienta a jeho realizaci být sám sebou (tamtéž).

Stejně jako ve všech terapeutických směrech i v daseinsanalýze přináší psychoterapeutický vztah jistá rizika, neboť pouhými teoretickými východisky daseinsanalýzy nelze zajistit ve všech kombinacích konkrétních pacientů a analytiků ideální a funkční vztahy. S obecně platnými riziky terapeutických vztahů vycházejícími

z toho, že terapeut nezvládl situaci, terapeutovy osobnosti či osobnosti pacienta, daseinsanalýza dále pojmenovává konkrétní možná rizika. V daseinsanalýze je terapeut autentický a to nejen již v běžící terapii, ale také při uzavírání dohody o spolupráci s pacientem. Proto platí, že dojde-li terapeut z jakéhokoliv důvodu k závěru, že s dotyčným pacientem nemůže dále spolupracovat, doporučí mu, na základě reálného zvážení všech možných důsledků a za přiměřeného zdůvodnění, jiného terapeuta.

Condrau silně zdůrazňuje, že terapeutova starost ve vztahu s pacientem by se měla uskutečňovat prostřednictvím již zmíněné „předbíhající péče“ a nikoliv „péče zástupné“, pro kterou je charakteristické veškeré přebírání zodpovědnosti a práce terapeutem, kterou by měl zastat sám pacient (Condrau, 1998). S odnětím vlastní péče o sebe a přijímáním „hotového díla“ od terapeuta, se pacient rázem může stát závislým a ovladatelným. V této situaci by terapeut zákonitě zastával pozici mocenskou, což by svědčilo o zásadním nezvládnutí situace ze strany terapeuta.

Dále je podle G. Condraua pro daseinsanalytický terapeutický vztah zásadní bezprostřednost a terapeutova trvalá otevřenost vůči pacientovi, která ovšem vyžaduje, aby terapeut neutil „obran“ a nebo aby pacientovi „nepodleh“ (Condrau, 1998). Obě možnosti mají negativní důsledek odrážející se v kvalitě vztahu i terapie. Daseinsanalytická otevřenost vyžaduje od terapeutů přiměřenou míru blízkosti, ale zároveň vhodnou míru odstupu, který ovšem nesmí přejít do obrany. Boss péči, jež se stará o rozvoj druhého nazývá láskou (Boss, 1985).

Daseinsanalýza proto klade poměrně velké nároky na terapeuta, neboť hlavním předpokladem zde nejsou osvojené přístupy a metody, které daný směr považuje za účinné a jejichž aplikací se dosáhne očekávaného výsledku. Daseinsanalyticky orientovaný terapeut neovlivňuje terapii ani tak svými znalostmi, jako spíše svou autenticitou a plnou realizací možností svého bytí. Terapeutovo „rozumění životu“ určuje jeho reakce, které mají podobu konkrétního

jednání. Tyto terapeutovy odpovědi dávají pacientovi možnost poznávat a respektovat věci, vztahy a situace ve významech, které reálně mají (Čálek, 1997).

3. 3 Cíle, přístupy a pojetí nemoci v daseinsanalytické praxi

Daseinsanalýza neoperuje s pojmy vědomí a nevědomí, a zároveň se ani neodvolává na rozdělení psychiky do jednotlivých instancí (id, ego, superego) tak jako psychoanalýza. Proto její hlavní náplní není ani tak zvědomění obsahů a vytěsněných tužeb z nevědomí, ale středem pozornosti je tu existence samotná, tedy způsob „bytí ve světě“ daného jedince. Cílem daseinsanalytické psychoterapie, jak uvádí doc. Čálek, je: „*samostatná, autentická a plná existence vyléčeného člověka, který získá možnost porozumět všemu, s čím se setkává, a svobodně se rozhodovat, jak na to přiléhavě odpoví svým jednáním*“ (Čálek, 1997, s. 21). Záměrem psychoterapeutů je tedy osvobození možností pacienta tak, aby je dotyčný dále mohl sám realizovat dle svého rozhodnutí a utvářet autentické vztahy. Jinak řečeno, aby dotyčný byl sám sebou ve svém bytí i spolubytí s ostatními.

V daseinsanalýze je chápána pravá péče o pacienta jako uvolňování možností, čehož lze v psychoterapii dosáhnout prostřednictvím „rozpuštění vnitřních zábran“ získaných a motivovaných během životní historie (Hlavinka, 2008). Z fenomenologického hlediska se to, co psychoanalýza nazývá odporem, projevuje nesvobodným zaujímáním postojů vůči daným skutečnostem či možnostem, které pacient předem vyhodnocuje jako nepřijatelné (Čálek, 1997). Zpravidla je takové chování důsledkem ulpívání u jistých zásad v myšlení, cítění a jednání. K léčbě nedochází

jinak, než srozumitelným terapeutickým rozhovorem. Tento rozhovor probíhá mezi navzájem odlišně svobodnými a rozumějícími lidmi. Terapeut přijímá nápady pacienta, a zároveň pacienta učí, aby přijímal a uznal své vlastní doposud nepřijatelné myšlenky a možnosti. Pacient je tím, který se teprve možností otevírá a poznává je a terapeut je již svobodným (tamtéž).

Další významnou snahou daseinsanalytiků, kromě otevírání a realizování možností pomocí analýzy neautentických a nefunkčních vodítek, je také dosažení akceptace varianty, kdy některá přání a očekávání nemohou být naplněna, jejich realizace je tedy neuskutečnitelná (Hlavinka, 2008). Cílem je přijetí reálné možnosti a nalezení nejlepšího či nejsnesitelnějšího způsobu bytí i s touto skutečností. Bytí je ze své podstaty vržené a přináší mnohé situace, které nelze ovlivnit, proto se člověk musí naučit umět přijímat, že některé sny i touhy jsou nereálné a zůstanou nesplněny.

Pro přijetí nemožnosti dokonale naplněného očekávání je důležité „pravdivé vedení života“, nebo-li žít v pravdě. Pravdivé bytí vyžaduje nejen upřímnost, ale také otevřenost, poctivost a především odvahu čelit tomu, co se dotyčným bezprostředně ukazuje. Příčinou neschopnosti života v pravdě bývá například duševní nemoc (Růžička, 2010). Neoddělitelnou součástí autentického bytí je „spolubytí“, tedy bytí s druhými lidmi, a proto pravdivé vedení života nevyhnutelně zahrnuje i pravdivé žití ve vztahu s druhými (Růžička a Čálek, 1998).

Daseinsanalýza vykládá nemoc jako ztrátu daných bytostných možností jednotlivce, člověk ne-mocný, nemá moc uskutečňovat autonomně, svobodně a autenticky možnosti svého života (Čálek, 1997). Podle M. Bosse „*je v nemoci postižena právě schopnost pohroužit se do uskutečňování ve svobodných způsobech chování vůči danostem světa*“ (Boss, 1985b, s. 262). Nemocný je také nemocí omezován nejen ve vlastní možnosti být sám sebou, v jejímž kontextu lze pouze nemoc chápat, ale také ve spolubytí s ostatními.

M. Boss zmiňuje, že tradiční medicína pojala za vlastní přírodovědecký způsob pojmání nemocí, kde je tělo na prvním místě a vlastně i jediné skutečné (Boss, 1985a). Stalo se tomu tak, protože následný způsob léčby je lépe vypočitatelný i měřitelný (tamtéž). Daseinsanalýza se oproti tomu drží konceptu nemoci jako narušení existence a takto vysvětluje onemocnění somatická, choroby a poruchy duševní, i nemoci psychosomatické povahy (Čálek, 1997).

Daseinsanalýza sebe samu chápe jako „cestu“, cestu k odstraňování neautentických a nefunkčních životních vodítek a nalezení vlastního autentického bytí, nebo-li cestu, jak být sám sebou. Užívání výrazů jako je „metoda“ či „postup“ v psychoterapii se daseinsanalýza varuje, neboť představují předem stanovené kroky a očekávané cíle, které jsou dílem redukce a zobecňování (Čálek, 2004). Takové obecné cíle a postupy si daseinsanalýza neklade, neboť by zákonitě nemohly vést k nalezení jedinečné cesty k realizování možností konkrétního člověka a jeho autentickému bytí ve svobodě a zodpovědnosti. V porovnání s psychoanalýzou, jež především interpretuje na podkladě metapsychologické doktríny, daseinsanalyticky orientovaný terapeut přistupuje k pacientovi se zájmem porozumět a užívá hermeneutického výkladu (Condrau, 1998).

3. 4 Přístup daseinsanalýzy ke spiritualitě v psychoterapii

Daseinsanalytická terapeutická praxe v oblasti spirituality se ukazuje v mnoha zveřejněných kazuistikách. Charakteristický je přitom fenomenologický přístup, jenž znamená, že spirituální projevy zde nejsou redukovány na nic jiného, biologicky materiálního. Tento přístup, který fenomény nechává být tím, čím se samy ze sebe jeví být, umožňuje, aby si každý našel svou vlastní, autentickou podobu

víry, nebo-li aby se přiblížil k posvátnu. Tak jak se člověk stává sám sebou a přijímá sám sebe ve své vrženosti, může božské spíše nahlédnout jako skutečnost.

Velmi názorně je tento daseinsanalyticky fenomenologický přístup předveden v práci M. Bosse „Psychoanalýza a daseinsanalytika“ (Boss, 1957). Na kazuistice mladého lékaře, který trpěl ztrátou smyslu života, jsou tu představeny možnosti, jak nalézt cestu k autentické spiritualitě víry. Kazuistika názorně srovnává přístupy a postupy daseinsanalýzy na jedné straně a některých dosavadních psychoterapeutických směrů na straně druhé. Rozdíly lze zřetelně pozorovat, neb dotyčný pacient postupně prošel tradiční psychoanalýzou, dále jungiánskou analytickou terapií a nakonec se dostal do péče daseinsanalytika Bosse. Pacient byl vychován v bigotní náboženské víře, kterou mu tragicky zpochybnilo studium medicíny vedené materialisticky jednostranně zaměřenými lékařskými autoritami. Teprve po psychotické atace vyvolané vyhocením vnitřního konfliktu mezi přepjatou vírou a „nečistotou života“ bylo možné s pomocí daseinsanalytické terapie znovu vystavět pacientovo bytí-ve-světě tak, aby bylo harmonické a tedy zdravé.

Specifikum daseinsanalyticky fenomenologického přístupu, jenž se jeví jako účinný, lze pozorovat na rozdílnosti ve výkladu pacientova opakovaného snu o kostelních věžích, které muži se skalpely podryjí až ke zřícení. Podle pacientovy vlastní výpovědi byl tento sen psychoanalyticky interpretován ve smyslu kastrální tematiky, v rámci jungiánské analytické psychologie byl vyložen jako spor archetypu Velkého mága s omezeností křesťanství a fenomenologicky byl pojat bez redukce tak, jak se jevil (Boss, 1957). Tedy že medicínské autority svými skalpely podkopaly možná naivní pacientovu víru v Boha. Lze říci, že v tomto případě svým přístupem daseinsanalýza zásadním způsobem pomohla vyřešit spirituální krizi.

Dalším výmluvným svědectvím daseinsanalytické terapeutické práce se spiritualitou je Bossův článek, ve kterém podává přehled o důvodu, průběhu a výsledcích psychoterapie u osob

pocházejících z často velmi různých kulturních zázemí (Boss, 1979). Jedná se např. o terapii křesťanů (katolíků i evangelíků), osob židovského vyznání a indického brahmína. Je tu uvedena i stručná kazuistika ateisty, který ztratil smysl života. V Boha tento pacient pod vlivem daseinsanalytické terapie neuvěřil, ale smysl své existence našel v tom, že své extrémně velké jmění investuje ve prospěch sociálně potřebných lidí a ochrany přírody.

Psychoterapeutickou zkušenost s tak různorodými podobami spirituality lze shrnout do vhledu, že se v případě uvedených pacientů jednalo o řešení konfliktu mezi neosobními výsledky náboženské výchovy v rodině a nedostatkem autentické osobní víry v Boha v dospělosti. Daseinsanalytická terapie zde působila ve prospěch autentického vztahu s Bohem, k čemuž zřejmě docházelo zároveň se sebezpřijetím pacienta a otevřením jeho možnosti být sám sebou.

4 Heideggerovo pojetí „božství“

Vzhledem ke vztahu *daseinsanalýzy* a fenomenologie M. Heideggera, jež poskytla *daseinsanalýze* základní teoretická východiska pro porozumění člověku a světu, je nutné vyložit Heideggerův pohled na spiritualitu. Stejně jako *daseinsanalýza* ani Heidegger nepodává encyklopedický seznam holých charakteristik, ale vysvětluje danou problematiku v kontextu *Bytí*, skrze které lze jediné spiritualitu uchopit. Autor neužívá označení „spiritualita“, ale v rámci fenomenologického myšlení hovoří o tématu spirituality za užití pojmů, jako jsou bohové, božství a posvátno.

Heidegger vyšel ze studia katolické teologie, ovšem dogma a „ztuhlou tradici“ (jak ji sám nazval) vnímal jako překážku, jež brání pravému tázání po *Bytí* (Heidegger, 2000). Tyto konstrukty je třeba dle autora nejprve „uzávorkovat“³, neboť jen tak bude možné obnovit bytostné otázky. Heidegger tento proces nazval ve svém díle *Bytí a čas* „*destrukcí antické ontologie, jež se nestaví kriticky k minulosti, ale právě k přítomnosti a není výslovně negativní, ale usiluje o vytyčení tradice v jejích pozitivních možnostech*“ (Heidegger, 1996, s. 39). Bytostné tázání spatřoval autor jako ústřední pro zjevení nového smyslu *Bytí*, ale na takové otázky se dle něj zapomnělo (Heidegger, 2000). Svou roli nehraje pouze zapomnění, ale též nedostatek odvahy k bytostnému tázání (Heidegger, 1998), které se neopírá o ideologické struktury, a tak nedisponuje žádnou jistotou. Nezaručuje ani neslibuje očekávané výsledky, naopak vychází z nejistoty *Bytí* samého, kterému je vydáno.

³ Nebo-li vyřadit úvahy a přístupy vycházející z předešlé zkušenosti či myšlenkové struktury, jež determinují vnímání přítomné skutečnosti. Uzávorkování předchází následnému vnímání dané skutečnosti tak, jak se nám sama ze sebe ukazuje, nutné je opustit všechny faktické danosti a přetvořit je na fenomény, tedy na způsob, jak se nám jednotlivá jsoucna ukazují.

Heidegger usiloval o vymanění se z metafyzické představy Boha, která Boha pojímá jako transcendentno, jež je nadsmyslové jsoucno, nejvyšší jsoucno, a zároveň první příčina všeho jsoucna (Heidegger, 2000). Pro svou povahu nelze kvality božství poznávat skrze metafyziku, neboť ji dalece přesahují. Způsob nazírání na bohy Heidegger připodobňuje ke způsobu pojmání člověka, kterého též nelze vystihnout pouze věčným popisem. Heidegger k tomu dodává: „*Stejně jako lidé nejsou pouze animal rationale, stejně tak bohové odhodili metafyzické jsoucno*“ (Heidegger, 2005, s. 132) [vlastní překlad autorky této práce].

Metafyzická určení Boha dle Heideggera opomíjejí jeho božství a pocházejí pouze z podstaty jsoucna, tedy nevystihují „božskost božského“ (Heidegger, 1989). Zároveň vydělují člověka jako bytost „světskou“, zemi náležící a tedy jej od božství odvracejí (Heidegger, 2000). Představa křesťanského Boha, který vidí veškeré konání člověka, lidé se mu zpovídají a jenž je morální autoritou provázející jedince na cestě za vlastní proměnou, je Heideggerem překonaná. Boha jako „Causa sui“, Boha filosofů, je dle Heideggera nutno opustit, aby člověk mohl být blíže božskému Bohu (Heidegger, 2006).

Boha Heidegger tedy nechápe jako jsoucno, a zároveň uvádí, že Bůh není ani Bytím (Heidegger, 2000). Co tedy znamená pro Heideggera Bůh či bohové? Autor se ve snaze opustit metafyzické pojetí božství inspiroval Nietzsche a jeho „smrtí Boha“ a také básníkem Hölderlinem, jenž je dle Heideggerových slov „*básníkem, který ukazuje do budoucnosti a Boha očekává*“ (Heidegger, 2012, s. 43). Básnické zření Boha je Heideggerovi blízké, a tak s oporou o Hölderlinova slova uvažuje o Bohu jako o neznámém, jenž je mírou člověka. Tato míra ovšem záleží na způsobu, jakým neznámý Bůh jako takový je (Heidegger, 1993). Až zjevování Boha prostřednictvím nebes, kdy dochází k odhalování, jež skryté nevynáší do neskrytosti, ale jeho sebeskrývání naopak podporuje, je onou mírou, kterou se člověk měří (tamtéž).

K lidské snaze myslet Boha Heidegger významně dodává, že člověk se musí pohybovat v dimenzi pravdy a posvátna, aby mohl myslet bohy a následně mluvit o bozích (Heidegger, 2009). Neboť bohy lze myslet pouze tím, z čeho pramení a to je zmíněná pravda Bytí a posvátno. Jak uvádí J. Michálek, posvátné je u Heideggera „stopou k božství“, ale i k posvátnému vedou stopy a to stopy pravdy Bytí, jež mohou být člověku skryty, například vlivem techniky (Michálek, 2002). Skrze technické nazírání posvátné nikdy nelze spatřit, neboť technika si neklade bytostné otázky, nemá pohotovost k očekávání, naopak člověk je vydán na povel jisté moci, kterou sám není a nemá ji pod kontrolou, technika mu odjímá možnost učinit zkušenost a být otevřený možnostem (Heidegger, 2012). Technika tedy vylučuje možnost Boha, nebo-li je jejím protikladem.

Myšlenka ztráty Boha u Nietzscheho, jak již bylo řečeno, Heideggera velmi ovlivnila. Dále se pak pod vlivem Hölderlinovy lítosti pro ztraceného Boha v historii západu Heidegger táže po tom, co znamená opuštění této bohatvorné síly, a zároveň si hned odpovídá, že to nikdo neví (Heidegger, 1984). Dle Heideggera nelze ze skutečnosti ztráty Boha vyvozovat, že západní člověk je v úpadku, neboť by to byl příliš jednoduchý závěr. Autor vyzývá k ohlédnutí do historie, kde je zjevné neustálé přibližování a vzdalování se zakoušenému Bohu, které je dané a člověk neví, zda je tento proces v jeho rukou či nikoliv (tamtéž).

V souvislosti se ztrátou Boha hovoří Heidegger o bezbožnosti (Gott-losigkeit), která odpovídá bytí bez zkušenosti Boha (Heidegger, 2009). Autor zdůrazňuje, že bezbožnost neznámá ztrátu křesťanského Boha, neboť křesťanský Bůh je stále přítomen, ať již v různých podobách či tvarech i v rámci pravé a nepravé víry (tamtéž). Ovšem Heideggerem myšlená bezbožnost, zakoušená v pobytu, odpovídá opuštěnosti člověka a jeho neustálému úniku před nouzí. Právě stav nouze a osamocení, přináší příležitost k nahlédnutí do pravdy a smyslu věcí samých, tedy k odkrývání skrytého. Tato tichá samota umožňuje bytostné kladení otázek, jež člověka přibližuje

k Bytí samému a prostřednictvím něhož i k božskému a bohům (Heidegger, 1999). Sám Heidegger vyzývá ty, jež prahnou po poznání Boha, ať se ptají Bytí, neboť jedině tak se jim dostane odpovědi (Heidegger, 1998).

Božské Heidegger nepopisuje jako vydělené a samo o sobě stojící, nýbrž jej vykládá jako součást jisté semknutosti, jež je tvořena čtyřmi částmi, a kterou nazývá „čtveřinou“ či „součtveřím“⁴. Jedná se o „jedno“ tvořené zemí, nebem, božským a smrtelným. Heidegger vysvětluje, že: *„tyto čtyři jsou samy od sebe zajedno, patří dohromady a semknutí v jedno jedině součtveří předcházejí všechno, co jest“* (Heidegger, 1993, s. 19). Jednoduchá semknutost, jež je čtveřině vlastní, zahrnuje vzájemnou blízkost, tyto čtyři patří k sobě a pokud je vyřčeno slovo „božství“, zákonitě jsou tak myšleni ostatní tři z oné semknutosti (Heidegger, 1993). Všichni ze čtyř tvořících součtveří spolu aktivně interagují, neboť zrcadlí bytování zbývajících tří, a zároveň se zrcadlí v tom, co je jim u ostatních vlastní. Heidegger toto zrcadlení nazývá hrou, ve které dochází k vzájemnému a důvěrnému oddání se všech elementů čtveřiny sobě navzájem, tedy k vzájemnému uvlastnění (tamtéž). Božské a smrtelné⁵ (lidské) spolu s nebem a zemí tvoří ve své semknutosti a v tvořivém zrcadlení to, co lidé nazývají „svět“, jež lze popsat pouze jeho vlastním způsobem bytování (tamtéž). Svět je dle Heideggera *„otevřeností bytí a světlinou bytí, do níž člověk ve své vrženosti vyvstává a svým způsobem je též právě onou nadpozemskostí uvnitř existence a pro ni samotnou“* (Heidegger, 2000, s. 39).

Heidegger se zde snaží vysvětlit, že božské není oddělené od člověka, tedy nevnímá lidské „tady“ a božské „tam“, jako v teologicko-metafyzickém pojetí. Bůh není jediný stvořitel a člověk tomuto božství není podřízený, ale naopak ve vzájemném působení se

⁴ Die Vieruhg bývá překládáno jako „čtveřina“ a Das Geviert jako „součtveří“.

⁵ pozn. Božské je tedy totožné se smrtelným, ale není stejné. Totožné se významově liší od stejného, neboť znamená, že je jedním, nemůže se vyskytovat znovu, vždy je jako součástí jednoho pouze jednou. Stejně se vyskytuje v jedné podobě víckrát (Hogenová, 2012). Božské a smrtelné lze tedy chápat jako vzájemně se ovlivňující, neboť jsou součástí jednoty, ovšem kvalitativně zřetelně odlišní.

oba podílí na vzniku světa, ve kterém dále každá z těchto kvalit svým vlastním způsobem bytuje. Svět tedy obsahuje kvality božského i smrtelného, proto lidské „bytí ve světě“ nemůže určit, zda je člověk pozemská či nadpozemská bytost (Heidegger, 2000). Člověk jako pobyt je vržen do tohoto světa, ale již není vržen do božství, Boha lze zakusit, avšak k takové zkušenosti nelze dospět slovy či obrazy, ale způsobem bytí, který je cestou k Bohu. Jak již bylo řečeno, skrze techniku Boha zakusit nelze, možná je cesta v pravdě vlastního bytí a posvátna.

Cesta k Bohu a božskému ovšem nenáleží pouze rozhodnutí člověka samého. Jak Heidegger uvádí, lidé nevědí, zda přibližování a oddalování se Bohu mají v rukou (Heidegger, 1984), ale podle autorových slov vyřčených ve známém rozhovoru⁶ lze spíše vysuzovat, že lidé nejsou výhradními tvůrci cesty k Bohu, neboť ji nikdy nemohou uskutečnit sami vytržení z kontextu světa. Heidegger proto doporučuje tzv. „pohotovost k očekávání“ božského (Heidegger, 2012), neboť Bůh je „*přicházení*“, které se vynořuje jako *Er-eignis (událost)*⁸, není ani prázdná ani klamná, ale sama o sobě zářící, tak jako odmítnutí chudoby časoprostoru“ (Heidegger, 1998, s. 105) [vlastní překlad autorky této práce]. Člověk tedy musí být tomuto příchodu otevřen a musí nechat promlouvat otázku po bytí, neboť jak říká Heidegger: „...v jejím tichu a stejně tak v jejím počátku odpovídá Bůh“ (tamtéž).

S počátkem, který je dle Heideggera prvotní, neopakovatelný a rodí se ze zániku, souvisí myšlenky „posledního Boha“ (Heidegger, 2005). Poslední Bůh není chápán jako konec, ale naopak je Bohem počátku, Bohem druhého obratu, jenž vede k sebenalezení a odevzdanosti pravdě člověka samého. Tento Bůh přináší obrat v myšlení, kdy vržené se stává sebou samým, pomáhá překonat

⁶ Jedná se o rozhovor, který byl na přání Heideggera vydán až po jeho smrti a to pod názvem „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“.

⁷ V originále „Das Kommen“.

⁸ Je to událost, jež uvlastňuje bytí k sobě samému.

metafyziku, znovu nalézt posvátno a odkazuje na pravdu bytí (Heidegger, 1989).

Tento obrat, nebo-li počátek nového myšlení je základem i nového naladění člověka, které se již nestaví ke jsoucnům z pozice moci, ale umožňuje aby se uskutečňovala odpovědnost vůči světu i životu člověka. Bůh a božské tak mají nejen význam pro život jednotlivce, neboť pomocí nich vystupuje Bytí člověka ze své skrytosti a stává se sebou samým, ale také přináší změnu v podobě zdrženlivosti, jež ponechává přírodě a zemi její moc a nesnaží se ji ovládnout. Dochází tak k žádoucí proměně, kterou Heidegger spatřuje jako „onu záchranu“, již se lidem dostalo skrze Boha, božské i posvátné (Heidegger, 2012). Proto kvalitu božství nelze vyloučit nejen ze světa, ale také z každého jednoho pobytu.

Empirická část

5 Metodologie

5.1 Cíl výzkumné sondy a formulace výzkumných otázek

Cílem výzkumné sondy je zmapování a popsání přístupu ke spiritualitě praktikujících daseinsanalytiků, a to jak v rámci osobního pojmání spirituality, tak v prostředí vlastní psychotherapeutické praxe. Spiritualita je na poli psychologie i psychotherapie poměrně diskutované téma (více popsáno v kapitole č. 2), k němuž lze zaujímat množství postojů. Výzkumná sonda by tedy měla zmapovat vztahování daseinsanalytiků ke spiritualitě v psychotherapii v kontextu vlastních pojetí. Domnívám se, že nelze zkoumat práci se spiritualitou v terapii a opomenout přitom osobní přístup terapeutů ke spiritualitě. Základní výzkumná otázka proto zní:

Jaký mají přístup praktikující daseinsanalytici ke spiritualitě v rámci osobního pojetí a v souvislosti s prací v psychotherapii?

Tato otázka je poměrně rozsáhlá a zahrnuje mnoho oblastí, proto ji pro dosažení výzkumného cíle upřesňuji těmito konkrétními podotázkami, které mapují hlavní sledovaná témata:

1. Jak praktikující daseinsanalytici pojmají spiritualitu?
2. Jak se daseinsanalytici setkávají se spiritualitou ve vlastní psychotherapeutické praxi?

3. Jak daseinsanalytičtí terapeuti se spiritualitou dále v psychoterapii pracují?
4. Jaká vnímají rizika práce se spiritualitou v psychoterapii a jaké mají nepříznivé zkušenosti z praxe?

Doplňující otázka:

5. Jaký význam přikládají daseinsanalytičtí terapeuti fenoménu spirituality v životě i v psychoterapii?

5.2 Vzorek respondentů

Předmětem výzkumné sondy je spiritualita u daseinsanalyticky orientovaných terapeutů. Tento výzkumný soubor byl zvolen ze dvou důvodů. Daseinsanalýza je směr, jenž přímo ve svém teoretickém konceptu o spiritualitě nehovoří a jmenovitě ji nevykládá, tedy nedává spiritualitě konkrétní tvar, jako například Frankl ve své logoterapii, transpersonální psychologie či analytická psychologie C. G. Junga, ale zahrnuje ji vlastním způsobem v rámci svých filosofických základů. Proto se jeví jako nosné zkoumat pojetí a práci se spiritualitou právě u daseinsanalytiků. Druhým důvodem výběru respondentů je plánovaný projekt komparace pojetí spirituality a práce s ní v psychoterapii u daseinsanalytiků a psychoanalytiků, jehož bude tato výzkumná sonda součástí.

Pro hledání vzorku respondentů jsem použila nejčastěji užívanou metodu výběru, a to výběr záměrný (účelový). Jedná se o postup vyhledávání respondentů podle stanovených charakteristik účastníků výzkumu (Mioviský, 2006). Vzhledem k zaměření cílů sondy bylo dokončené vzdělání v daseinsanalyticky orientované psychoterapii hlavním kritériem. Dalším a posledním kritériem bylo

aktivní působení v psychoterapeutické praxi. Věk a pohlaví nejsou v rámci sondy zohledňovány.

Pro získání kontaktů na dotyčné terapeutky jsem se obrátila na předsedu České daseinsanalytické společnosti, doc. PhDr. Oldřicha Čálka, CSc., neboť v té době zmíněná společnost oficiálně neposkytovala seznam svých členů a daseinsanalyticky orientovaných terapeutů. Následně jsem oslovila telefonicky či při osobním setkání devět terapeutů. V rámci žádosti o rozhovor byl každý oslovený daseinsanalytik stručně pouinformován o tématu výzkumné sondy a jejích cílech. Z oslovených devíti terapeutů s rozhovorem dobrovolně souhlasilo osm daseinsanalytiků a to čtyři muži a čtyři ženy.

Věk účastníků výzkumné sondy se pohybuje nad hranicí 34 let a doba praktikování daseinsanalytické psychoterapie u respondentů překračuje hranici 6 let. V rámci zajištění absolutní anonymity a vyloučení možné identifikace dotyčných účastníků neuvádím o respondentech žádné další bližší informace. Pro účely výzkumné sondy užívám pro zúčastněné terapeutky náhodná označení od T1 až po T8.

5.3 Metody sběru dat

Nástrojem prostřednictvím něhož došlo ke sběru dat ve výzkumu, bylo semistrukturované interview. Vzhledem k předmětu zkoumání hodnotím rozhovor jako nejvhodnější metodu sběru dat. A to nejen kvůli potenciálu rozhovoru, díky kterému lze získat bohatší data než za užití dotazníku (Čermák a Štěpaníková, 1998), ale také kvůli osobnímu kontaktu, který mi připadá jako vhodný při zkoumání takto osobní záležitosti, jako je pojetí spirituality. Kvalitativní způsob zkoumání jsem zvolila záměrně, neboť kromě již uvedeného umožňuje také podrobnější prozkoumání jevu, nalezení podtextu a

uchopení zkoumaného tématu v kontextu konkrétního člověka. Nejde tedy pouze o vytržené informace určené bez souvislostí ke kvantifikaci, ale o „spatření konkrétního člověka“ a porozumění danému tématu v jeho pojetí se všemi potřebnými souvislostmi (Smékal, 2001).

Semistrukturované interview umožňuje, na rozdíl od jiných typů rozhovoru, výzkumníkovi řídit interview dle předem stanovených cílů, a zároveň flexibilně reagovat na odpovědi respondenta doplňujícími otázkami. Takový postup přináší mnohé výhody, neb dává příležitost zachytit cenné kontextuální informace a osobní významy, které ve striktně strukturovaném rozhovoru nemohou vyniknout.

Pro účely výzkumu bylo zformulováno dvanáct tématických otázek (viz příloha číslo 1), které jsem v různém pořadí a v pozměněném znění pokládala respondentům. Otázky nebyly vždy užity všechny, a tak forma rozhovorů není absolutně homogenní. Doplnujícího tázání jsem využívala především při zjišťování významu pro dotyčného a pro upřesnění či prohloubení daného tématu. Z hlediska povahy a zaměření otázek jsem kladla převážně otázky týkající se zkušeností, chování, názorů a pocitů (Hendl, 2008).

Pořadí kladení otázek i způsob jejich formulace jsem upravovala podle aktuálního průběhu rozhovoru. Hlavním záměrem bylo nejen dodržet dané schéma interview a projít potřebné oblasti, ale také být bděle přítomná v rozhovoru s konkrétním respondentem a především mu porozumět. Proto jsem často pokládala doplňující otázky pro ujištění, zda jsem dotyčného terapeuta správně pochopila a zda dotyčný souhlasí s mou interpretací.

5.4 Průběh rozhovorů

Na základě společné domluvy se všechny rozhovory uskutečnily na jednotlivých pracovištích terapeutů. Místo i čas jsem domlouvala s respondenty tak, aby to pro dotazované bylo co nejpohodlnější a nejjednodušší. Domnívám se, že účast ve výzkumu nebyla u žádného respondenta prožívána jakkoliv negativně. Terapeuti byli velice ochotní a vyjadřovali svůj zájem jak při domlouvání spolupráce, tak i po skončení rozhovoru, kdy většinou dodatečně komentovali rozhovor či téma samotné. Ve většině případů respondenti projevíli zájem o nahlédnutí do hotové práce, což jsem samozřejmě přislíbila.

V první fázi rozhovoru jsem stručně seznámila respondenty s užitými metodami, cíly a záměry výzkumné sondy. Po sdělení dostatečného množství informací dostali respondenti prostor pro vlastní otázky týkající se výzkumu. Poté byli terapeuti poinformováni o etických zásadách výzkumu a byl jim předložen informovaný souhlas (viz příloha číslo 2). Po podepsání souhlasu jsem požádala o svolení celý rozhovor nahrávat, které jsem ve všech případech obdržela. Těsně před samotným rozhovorem jsem uvedla obecné schéma rozhovoru, a to včetně počtu otázek i prvního bodu rozhovoru, který se týkal případu hypotetického pacienta (viz příloha číslo 3).

V úvodu rozhovoru jsem přednesla zmíněný případ hypotetického pacienta a požádala terapeuta o sdělení, jak by s takovým pacientem dále postupoval v terapii, jak pacienta vnímá a jaký by si kladl cíl terapie. Záměrem tohoto úryvku bylo především odlehčení a naladění se na téma spirituality. Byť odpovědi v mnoha případech přinesly cenná data, v rámci této výzkumné sondy nejsou nijak zohledněna.

Znění úryvku o hypotetickém pacientovi bylo v souladu s tématem, a tak jsem dále s respondenty plynule navázala na samotný rozhovor. Interview trvalo v rozmezí 30minut až 50minut a to podle

způsobu odpovídání samotných respondentů. Celý rozhovor se odehrával v souladu s etickými zásadami výzkumu (Miovský, 2006).

Závěr setkání byl u každého respondenta jiný. Ve většině případů ale výzkumný rozhovor, ukončený upřímným poděkováním a vypnutím nahrávajícího zařízení, plynule přešel do další komunikace, která podle zbývajících času trvala různě dlouhou dobu. Spolupráce byla příjemná a dodatečné povídání s terapeutky ve mně vyvolalo dojem, že většina respondentů nad probíraným tématem přemýšlela i po skončení rozhovoru a že je téma nějakým způsobem oslovilo, což mi mnozí potvrdili i v rámci rozhovoru.

5.5 Zpracování dat a metody analýzy

Rozhovory byly nahrávány na záznamník a pro jejich přepis byla zvolena technika doslovné transkripce (Hendl, 2008). Tento typ přepisu mluveného slova z interview do písemné podoby je časově velmi náročný, ovšem zajišťuje nejen velké množství dat, ale také vylučuje možnost zkreslení ve fázi přepisu. Dalším důvodem, proč jsem jej zvolila, byl záměr zamezit ztrátě informací, které by se dále v důkladnější analýze jevily jako důležité.

Na základě opakovaného pročítání transkripcí jsem popsala deset zmapovaných témat, ta jsem uskupila s ohledem na cíle výzkumu do pěti kategorií. Následně jsem za použití „pastelkové metody“ přiřadila relevantní pasáže do příslušných okruhů. Popsané kategorie byly do jisté míry předem stanoveny a to jak upřesňujícími výzkumnými otázkami, předem připraveným jádrem semistrukturovaného rozhovoru, tak i samotným cílem výzkumu.

V rámci analýzy dat se majoritně věnuji deskripci daných kategorií a vlastní interpretace omezují na nutné minimum. V této výzkumné sondě je záměrem především co nejpřesněji popsat

zkoumaná pojetí, přístupy, zkušenosti a jevy tak, jak o nich informátoři hovoří. Jinými slovy ponechat údaje ve významech, které jim respondenti sami dali. Dle Strausse a Corbinové v takovém přístupu badatelů platí zásada, že respondenti hovoří „sami za sebe“ a cílem výzkumníka je shromáždit a prezentovat data s maximálním omezením vlastních interpretací a zachováním formy a esence původního vyjádření respondenta (Strauss a Corbinová, 1999). V textu často příkládám k daným tématům ilustrativní citace z interview označené vždy písmenem T a příslušným číslem přiděleným jednotlivým terapeutům, aby tak byla zvýšena věrohodnost a uchována specifičnost jednotlivých výpovědí.

5.6 Etické předpoklady

Téma výzkumné sondy, tedy spiritualitu, spatřuji jako velmi osobní až intimní. Ve své práci jsem proto podstoupila množství opatření, která zajišťují absolutní anonymitu respondentů a snižují pravděpodobnost identifikace účastníků výzkumu. Jak bylo již zmíněno, jednotlivým respondentům byla přidělena označení, která užívám v rámci výzkumu. Ve své práci dále neposkytuji žádné osobní údaje terapeutů a to ani pod anonymním označením. Pro ochranu respondentů neuvádím plné znění rozhovorů a ilustrativní citace v textu jsou pečlivě vybírány tak, aby nemohlo dojít k jakémukoliv poškození respondenta či osoby, o které hovoří. Důvěrnost a anonymita je v rámci výzkumné sondy pečlivě zachována.

Nepostradatelným etickým předpokladem je informovaný souhlas, který pokrývá většinu etických aspektů výzkumu (dobrovolnou účast, anonymitu, možnost kdykoliv odstoupit z výzkumu apod.). Respondenti byli před podepsáním souhlasu vyzváni k prostudování a měli možnost se v případě zájmu doptat.

6 Analýza rozhovorů

6.1 Pojetí spirituality

Výpovědi dotazovaných terapeutů přináší spíše, než jednotné pojetí spirituality, množství odlišných pohledů, ve kterých lze pozorovat některé shodné rysy. Respondenti se relativně shodují v obecných rovinách pojetí spirituality (vymezení vůči náboženství, spiritualita jako dimenze života, jako přirozené téma aj.). Čím podrobněji terapeuti hovoří o daném tématu, tím více se jednotlivá pojetí vzájemně odlišují, ubývá shodných rysů a lze pozorovat nárůst originálních prvků nesoucí osobní význam pro dotazované.

K úplné shodě všech výpovědí došlo pouze ve vymezení spirituality jako nezávislé na náboženských doktrínách. Žádný z respondentů nepojímá spiritualitu skrze výklad jakéhokoliv náboženského systému, a to ani tehdy, když se jedinci hlásí k institucionalizované víře. Naopak tři z dotazovaných zdůrazňují odlišnosti mezi vlastním pojetím spirituality a konfesí, jeden respondent přímo ve vztahu k náboženským systémům vymezuje svou víru.

T1: *„Já se přímo vyhýbám jakýmkoliv doktrínám, je to přímo moje víra. Je mi jedno, jestli někdo věří na Krišnu, Lakšmí či Panenku Marii... Spiritualitu potřebuji cítit, některé doktríny jsou jak mrtvé fosílie... Spiritualitu nemám zúženou na náboženské doktríny.“*

T2: „Všechno, co má duchovní rozměr. Jako filosofické hovory, pro mne to má širší rozměr, to není vázané na nějakou církev a nebo na něco takového. Myslím, že to není vázané na nějakou instituci, ale že to je v každém z nás. Já si myslím, že o dost těžší je být nevěřící, takového člověka jsem vlastně ještě v životě nepotkala.“

T3: „Já věřím v Boha. Pokud vezmeme Boha v rámci toho tajemství, ale nikoliv v rámci výkladu té instituce... samozřejmě v tom konceptu církvi a náboženských hnutí má pro mne vzdálenou představu.“

Z analýzy rozhovorů vyplývá, že sedm terapeutů pojmá spiritualitu jako skutečný fenomén, který existuje a působí v kontextu lidského života. Shodují se v nazírání na člověka, jako na spirituální bytost, kterou charakterizuje spirituální či duchovní rozměr. Z výpovědí respondentů je patrné, že tento duchovní rozměr se projevuje, jak tendencí vztahovat se k duchovní či spirituální kvalitě, tak poukazuje na spirituální ráz lidského života. Spirituální rovina je obsažena v každodenních tématech i v člověku samém, není žádnou výsadou, přídatkem, nedosažitelnou senzací. Respondenti hovoří o spiritualitě, která je součástí života člověka a prostupuje všechny jeho oblasti, není třeba ji uměle vytvářet, ale existuje sama o sobě.

T5: „Já mám spirituální jako synonymum duchovního a člověk vlastně nemůže být neduchovní...“

T6: „...pro mne ta spiritualita není nic, co by byla nějaká nadstavba nebo nějaký dodatek nebo něco, co se tam musí speciálně hledat, ale prostě je to každodennost...Jde o to, aby posvátnost a zvláštnost té věci byla zachována a aby to nebylo vnímáno jako něco, co je za světem, pod světem a nad světem a v záhrobí, ale že to je tady, že tady žijeme v tom duchovním. Že za tím nemusíme nikam běhat, nemusíme

chodit do záhrobí, do posmrtných životů ani jinam, protože to všechno je tady, všechno máme po ruce.“

T8: „Já si myslím, že k člověku ta spiritualita patří, že to je nezbytná součást, je to taková dopředná síla... Člověk je spirituální bytost sama o sobě.“

T7: „Já si myslím, že ta spiritualita je takovou červenou nití, která se vine všemi životními oblastmi... Já tu duchovnost беру jako nezrušitelnou, nesmazatelnou stránku života a není člověka, který by neměl nějaké prvky ve své duši, nechci říci osobnosti, které by se nevztahovaly k tomu duchovnímu.“

Odlišné pojetí má jediná terapeutka, jejíž popis spirituality je více obecný, dotýčná nezachází do hloubky a neuvádí detaily. Tato stručná výpověď terapeutky o spiritualitě vychází především z pojetí spirituality druhých lidí (převážně pacientů dotazované terapeutky). Terapeutka často uvádí možnosti, jak se různí lidé se spiritualitou ve svém životě setkávají. Respondentka zřetelně nevyjádřila svůj vztah ke spiritualitě, pouze uvedla, že nemá žádnou víru, ať už institucionalizovanou, či bez konfesí.

Spirituální rovinu respondentka popisuje jako „vyšší sílu“, jež není přítomna v životě lidí, ale nachází se mimo člověka. V tomto tvrzení se rozchází s pojetím zbylých dotazovaných terapeutů. Člověk se dle respondentky s touto silou setkává teprve v prožitku, který má emocionální ráz. Terapeutka charakterizuje zmíněnou vyšší sílu, jako větší a člověka přesahující. Z výroků terapeutky lze vysuzovat, že člověk disponuje možností spojení se zmíněnou vyšší silou, ale spiritualita jako dimenze života není v člověku obsažena. Neobjevuje se tu vnímání spirituálního rozměru různých okamžiků v životě člověka, jako u ostatních dotazovaných, ale za spirituální je považován až akt setkání s „něčím“ vyšším. Tento akt „setkání“

mnozí respondenti též považují za spirituální, ovšem pojetí spirituality většiny respondentů dále zahrnuje spiritualitu jako rovinu života a přirozenou součást člověka, která není od lidí oddělená.

T4: *„Pro mne by to bylo vztahování se k něčemu, co je mimo reálný svět, mimo vztahy... Něco, co někdo vnímá výš nebo všude kolem, nějaký vztah k něčemu Onomu... A myslím, že pomáhá poodstoupit a uvědomit si, že je to větší než člověk sám...Je to vztahování se k něčemu vyššímu, jakoby třetí rozměr, ale nevím, jestli Vám to dokážu říct konkrétně.“*

Pojetí spirituality dotazovaných daseinsanalytiků lze dále rozdělit do dvou kategorií. Terapeuti v první kategorii spatřují spiritualitu ve způsobu bytí a terapeuti patřící do druhé kategorie vystihují spiritualitu jako přesah materialistického života k duchovní rovině existence. Jedná se o dvě rozdílná chápání, která mohou být součástí jednoho pojetí, neb se nevyklučují. Vzhledem k širší tématu je třeba brát v úvahu možnost uplatnění různých rovin pojetí v rámci výkladu jednoho respondenta.

Skupinu respondentů, kteří se kloní k pojetí spirituality jako způsobu bytí, dělím na dvě části. V první skupině jsou dva respondenti. Terapeutka, jež klade důraz na vedení autentického a pravdivého života, který se stává smysluplným, pokud člověk hledá smysl své existence v práci pro druhé. Takové žití má dle respondentky spirituální ráz. Dotyčná dále zdůrazňuje spirituální rozměr vzájemnosti a vztahů.

T2: *„No určitě si myslím, že když člověk začne žít autenticky, pravdivě, tak se musí otevřít i světu, že nemůže žít sám se sebou, ale žít i společensky, hledat smysl své existence pro druhé. Že na to, aby mu dávalo smysl jeho bytí, že musí najít něco, co udělá šťastného nejen jeho, ale i ty druhé...“*

Pro druhého respondenta je bytí, jež má spirituální rozměr, bytí ve vztazích. Člověka vystihuje pouze v kontextu vztahů, neboť člověk nikdy nemůže být sám a toto spolubytí s druhými je dle dotyčného spirituální povahy. Zároveň je toto bytí jediné možné (nelze nebýt ve vztazích) a tak je člověk, svým způsobem žítí, spirituální bytostí.

T5: *„Vztah a patřil by do toho i vztah k místu i k lidem, které v tom místě žili, které patřili k ideji mého života, k nějaké tradici. Takže toto je všechno duchovní záležitost... A tento kontext toho spolubytí je podle mne ta spiritualita. Je to podle mne ten duch, který to celé proplétá, duch lidství dejme tomu. Který samozřejmě má i svůj vztah k nějakému Božskému principu.“*

Ve druhé skupině v kategorii „spiritualita jako způsob bytí“ jsou zařazeni tři terapeuti, kteří pojmají spiritualitu jako schopnost spatřit duchovní rozměr ve věcech a událostech každodenního života. Spiritualita dotyčného je tedy odkázaná na jeho otevřenost a možnosti vidět spiritualitu tam, kde nemusí být na první pohled zjevná. Tento spirituální rozměr lze spatřit, pokud se člověk na danou událost či věc podívá jiným způsobem, než ryze materialistickým. Souvisí to s odhodláním najít jiné významy, než které jsou samozřejmé a zjevné.

T1: *„Žiji spiritualitu tehdy, když si uvědomuji zvláštnosti světa, když si uvědomuji unikátnost, jedinečnost tohoto okamžiku, tak ji žiji.“*

T3: *„Myslím, že tam je možnost vždycky, ale jestli já ji vidím, jestli já ji budu otevřená... Co to znamená, když tam bude a já ji nevidím? Potom by tam pro mne nebyla. Ale je tam určitě ta možnost a já v sobě mám možnost to vidět a nevidět.“*

T6: „...když si člověk začne uvědomovat něco jiného, než tu zcela konkrétní povahu věci, že to je chemická sloučenina, nebo jídlo jako pamlsek, ale jestliže začne uvažovat o významu toho pamlsku, že to jsou třeba dary, které člověk dostává a otázka darů má vždy spirituální charakter.“

Druhá kategorie zahrnuje terapeuty, jež rozumí spiritualitou přesah materiálního života k duchovní rovině existence. Tento pohled zastávají tři respondenti. Jádrem zmíněného pojetí je přesah k něčemu, co má duchovní povahu, co člověka přesahuje a zároveň v jeho životě reálně působí. Této činné duchovní síle náleží moc, kterou sami lidé nedisponují, ale kterou jsou ovlivňováni.

T8: „... je to přesah... *Je to něco, co táhne osobnost... Něco takového jako vztah k Bohu, ale ne jako k persóně, ale jako k Bytí.*“

T7: „*Je to přesah toho materiálního světa a v podstatě je umožněn tím, že je spousta věcí, které nemáme v moci... Já si myslím, že skutečně duchovní činitelé nejsou manipulovatelní. Záleží na jejich rozhodnutí, jestli něco umožní, zmaří, pomůžou, potrestají atd. Rozhodně je pokládám za skutečné v tom smyslu, že působí...*“

Názory respondentů obou kategorií se vzájemně rozcházejí v pojmání přesahu materiální roviny myšlení. Dle terapeutů z první kategorie následně dochází k jinému nazírání na sám život, tedy ke spatření spirituální roviny, jež nese jiné než materiální významy. Terapeuti patřící do druhé kategorie tento přesah materiálna chápou ve vztahu k principům duchovní povahy. Obě pojetí se navzájem nevyklučují a mohou se doplňovat.

Lze ovšem uvažovat o rozdílech, kdy v prvním pojetí člověk bezprostředně nachází spirituální rovinu ve světě kolem sebe při

kontaktem s danými předměty. Nechává se jimi oslovit a setkává se s jinými významy věcí. V tomto případě se neobjevuje vztah k sebepřesažné síle, ale člověk se setkává s duchovní silou přímo ve zkušenosti vlastního života. Ve druhém pojetí se člověk obrací na duchovní činitele, jež jsou zdrojem lidské spirituality. Lidé jsou touto silou poháněni, určováni, jsou v její moci. Tento duchovní zdroj zakládá člověka jako bytost a ten se k němu znovu zpětně obrací. Spiritualita je přítomna v životě člověka díky činnosti duchovní síly.

Přesah materialistického vnímání života se jeví jako důležité téma, neboť jej zmiňují respondenti v obou kategoriích. Z výpovědí je patrný důraz na rozdíl mezi spirituální a materiální rovinou. Dokonce lze tyto kvality pojímat jako dva póly, jež se navzájem vylučují. Spiritualitu nelze spatřit skrze materiální přístup a naopak. Hypoteticky lze uvažovat nad tím, zda opuštění či překonání materiální dimenze života zákonitě přináší spirituální kvalitu. Z výpovědí dotazovaných vyplývá, že člověk jakožto bytost vztahující se k duchovní kvalitě se běžně setkává se spirituálním rozměrem a nechává se jím v různé míře oslovovat. Proto již v aktu přesáhnutí materialistické roviny lze předvídat spirituální kvalitu. Respondenti poukazují na skutečnost, že po překonání materialistického myšlení spiritualita nabývá vyššího významu, vychází ze skrytosti a jako kvalita formuje vztahování se k lidskému životu i světu.

Respondenti pro upřesnění svého pojetí často spontánně uváděli charakteristiky, které jsou pro spiritualitu výstižné. V souvislosti s pojetími, která předpokládají činný duchovní princip, k němuž se lidé vztahují, se objevovaly přívlastky ke spiritualitě jako nemanipulovatelnost, neovlivnitelnost, přesah.

T1: *„To opravdu neovládám, i kdybych chtěl. Nemohu teď přestat dýchat, nemohu přestat žít, i kdyby se mi to chtělo povést, tak to nepřemohu. Tak to je pro mne rozhodně známka nějaké vyšší moci, ať tomu jak chce, kdo chce říká.“*

T7: „*Jsou záležitosti, které nemáme v moci, ale které nějak náš život určují a nemůžeme s nimi manipulovat.*“

Tři terapeuti vystihli jako charakteristický rys spirituality „hloubku“, ve smyslu jakési kvality, jež je opakem povrchnosti, týká se vážných a důležitých témat. Dále tři respondenti přímo hovořili o tajemství, jako o povaze spirituality a z dalších čtyř výpovědí vyplývá stejné pojetí. Tajemství jako rys spirituality se projevuje ve skrytosti, kterou nelze prohlédnout a do které lidé přímo nevidí, a proto ji často nelze objasnit či vysvětlit.

T4: „*...spirituální je vždy tajemné.*“

T5: „*Takže tady ta spiritualita, ten duchovní rozměr člověka, duchovní bytí člověka na tomto světě má povahu velkého tajemství, které je třeba respektovat.*“

Dále byly spiritualitě přisuzovány prvky zázraku a posvátna. Z výpovědí všech respondentů je také patrné, že spiritualitu je především možno cítit, zakoušet, žít. Tedy že je pro člověka přístupná a vnímatelná. Lidé proto nejsou odkázáni pouze na teoretické výklady, ale primárně ji mohou zakoušet ve svém životě sami. Ostatně i dotazovaní terapeuti odpovídali na základě svých přesvědčení, která nevycházela z teoretických konceptů spirituality.

Jak bylo již uvedeno, terapeuti se ve svých výpovědích, až na jednu respondentku, jednohlasně shodli na tom, že spiritualita prostupuje všechny oblasti lidského života. Na vyzvání dále uváděli témata, která dle jejich názoru neodmyslitelně souvisí se spiritualitou. Šest terapeutů zmínilo vztahy, pět jmenovalo hledání smyslu, čtyři terapeuti uvedli konečnost člověka a bytí jako takové. Dále

respondenti jednotlivě uváděli například svobodu, smíření, odpuštění, vinu, estetiku, krásu, nemoc, umění, sebezpřijetí, vnímání druhých, nezištnou lásku a základní důvěru k životu.

T1: *„Spiritualitu spojuji s prostorem, se svobodou, se smyslem, bytím, vědomí si toho, se setkáním s druhým, s přítomností, s tím živým v nás...“*

T3: *„...znamení smíření, vůbec spolehnout se na to, že vše nemusím zvládnout vlastními silami, že všechno nemusím řešit, ale že se mohu s důvěrou obrátit na Boha nebo na Bytí... nebo vůbec to tajemství, to hledání té člověčí míry v tom světě.“*

T7: *„No smysl života, základní důvěra, bazální důvěra. Souvisí s tím sebezpřijetím, souvisí s tím, jak člověk bere ty druhé lidi, věci lásky, jako vztahů... věci řádu, životního řádu, osobního i světového.“*

6.2 Spiritualita (pacientů) v psychoterapii

Výpovědi dotazovaných terapeutů k tématu „spiritualita v psychoterapii“ korespondují s jednotlivými pojetími spirituality daných respondentů. Většina terapeutů opět hovořila o tom, že duchovní rovina není oddělena od člověka, a proto ji vnímají jako přítomnou i v psychoterapii. Po detailnějším rozvedení tématu se terapeuti dále vyjadřovali konkrétněji a hovořili o tom, kdy a kde spatřují spiritualitu v terapii. Analýza rozhovorů ukázala, že dotazovaní terapeuti se setkávají se spiritualitou v psychoterapii ve třech rovinách.

V šesti případech, tedy nejčastěji, terapeuti hovořili o spiritualitě v psychoterapii v souvislosti s tzv. existenciálními tématy pacienta. Respondenti vnímají, že tato témata mají svou duchovní rovinu či spirituální charakter a práce s nimi je zákonitě práce se spiritualitou, i když v mnohých případech nemusí být spiritualita výslovně pojmenovaná. Jedná se například o témata jako je tázání po smyslu, ztráta smyslu systému a vznik nového přístupu, těhotenství, svoboda, smrt, smíření, sebezpřijetí aj. Respondenti popisují, že do této kategorie patří všechna hlubší a důležitá témata, která se pacienta bytostně dotýkají. Dva terapeuti nespátřují spirituální rozměr pouze u existenciálních problémů, ale vnímají duchovní ráz v jakémkoliv tématu, který dotýčný pacient řeší.

T5: *„Každý z nich čas od času řeší otázky, které se netýkají pragmatického pobývání tady na světě v tom každodenním obstarávání a samozřejmě také existenční starosti, ale v okamžiku, kdy ten člověk mluví o existenciálních potížích, tzn. o něčem, co vychází z hloubky jeho existence ne existenčního zabezpečení, v tu chvíli lze říct, že se dotýkáme spirituality, vždycky.“*

T8: *„... je to často v tom tázání se po smyslu, po smyslu existenciálním. Potom v určitějším kontextu to je promýšlení nějakých existenciálních otázek, někdo se takto vztahuje k Bohu, někdo se takto vůbec zamýšlí nad smyslem existence či nad tím, co se tu děje.“*

T1: *„Já nevidím žádný lidský problém, kde by ta spiritualita nebyla. Vždy je to o tom hledání... hledání významu v tom, co druhý říká... hledání vlastního smyslu... To je podle mne spiritualita“*

Dále dotazovaní terapeuti uváděli spirituálnost okamžiku probíhajícího přímo v psychoterapii. Zmíněná spirituální kvalita

v průběhu terapie je dle respondentů dána v rozhovoru a porozumění, ve zvláštnosti dané chvíle či v prožitku, že se děje něco, co přítomní neumí popsat, ale cítí, že situaci nemají ve své moci. Podle tří respondentů se jedná o spirituální rozměr terapie, který není nikterak výjimečný či magický, pouze v psychoterapii dochází k pocítění jiného rozměru dané události a tento rozměr má svou spirituální kvalitu. Odehrává se prožitek nahlédnutí jiných významů a jiné roviny.

T6: *„Já se tím duchovnem setkávám s takovými jednoduchými věcmi ... Třeba pacientka otěhotněla. A teď jsem viděl, že to je vidět. Všichni to viděli, celá skupina byla jiná. Najednou je ta chvíle prozářená tím, nebo prostoupená tím, co to je ta věc.“*

T3: *„Mám pocit, že jsou chvíle, kdy se děje něco, co se vymyká mé kontrole i kontrole pacienta a když jsme oba otevřený něčemu, co se nám oběma ukazuje a už to není úplně v naší moci. To mám pocit, že tady přímo promlouvá to Bytí v terapii.“*

T1: *„Já vnímám, že spirituální je to v psychoterapii vždy... Člověk je spirituální bytost. Ve chvíli, kdy otevřete pusou, hledáte smyslu toho, co říkáte, nebo já hledám smysl toho, co vy říkáte a v tu chvíli to je spirituální věc. My dva se nějak snažíme extaticky spojit, porozumět. To setkání, které se teď děje je pro mne spirituální povahy.“*

Třetí možností, jak se terapeuti setkávají se spiritualitou v psychoterapii, je spiritualita pacientů v rámci daného náboženského systému. Z výpovědí respondentů je patrné, že všichni dotazovaní terapeuti mají zkušenosti s pacienty, jež se hlásí k institucionalizované víře a pět respondentů dále uvádí pacienty vyznávající ezoteriku. Ve většině případů terapeuti dodávají, že takto věřící pacienty mají

v terapii poměrně často, a tak jsou úměrně k tomu předmětem terapie spirituální témata týkající se pacientovy víry. Respondenti hovoří o psychoterapeutických zkušenostech s katolíky, protestanty, evangelickými faráři, řeholními sestrami, rabíny, buddhisty, adventisty, jehovisty a konvertity. Ukazuje se, že kromě zmiňované neutrální spirituality je také častým tématem spiritualita v rámci konkrétního náboženského systému.

Respondenti, kteří zmiňovali zkušenost s ezoterickými pacienty nezávisle na sobě vyjadřovali podobné názory ohledně příčin zmíněného druhu víry. Dotazovaní terapeuti uvádějí, že se často setkávají s formou, která brání dotyčnému jedinci dále postupovat v terapii, činí ho nesvobodným a působí odvrácení od reality do vlastního snového světa. V takových případech terapeuti vnímají pacientovu víru jako víceúčelovou. Mnozí respondenti hovořili o tom, že v těchto případech se nejedná ani tak o samotnou spiritualitu, ale spíše o prostředek, jak zvládnout nepříjemnou a zatěžující životní situaci. Pacienti si tak potom vysvětlují těžko přijatelné skutečnosti jinými principy a dle terapeutů tento přístup opravdovému zvládnutí problému ve velké většině případů brání. Respondenti ovšem rozlišují účelové zacházení se spiritualitou a opravdové vztahování se k duchovnímu zdroji a to i v rámci ezoteriky. V menší míře terapeuti uvádějí i zkušenosti s ezoterikou pacientů, kdy se jedná o pacientův charakteristický způsob pohledu na svět. V tomto případě dotyčný není omezován různými praktikami a výklady, jimiž by si jedinec vysvětloval své těžkosti, a tak jeho „víra“ není překážkou pro pacientův osobnostní růst a nebrání v uzdravě.

T5: „... jedna žena, kterou opouští její manžel má dojem, že on je ovládaný černou magií své milenky, která je velkou čarodějnící. To znamená, že je to pro ní tak nevysvětlitelná záležitost, že si tam radši dala vysvětlení té černé magie... má čarodějnici, protože nevěřila, že by ten vztah mohl takto skončit.“

T8: „... lidé se napojují na některé techniky, praktiky, pátrají ve východních filosofích, to je když to je dobré. Jinak obecně kartáři, léčitelé, věštcí. Tak to si myslím, že je takové trochu zcestné, i když... když je někdo rozumný a nechává si z toho jen to, co ho osloví a nebere to jako nějakou doktrínu, tak vlastně mu to taky může tím pádem pomoci.“

6.3 Práce se spiritualitou v psychoterapii

Dotazovaní terapeuti se ve svých výpovědích ohledně vlastní práce se spiritualitou pacientů v daseinsanalytické psychoterapii dokonale shodují. Až na drobné rozdíly v interpretacích je na základě analýzy patrné, že všichni oslovení daseinsanalytičtí terapeuti uplatňují v terapii stejný přístup. Největší důraz respondenti kladli na ponechání pacientovy spirituality tak, jak jí sám pacient rozumí, to znamená, že terapeuti pacientům jejich víru nevymlouvají, nezhodnocují, ani jim nepodsouvají vlastní představy o spiritualitě. Dále respondenti zdůrazňovali důležitost naslouchání, při kterém se zdržují hodnocení a snaží se pacientovi porozumět. Společným prvkem ve výpovědích je také snaha terapeuta zajistit bezpečný prostor proto, aby pacient o své spiritualitě mohl mluvit či ji přímo prožít.

Zdrženlivost v přístupu terapeutů neznamena jejich neúčast či lhostejnost, terapeuti se dle výpovědí snaží být bděle s pacientem a procházet s ním jeho téma, ovšem tak, aby zachovali oboustrannou svobodu. Z analýzy vyplývá, že pacientovu spiritualitu respondenti ponechávají v takové podobě, v jaké o ní pacient hovoří. Cílem terapeutů není transformování spirituality na jiné téma, ale porozumění jí samé. Z výpovědí je patrný velice jemný a nenásilný

přístup terapeutů, ve kterém každému pacientovi poskytují značný prostor a podporu jeho vlastního chápání spirituality.

T2: „*Snažím se porozumět tomu, co každý ten člověk povídá, takže já při tom hodně naslouchám.*“

T3: „*Snažit se porozumět tomu, té situaci a nehodnotit je... nesnažím se o horlivé výklady a pojmenování té věci, ale nechávám, aby se to samo vyjevilo, nebo aby si to pacient sám ošahal v tom svém čase, který je pro něj nějak důležitý.*“

T5: „*Já to nechávám tak, jak tomu člověk rozumí. Nikdy nepřicházím s tím, že bych to vymlouval, říkal, že to je nesmysl, že to není možné...*“

T7: „*...nic nerozmlouvám, nic mu neopravuji, nevychovávám ho, nechávám to tak, jak to je, a neberu mu to, naopak dělám prostor, umožňuji mu, aby o tom co nejvíce mluvil, když chce, aby to naplno prožil, aby si to poprvé prožil, jak je to pro něj důležité.*“

Kromě zmíněných přístupů respondentů ke spiritualitě pacienta terapeuti dále hovořili o tom, co se osvědčuje při práci se spiritualitou v psychoterapii. Výpovědi jednotlivých daseinsanalytiků byly různé, neboť zde respondenti vycházeli z konkrétních zkušeností. Terapeuti uváděli, že se osvědčuje například přijetí, podpoření, svoboda v psychoterapeutickém vztahu, nevyjadřovat údiv, být u toho, o čem pacient hovoří či pojmenovat věci pravými jmény. Nejčastěji zaznívalo přijetí, v jehož souvislosti terapeuti hovořili o konkrétních případech, ve kterých bylo třeba pro přijetí mnohdy extrémní situace vynaložit jistou míru úsilí. Dále se často opakovalo doporučení terapeutů podporovat pacienty v jejich jedinečném způsobu víry, nebo-li vyjádření důvěry v jejich originální pojetí spirituality.

T7: „... no osvědčuje se toho člověka podpořit v té víře, tím že ji uznávám... aby ten člověk věřil tak, jak umí. A to mu potvrdit v tom, že na to má právo a že to je ta pravá spiritualita.“

T5: „No, mně se osvědčuje přijetí, že je přijmu... A to přijetí může fungovat, i když tomu já nevěřím.“

T2: „Nedělat „Aha efekt“. Nedit se. Přijímat to. Respektovat to. Nechat dotyčného o tom volně hovořit. Neděsit se různých mimo-reálných zážitků... Nezpochybňovat ty lidi, že to nemohli zažít. Fakt v klidu setrvat, nechat si to říct, být s nimi... Celkově ustát to, že to je ohromující, ale snažit se tomu nějak porozumět.“

Všichni dotazovaní daseinsanalytici uvedli, že v práci se spiritualitou nespátrují žádná specifika či těžkosti, tedy že spiritualitu vnímají jako každé jiné téma v psychoterapii. Podle respondentů samotných práce se spiritualitou není v současnosti nikterak problematická. K tomuto závěru respondenti došli na základě zkušeností z několikaleté terapeutické praxe. Dotazovaní svůj vývoj v práci se spiritualitou v terapii spatřují například v odbourání strachu a obav, zda dané téma skutečně patří do terapie, ve větší otevřenosti vůči spiritualitě pacientů a ve ztrátě silné potřeby se vymezovat. Terapeuti dále uvádějí, že jsou při řešení témat týkajících se spirituality v terapii více svobodní. Spiritualitu přijímají, nenadřazují ji nad ostatní témata a přiznávají, že je některá spirituální témata už tolik neděsí a nejsou jimi sužováni. Jeden terapeut hovořil o tom, že našel svůj způsob, jak v rámci psychoterapeutické praxe spiritualitu pojmenovávat a zacházet s ní tak, aby tím neovlivňoval svobodnou víru pacientů. Z jednotlivých rozhovorů vyplývá, že se každý oslovený daseinsanalytik v rámci své terapeutické praxe s tématy spirituality setkával. Právě díky těmto zkušenostem všichni

respondenti prošli vývojem až do stádia, kdy jim práce se spiritualitou nečiní žádné potíže.

T1: *„Mám v terapii jednu dámu...(případ klientky). A mě to už tolik neděsí, mám v tom víc své svobody a svobodně si dovedu představit, že se rozhodne nežít.“*

T8: *„... z takového odmítnutí jsem to začala zase jinak přijímat. A to odmítnutí bylo ze strachu nenechat se tím infikovat, než jsem si nastavila ty hranice a nějak jsem tomu porozuměla.“*

T7: *„No a můj vývoj byl směrem k tomu, nevnášet do toho tématu své záležitosti a opravdu zůstat u toho, jak to má ten pacient. Jít do takových jemných nuancí, být velmi pozorný, taktní...“*

T3: *„...už k tomu nepřistupuji jako k něčemu výjimečnému. Na začátku jsem měla to nadšení, že se to objevuje, že tu je ten duchovní rozměr, který mi je blízký, ale teď to nijak nevypichuji, ani nezdůrazňuji, ale beru to jako jakoukoliv jinou součást terapie.“*

T5: *„...proti některým hlavně radikalizujícím postojům vůči spiritualitě jsem měl potřebu se vymezit, teď už se tolik nevymezuji. Spíš je přijímám jako součást porozumění člověka, kterým se snažím být víc otevřený...“*

Na otázku, zda do terapie může vnést spiritualitu terapeut nebo pouze pacient, odpověděli čtyři terapeuti, že z jejich pohledu může téma spirituality přinést terapeut, dva respondenti se vyjádřili, že vnést takové téma má pouze pacient a dva terapeuti se nevyjádřili. Ze zmíněných čtyř respondentů tři uvedli, že spiritualitu do terapie sami vnášejí a to různými formami.

T1: „Tak já ji tam vnáším tím, že toto vnímám. Že třeba vnímám Vás, když se tu bavíme, i s tím třetím rozměrem, že jste zrovna tak člověk jako já, který bojuje o ten svůj život.“

T4: „Dovedu si představit obě možnosti... Ale myslím si, že bych nechtěla být limitovaná v tom, že toto téma nemohu vnést, nebo nemohu to pojmenovat a z tohoto důvodu mám pocit, že možné jsou obě varianty. Mně přijde přirozenější, když to téma vnese pacient, ale na druhou stranu i pro mne je někdy přirozené spoustu věcí vyslovit a říct a bylo by mi nepříjemné být svázaná tím, že toto tedy nesmím.“

T6: „Já spiritualitu vnáším tak, že na ni upozorňuji, že vnímám, že ta situace je jiná, zvláštní a tak to řeknu...“

T2: „Já vždy pracuji s tím, co přichází od pacienta, takže mně by přišlo takové divné mu to tam vnášet, pokud on o tom nehovoří... myslím, že by to bylo takové násilné.“

6.4 Vnímaná rizika a nepříjemné zkušenosti terapeutů se spiritualitou v psychoterapii

Protože respondenti z práce se spiritualitou v psychoterapii nemají obavy, a naopak hovoří o tom, že se v takové práci cítí dobře, naskytá se otázka, v jakém případě byla práce týkající se spirituálního tématu v terapii pro dotyčné terapeuty těžší? Dotazovaní daseinsanalytici uváděli, že jim spolupráci v terapii znesnadňuje taková spiritualita pacientů, která je nekompromisně dogmatická. Respondenti zmiňují především sekty, ezoteriku, institucionalizovanou víru či jakékoliv silně doktrinní formy spirituality. Jedná se o taková pojetí, která jsou charakteristická především pacientovým zúženým viděním daného problému či

situace. Pacient se uzavírá dalším variantám, které nemusejí nutně vylučovat jeho spirituální přesvědčení a spatřuje jediné správné možnosti pouze v rámci výkladu daného systému. Z analýz vyplývá, že terapeuti v takových případech víc kontrolují své reakce a terapie trvají delší dobu nebo náhle končí.

T2: *„Když jde o sekty. Když jsou to sekty, tak to vím, že neztratit toho klienta, neodradit ho, a fakt velmi si hlídat, aby jsem mu něco nevnucovala... Měla jsem jednu pacientku jehovistku a ta terapie nedopadla dobře a skončila předčasně.“*

T3: *„No, když to je taková ta spiritualita, která je uzavřená. Což právě někdy jsou institucionální pojetí spirituality, tak tam je to určitě problém, protože to blokuje to, aby se něco otevřelo i tomu pacientovi. Jedna má pacientka bezmezne věřila astrologické věštbě, která říkala, že bude mít dvě děti...(případ pacientky) ...a já jsem v sobě strašně bojovala s tím jí to na jednu stranu nebrat, ale na druhou stranu jsem si říkala jéžimarija, vždyť jí to úplně evidentně blokuje na té její cestě v životě... trvalo půl roku, než připustila, že to může být i jinak...“*

T8: *„No to je právě, když už jsou ti lidé zasažení nějakou předchozí zkušeností z těch ezoterických kruhů, či když mají sami doktrinární pojetí spirituality. A s tím se teda docela těžko pracuje...“*

Dva respondenti nevnímali zmíněné důvody jako ztěžující psychoterapii. Dle terapeuta T5 je nejdůležitější povaha pacienta, kvůli které může být spolupráce více či méně komplikovaná. Terapeut uvádí případ vlastního pacienta, který měl bludné a paranoidní spirituální představy a v terapii byl především velmi manipulativní. Byť se v terapii často hovořilo o spirituálních tématech, respondent

spatřuje manipulativní chování pacienta jako hlavní příčinu svých vlastních nepříjemných pocitů v psychoterapii.

T5: „...a pro mne není důležité to téma, ale ten člověk, a s ním mi bylo velmi nepříjemně, protože byl obrovsky manipulativní a manipuloval druhými lidmi skrze toto... takže jsme vlastně v té terapii nikam nedošli. Tak v tom mi bylo velmi nepříjemně.“

Druhým respondentem, který se neshoduje s žádným z dotazovaných kolegů, je terapeutka T4, která hovoří o tom, že je pro ni práce v terapii obtížnější ve chvíli, kdy je spiritualita přítomna v podobě prožívání. Z výpovědi vyznívá, že nepříjemným faktorem je pro terapeutku neuchopitelný prožitek, který je pak těžké popsat a dále zformulovat pro další práci.

T4: „Těžší je to pro mne tehdy, když je to na úrovni prožitku a těžko se to dává do slov.“

Respondenti se dále vyjadřovali k rizikům, která vnímají v práci se spiritualitou v psychoterapii. Ve třech případech terapeuti nespatřují žádná specifická rizika, ale vnímají stejná rizika jako u jakéhokoliv jiného tématu v psychoterapii. Další tři respondenti hovoří o možných rizicích na straně pacienta, například o velkém vlivu magického myšlení pacienta na jeho vlastní život nebo o razantní zatvrzelosti ve spiritualitě, která nebude slučitelná s terapií. Zbylí dva daseinsanalytici vnímají možná rizika na straně terapeuta, hlavně v jeho přístupech, kterými by v případě nevhodného zacházení s pacientovou spiritualitou mohl dotyčného poškodit. Přístupy v terapii ke spiritualitě, které respondenti hodnotí jako vhodné, jsou zmapovány v podkapitole 6.3.

T4: „Myslím, že tam jsou rizika stejná, jako ve všem jiném. Nebo nespatřuji v tom větší rizika, je to jako v jakýchkoliv jiných tématech.“

T5: „...když je pacient v té spiritualitě právě tím nesvobodným způsobem a spirituálně si vysvětluje něco ve svém životě nějak... kdy nad ním má ta jeho představa obrovskou moc.“

T8: „...klient se může usadit někde, kde spolu nebudeme moci najít společnou řeč. Že klient se rozhodne pro něco, čeho se bude držet, co nepustí... Jak už se to stává, že z toho rozhodnutí pro něj zmizí ostatní možnosti jeho cesty. Že se rozhodne někde setrvat. Riziko je v tom, že ta práce prostě nepůjde, že to prostě někde zmrzne, z jeho rozhodnutí.“

T3: „Vidím riziko u terapeuta, který s tím nebude umět pracovat, který bude lačný po těchto zážitcích, který bude opomíjet ty běžné věci. Pak mu kvůli tomu uniknou důležité věci.“

T7: „Rizika podle mne vyplývají z toho psychoterapeuta, respektive jeho přístupu, a ze školy a směru, ze kterého vychází. To jsou školy a směry, které to neuznávají nebo se snaží ty lidi předělat, nebo jim to profanují, dávají to do nějaké roviny, že ta víra je něco neskutečného, nebo něco navíc, a relativizují to velmi, tak to je nebezpečné.“

6.5 Hodnota spirituality pro terapeuty

Na konci rozhovoru dostali respondenti prostor k vyjádření, zda je dané téma spirituality oslovuje či nikoliv a případně mohli doplnit, co by rádi ještě k tématu dodali. Všech osm daseinsanalytiků

téma spirituality hodnotilo jako velmi důležité, a to nejen v životě jedince, ale také v terapii i ve společnosti. Respondenti ve výpovědích vyjadřovali své obavy, že spiritualita je dnes ohrožené téma a to minimálně ze dvou důvodů. Jedním z nich je tendence pojmát spiritualitu pouze skrze různé praktiky, zážitky a systémy. Zde chybí přijetí spirituality jako žitelné dimenze lidství, jež je přístupná každému. A druhým důvodem je dle respondentů soudobý způsob vztahování se k vlastnímu životu a životu druhých, jenž je stále častěji přetížen materiálními pohledy.

T3: *„Mě jen napadá, že to je vážně důležité téma... ale to je nejen v terapii, ale i ve společnosti. Že to je téma, které chybí ve společnosti víc, než jsou si lidé schopni připustit.“*

T6: *„Já si myslím, že se tedy opravdu podařilo a to říkám ironicky, tu spiritualitu znehodnotit a tak ji vyprázdnit v pravém slova smyslu. Zapomenout a taky považovat za nějaký nadbytek, nebo za něco, co není nakonec potřebné, tou materializací našeho života, tou všeobecnou materializací našeho života...“*

T7: *„... u těch indiánů je všechno duchovní. Když si vyrábí luk, když jde na lov. A tady se to v té západní civilizaci snažíme všechno vymýtit. Aby to bylo jen věcné, technologické a to je velká chyba.“*

T8: *„Spiritualita se vnímá, že to je jako nějaká nadstavba nad člověkem, že člověk tu je pro výkon, aby tu všechno fungovalo, aby měl určité vztahy a tak. Spiritualita je něco nad tím, co buď sklouzne do té ezoteriky, nebo se toho lidé obávají, nebo se projeví náboženstvím. Ale člověk je vlastně spirituální bytost sama o sobě.“*

Respondenti dále hovořili o spirituální povaze psychoterapie ve smyslu léčivého působení terapeutického vztahu, rozhovorů a setkávání.

Daseinsanalytik T6 hovoří o přístupu terapeuta k pacientovi, jehož jádrem je setkání s pacientem v pravém slova smyslu. Terapeut zanechává všech informací, jenž o dotyčném má a setkává se s ním na rovině bytí, kde nehrají roli sympatie, antipatie či smyslově vnímatelná fakta jako věk, pohlaví apod. Toto setkání respondent spatřuje jako léčivé, neb potvrzuje pacienta samotného nezávisle na jeho schopnostech, vlastnostech a dosažených úspěších. Pacient má tak možnost pocítit vlastní hodnotu, jež není determinována vnějšími okolnostmi, ale dalece je přesahuje. Skrze potvrzující pohled terapeuta se pacient v terapii učí přijetí této vlastní hodnoty. Dle výpovědí terapeutů je nazírání na pacienta v terapii i s tímto spirituálním rozměrem klíčové. Nejen pro kvalitu terapie, ale také kvůli pacientovi samotnému, jenž díky pohledu terapeuta poznává a přijímá svou další rovinu.

T5: *„A vůbec i to duchovní ukotvení člověka v lidském společenství je pro mne tématem, neboť psychoterapie je tím umožněna. Sama psychoterapie je umožněna tím, že vztah dokáže být léčivý a to mi připadá, že to je sakra spirituální téma. Že můžeme léčit druhého člověka jen tím, že s ním mluvíme, jak se k němu vztahujeme...“*

T6: *„Mne v psychoterapii nezajímají primárně symptomy nebo vlastnosti, ale že se s nimi potřebuji setkat tváří v tvář. A když se setkám já a ten druhý, tak se člověk ocitne v prostoru, kde symptomy, vlastnosti jsou za, jsou pryč. Kdybych to řekl zjednodušeně, tak mne jde o setkání duší... Lidská duše je to, když spatříte toho člověka s jeho duší, kdy ty vnější věci jsou druhotné, kdy je jedno, jestli je to mladý člověk či starý člověk, žena či dítě, kdy tam jste s ním oproštěně bez všeho ostatního. A ta psychoterapie je právě ta cesta, jak osvobodit duši člověka od těchto nánosů a ta cesta vede k tomu, že se s ním setkáte a potvrdíte jeho jako jeho.“*

Respondenti často hovořili o hodnotě spirituality ve svých vlastních životech, tedy že se nejedná pouze o téma, které logicky vyhodnocují jako nosné, ovšem sami se ke spiritualitě také vztahují. Kromě projevů zájmu o toto téma a příkladů, jak se dotyční terapeuti sami zaobírají spiritualitou, hovořily dvě respondentky o otázkách, které jim na základě rozhovoru vyvstaly. Celkově lze říci, že dotazované daseinsanalyticky téma spirituality oslovuje a spatřují jeho důležitost v životě člověka, a to především na základě zkušenosti ve vlastním životě.

T3: *„Já si sama ve svém životě řeším často duchovní témata, jako smíření či hledání vztahu k Bohu... a teď se spolu dotýkáme těch témat, která mám v sobě otevřená...“*

T4: *„Otázek ohledně toho mi vyvstává strašně moc, a jak se s Vámi bavím, tak ještě víc.“*

T5: *„Já myslím, že to je pro mne významné téma...“*

T6: *„Už se i spiritualita konzumuje. To je to, co ohrožuje tu naši kulturu, naši civilizaci tedy strašlivým způsobem a co mně není teda fuk.“*

T7: *„Velmi, velmi mne to oslovuje. To pokládám za ústřední a v poslední době se s ním hodně zabývám, je mi v poslední době takovým povzbuzením nebo takovým zajímavým doplňkem.“*

T8: *„No hodně, hodně mne oslovuje. Já si myslím, že to je strašně důležité.“*

7 Diskuse

7.1 Povaha výzkumu a jeho omezení

Cílem výzkumné sondy, jak již bylo řečeno, je zmapování a popsání přístupů ke spiritualitě v oblasti osobního pojetí i v rámci psychoterapie u daseinsanalytiků. Výzkum má tedy záměrně deskriptivní ráz, a proto neposkytuje bohaté interpretační konstrukce. Samotné analýzy pěti témat (viz kapitola 6) předkládají zároveň výsledky sondy. V práci není uveden stručný souhrn těchto analýz, a to z důvodu, že analýzy pokládám za dostatečně vypovídající materiál, který není třeba v rámci samostatné podkapitoly redukovat do obecnější a méně obsažné formy.

Jsem si vědoma toho, že ve výzkumu působilo mnoho faktorů ovlivňujících výsledky. Hlavním zkreslujícím faktorem je výzkumník sám, který svou osobou výzkum nepopíratelně ovlivňuje (Miovský, 2006). Kromě dalších obecně platných limitů rozhovoru, spatřuji možné zkreslení v důsledku informování respondentů o zaměření a cílech práce již ve fázi žádání o účast ve výzkumu. Tato skutečnost mohla ovlivnit výsledky v mnoha ohledech. Na druhou stranu spatřuji výhody v povaze zvoleného tématu výzkumu, a to ve smyslu jeho abstraktnosti a absenci všeobecně platného výkladu. Téma činí na každého respondenta nároky vlastního jedinečného výkladu. Také jsem vnímala, že většina respondentů téma neměla předběžně zformulované, jedná se tedy o problematiku, o které respondenti nehovoří v této souvislosti často. Domnívám se, že se mi dostávalo autentických reakcí. Usuzuji tak dle odpovědí, ze kterých bylo patrné, že se dotazovaní v průběhu rozhovoru skutečně zamýšlejí nad tématem, aniž by se omezovali na užívání zautomatizovaných formulací.

Velikost vzorku respondentů a jeho charakteristika mi neumožňuje zobecnění výsledků na všechny praktikující daseinsanalyticky, čehož jsem si vědoma. Zúčastnění daseinsanalyticky, až na jednu respondentku, měli sami ve svém životě vztah ke spiritualitě nějakým způsobem aktivně zpracovaný či prožívaný, což vyplývá z rozhovorů. Otázkou zůstává, zda se skutečně většina daseinsanalytiků ke spiritualitě takto vztahuje a jestli by se výsledky výzkumu v rámci reprezentativního vzorku shodovaly s výsledky této sondy. Výzkumná sonda v tomto rozsahu přináší jednostranné výsledky, ovšem teoreticky zdůvodnitelné. Jako zásadní vnímám rozlišení oblastí, ve kterých jsou jednotlivé přístupy hodnoceny. Zmíněná respondentka, jež vybočuje svým „pasivním“ vztahem ke spiritualitě se ovšem dále v obecné rovině shoduje s ostatními daseinsanalyticky v přístupu ke spiritualitě pacientů. Daseinsanalyticky ponechává spiritualitu (stejně tak jako každé jiné téma) tím, čím je a netransformuje ji na témata jiná. A vztahování se ke spiritualitě nekriticky spatřuje jako časté a k člověku patřící. Zkoumání vztahů a souvislostí mezi jednotlivými kategoriemi překračuje již záměr této práce.

7.2 Další možná teoretická hlediska

V rámci výsledků výzkumné sondy jsem zaznamenala přístup zúčastněných daseinsanalytiků ke spiritualitě jako k původnímu fenoménu, jenž je neredukovatelný. Jako původní fenomén je nezrušitelný a zákonitě obsažený ve všech ostatních fenoménech. V rámci praxe tedy terapeuti nevytlačují spiritualitu zástupnými tématy, neboť to není nutné. Spiritualitu ponechávají spiritualitou. Tento výstup lze podložit i fenomenologickými texty M. Heideggera či uváděnými příklady práce se spiritualitou v daseinsanalytické praxi M. Bosse (viz kapitoly 3.4 a 4).

Podobné přístupy ke spiritualitě v rámci psychoterapeutických směrů vnímám například u V. E. Frankla. Jenž zmiňuje, že každý člověk je „bytostí náboženskou“, neboť je přirozeně nastaven na vztah k Bohu (Frankl, 2006). S Franklovým konceptem, kdy spiritualitu spatřuje jako třetí dimenzi člověka, která společně s „psychickým“ a „fyzickým“ tvoří nedělitelnou jednotu, lze spatřovat podobnosti u Heideggerova pojetí „čtveřiny“. V obou přístupech se jedná o výklad spirituality jako neoddělitelné součásti člověka. V psychoterapii lze vystihnout podobnosti tam, kde logoterapie a stejně tak daseinsanalýza usiluje o pravdivější obraz člověka jako bytosti duchovní. V daseinsanalýze se hovoří o autentickém bytí s jeho duchovním rozměrem.

Další podobnosti nacházím v analytické psychologii C. G. Junga, který člověka spatřuje též jako přirozeně náboženského. Spiritualita je základní povaha člověka a pro jeho zdravotní stav na všech úrovních je klíčová integrace spirituality do vlastního života. Jung uvádí, že se nelze uzdravit, pokud člověk nezíská zpět své religiózní zaměření. Nedostatečná konfrontace s vlastní spiritualitou může být dle Junga příčinou vzniku neurózy. Jungův a daseinsanalytický přístup se především setkávají v oblasti psychoterapie. Jung kriticky poukazoval na neschopnost psychiatrie rozlišit náboženskou zkušenost od patologie, přičemž ve své psychoterapii zdůrazňoval, že pro něj není důležitý obsah sdělení (různé spirituální zážitky, prožitky), ale určující je postoj daného pacienta k těmto obsahům a jeho schopnost integrovat spirituální materiály do svého pohledu na svět (Jung, 2010). V tomto přístupu se shoduje Jung s daseinsanalýzou, pro kterou též není hlavní obsah pacientova sdělení sám o sobě, ale až způsob vztahování se dotyčného k obsahu udává jeho význam, stejně tak jako způsob rozumění dané věci v kontextu vlastního života. Jinak se ovšem charakter daseinsanalytické terapie a analytické psychoterapie jungiánského typu zásadně odlišuje.

Pro uvedení radikálně odlišného výkladu spirituality lze uvést perspektivu S. Freuda, který je s ostatními zmíněnými přístupy

v prudkém kontrastu. Je to především proto, že Freud spatřuje původ lidské náboženskosti v nevyřešených konfliktech z dětství, jejichž základ je pudové povahy. Náboženství samo je pak „iluzí“, neb spiritualita jako taková neexistuje, je to pouze výplod lidstva, který vznikl v důsledku zoufalých přání člověka po bezpečí, mateřské péči (jež zastupuje Bůh), pochopení života apod. (Freud, 2007). Daseinsanalytické pojetí spirituality je na první pohled zásadně odlišné a to hned v několika ohledech. Freud především nepočítá s existencí spirituality, jako duchovního principu, jenž je původním a zároveň všudypřítomným fenoménem. Dále Freud soustřeďuje svou pozornost především na možné příčiny náboženskosti, které nevyplývají ze spirituality samé, ale z nevyřešených konfliktů. Náboženskost člověka tedy vnímá jako vodítko k pravé příčině nemoci, na kterou náboženská víra člověka poukazuje. Hlavní rozdíly v práci se spiritualitou v psychoterapii orientované daseinsanalyticky na jedné straně a vedené dle S. Freuda na straně druhé by primárně spočívaly již v samotném přístupu ke spiritualitě, za kterou by S. Freud hledal nějakou pravou příčinu a daseinsanalytik by spiritualitu ponechal spiritualitou tak, jak jí dotýčný rozumí.

7.3 Návrhy a doporučení pro další výzkum

Uskutečněná výzkumná sonda je limitována rozsahem bakalářské práce, proto bych v dalších pracích toto téma ráda rozšířila nejen o navýšení počtu daseinsanalytiků, ale také o prohloubení zkoumaných témat. Nabízí se zahrnutí i jiných terapeutických směrů do výzkumu a přidání dalšího zkoumaného tématu, jako např. spiritualitu pacienta v rámci patologie.

Pro navazující výzkum bych doporučila prohloubení teoretických východisek, zohlednění vzájemných vztahů mezi jednotlivými kategoriemi a nadále bych zachovala převážně deskriptivní přístup při analyzování.

Závěr

Tato práce je pokusem o zmapování fenoménu spirituality v psychoterapii se zaměřením na práci se spiritualitou v rámci praxe, a to konkrétně v daseinsanalytickém směru. Nejprve je předkládána spiritualita v obecné šíři psychoterapie, dále je tato tematika mapována z pohledu daseinsanalýzy a jejích filosofických východisek. Pro představení daseinsanalytického směru je uveden náhled na obecné daseinsanalytické přístupy, pojetí a cíle.

Cílem výzkumné sondy je popis způsobu, jak praktikující daseinsanalytici pojmají spiritualitu a to především v souvislosti s psychoterapeutickou praxí. Výzkum byl realizován pomocí kvalitativní metody semistrukturovaného interview s osmi daseinsanalytiky. Rozhovory byly zpracovávány kvalitativními postupy analýzy se záměrem podat především deskripci a interpretace omezit na nutné minimum. Výzkum byl specifikován pěti podotázkami, které mapují hlavní zkoumaná témata. Výsledky proto představují s ohledem na sledované oblasti popis jednotlivých pojetí spirituality dotazovaných daseinsanalytiků, také výpovědi o práci se spiritualitou pacientů, vnímaná rizika, vlastní zkušenosti terapeutů z praxe a nakonec hodnocení významu spirituality.

Jedním z nejdůležitějších výstupů z výzkumu je sdělení terapeutů o tom, že pacienti nazírají v celé šíři jejich životních možností a kontextů. Zároveň se snaží každému člověku porozumět i s jeho spirituální rovinou. V terapeutické praxi pak respondenti jedinečné vztahování každého pacienta k vlastní spiritualitě ponechávají ve všech jeho významech a za spirituální rovinou nehledají jiná témata. Cenným zjištěním jsou také pohledy daseinsanalytiků na přirozený spirituální charakter každodennosti a vnímání přítomnosti spirituální kvality v různých tématech. Další skutečností, jež vyplývá z rozhovorů, je otevřenost terapeutů vůči spiritualitě (ve vlastních životech i v psychoterapii) a poukazování na důležitost způsobu nazírání na svět, který je pro spatření a žití spirituální kvality klíčový. Většinu výpovědí lze teoreticky podložit.

Seznam citované literatury

1. BELZEN, J. Studying the specificity of spirituality: Lessons from the psychology of religion. *Mental health, religion and culture*. 2009, roč. 12, č. 3, s. 205-222. ISSN 13674676.
2. BOSS, M. Beispiele für den Einfluss einer Psychotherapie auf die religiöse Einstellung von Analysanden. In Medard BOSS, *Von Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*. Wien: Europa Verlag, 1979, s 309-326. ISBN 320-35-0704-8.
3. BOSS, M. *Nárys medicíny a psychologie I. (vybrané kapitoly)*. Bratislava: Předmanželská a manželská poradna Bratislava, 1985.
4. BOSS, M. *Nárys medicíny a psychologie II. (vybrané kapitoly)*. Bratislava: Předmanželská a manželská poradna Bratislava, 1985.
5. BOSS, M. *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern: Huber, 1957.
6. CONDRAU, G. *Sigmund Freud a Martin Heidegger, daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Přel. Oldřich ČÁLEK. Praha: Triton, 1998. ISBN 80-85875-74-8.
7. ČÁLEK, O. a RŮŽIČKA, J. Antropologicko hermeneutická psychoterapie, základní témata. In Jiří RŮŽIČKA, ed. *Psychoterapie V. Sborník přednášek*. Praha: Triton, 1998, s. 9-19. ISBN 80-85875-87-X.
8. ČÁLEK, O. Daseinsanalytická skupinová a komunitní terapie. In: RŮŽIČKA, J. *Komunitní a skupinová psychoterapie v české perspektivě*. Praha: Triton, 2011. ISBN 978-80-7387-467-4.
9. ČÁLEK, O. *Skupinová daseinsanalýza*. Praha: Triton, 2004. ISBN 80-7254-539-6.
10. ČÁLEK, O. Úvod do daseinsanalýzy. In Jiří RŮŽIČKA, ed. *Psychoterapie III*. Praha: Triton, 1997, s. 9-30. ISBN 80-85875-41-1.

11. ČERMÁK, M a ŠTĚPANÍKOVÁ, I. Kontrola validity dat v kvalitativním psychologickém výzkumu. *Československá psychologie*. 1998, roč. 42, č. 1, s. 50- 62. ISSN 0009-062X.
12. DRAGOMIRECKÁ, E. a BARTOŇOVÁ, J. *Whoqol- bref, whoqol-100*. Praha: Psychiatrické centrum Praha, 2006. ISBN 80-85121-82-4.
13. FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu*. Přel. Vladimír JOCHMAN. Brno: Cesta, 2006. ISBN 80-7295-084.
14. FRANKL, V. E. *Psychoterapie a náboženství, hledání nejvyššího smyslu*. Přel. Ladislav KOUBEK. Brno: Cesta, 2006. ISBN 80-7295-088-6.
15. FREUD, S. *Spisy z let 1925-1931*. Přel. Miloš KOPAL. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007. ISBN 978- 80-86123-23-3.
16. FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*. 2. dopl. vyd. Přel. Irena PETŘINOVÁ. Praha: Aurora, 1997. ISBN 80-85974-18-5.
17. GROF, S. *Psychologie budoucnosti*. 2. vyd. Přel. Jaroslav GORČÁK. Praha: Perla, 2004. ISBN 80-902156-6-1.
18. HEIDEGGER, M. „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. Přel. Ivan CHVATLÍK. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-60-7298-306-3.
19. HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Přel. Ivan CHVATLÍK. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-40-4.
20. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Přel. Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Miroslav PETŘÍČEK jr. a Jiří NĚMEC. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.
21. HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 11 Identität und Differenz*. Frankfurt: Klostermann, 2006.

22. HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 69 Vorträge - Gedachtes. Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt: Klostermann, 1998.
23. HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 70 Vorträge - Gedachtes. Über den Anfang* . Frankfurt: Klostermann, 2005.
24. HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 71 Vorträge - Gedachtes. Das Ereignis*. Frankfurt: Klostermann, 2009.
25. HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge-Gedachtes. Bd. 65 Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Frankfurt: Klostermann, 1989.
26. HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd.45 Grundfragen der Philosophie : ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Frankfurt: Klostermann, 1984.
27. HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Přel. Petr KURKA. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. ISBN 80-85996-32-4.
28. HEIDEGGER, M. *Údiv a zdrženlivost*. Přel. Jiří MICHÁLEK. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-77-1.
29. HENDL, J. *Kvalitativní výzkum, základní teorie, metody a aplikace*. 2. přepr. a aktual. vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-485-4.
30. HERTIK, A. *Klinická psychológia*. Nové Zámky: Psychoprof, 2007. ISBN 978-80-89322-00-8.
31. HLAVINKA, P. *Daseinsanalýza, setkání filosofie s psychoterapií*. Praha: Grada, 2008. ISBN 978-80-247-2132-3.

32. HOGENOVÁ, A. *Bloudění je náš úděl*. Praha: Univerzita Karlova Pedagogická fakulta, 2011. ISBN 978-80-7290-538-6.
33. HOLM, N. G. *Úvod do psychologie náboženství*. Přel. Karel BALCAR. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-217-3.
34. JUNG, C. *Duše moderního člověka*. Přel. Karel PLOCEK. Brno: Atlantis, 1994. ISBN 80-7108-087-X.
35. JUNG, C. G. *Červená kniha*. Přel. Petr BABKA, Jolana BUCKOVÁ, Hana DRÁBKOVÁ, Petr PATOČKA. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-767-1.
36. KRATOCHVÍL, S. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-657-8.
37. KŘIVOHLAVÝ, J. Psychologie pastorační a pastorační psychologie. In: *Homo religiosus*. Praha: ČM Psych. Spol. a Psychol. ústav AV ČR, 2002, s. 35-40. ISBN 80-86174-04-2.
38. KŘIVOHLAVÝ, J. *Psychologie zdraví*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-774-4.
39. KUBICOVÁ, A. Výzkum copingových strategií mužů a žen na pozadí nábožensko-spirituálních postojů. *Psychologie a její kontexty*. Ostrava: Filosofická fakulta Ostravské University v Ostravě, 2010, roč. 1, č. 2, s. 121-133. ISSN 1803-9278.
40. KÜNG, H. *Freud a budoucnost náboženství*. Přel. Helena MEDKOVÁ. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-015-2.
41. MASLOW, A. The farther reaches of human nature. *Journal of Transpersonal psychology*. 1996, roč. 1, č. 1, s. 1-9. ISSN 0022-524X.
42. MASLOW, A. *Toward a Psychology of Being*. New York: Van Nstrand, 1968. ISBN 60-30757.

43. MICHÁLEK, J. Stopa posvátného. In *Charisteria Sidono Neubauero*. Praha: O.P.S., 2002, s. 222-224. ISBN 80-238-9520-6.
44. MIOVSKÝ, M. *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada, 2006. ISBN 80-247-1362-4.
45. PARGAMENT, K. I. The psychology of religion and spirituality? Yes or no. *International Journal for the Psychology of Religion*. 1999, roč. 9, č. 1, str. 3-16. ISSN 1050-8619.
46. PIEDMONT, R. Does spirituality represent the sixth factor of personatlity? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of personality*. 1999, roč. 67, č. 6, s.985-1013. ISSN 00223506.
47. POPP-BAIER, U. Náboženská či existenciální hlediska: Spiritualita jako „most přes rozbourené vody“. *Československá psychologie*. 2009, roč. 53, č. 2, s. 193-201. ISSN 0009-062X.
48. PROCHASKA, J. O. a NORCROSS, J. C. *Psychoterapeutické systémy*. 4. vyd. Přel. Jiří ŠTĚPO. Praha: Grada, 1999. ISBN 80-7169-766-4.
49. REICH, K. What characterizes spirituality? A comment on Pargament, Emmons and Crumper, and Stifoss-Hansen. *The international journal for the psychology of religion*. 2000, roč. 10, č. 2, s. 125-128. ISSN 10508619.
50. RŮŽIČKA, J. *Komunitní a skupinová daseinsanalytická psychoterapie*. Praha: Pražská vysoká škola psychosociálních studií, 2010. ISBN 978-80-904541-5-6.
51. ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-312-3.
52. SAWICKI, S. a HOLKOVIČ, L. *Psychologicko- spirituálne a filosoficko- edukačné aspekty osobnosti*. Bratislava: Slovenská technická univerzita v Bratislave, 2007. ISBN 80-227-2447-5.

53. SCHERMER, V. *Duch a duše, nové paradigma v psychologii, psychoanalýze a psychoterapii*. Přel. Pavla LE ROCH. Praha: Triton, 2010. ISBN 978-80-7254-816-3.
54. SMÉKAL, V. Kvalitativní metodologie jako východisko z krize věd o člověku.. In Ivo ČERMÁK a Michal MIOVSKÝ, ed. *Kvalitativní výzkum ve vědách o člověku na prahu třetího tisíciletí*. Boskovice: Albert, 2000, s. 22-30. ISBN 80-85834-96-0.
55. SMÉKAL, V. Spiritualita v denním životě člověka. In: *Homo religiosus*. Praha: ČM Psych. Spol. a Psychol. ústav AV ČR, 2002, s.18-34. ISBN 80-86174-04-2.
56. STRAUSS, A. a CORBINOVÁ, J. *Základy kvalitativního výzkumu*. Přel. Stanislav JEŽEK. Boskovice: Albert, 1999. ISBN 80-85834-60-X.
57. STRÍŽENEC, M. Psychologické aspekty spirituality. *Československá psychologie*. 2001, roč. 45, č. 2, s. 118-126. ISSN 0009-062X.
58. VYMĚTAL, J. aj. *Obecná psychoterapie*. 2. rozš. a přeprac. vyd. Praha: Grada, 2004. ISBN 978-80-247-0723-5.
59. VYMĚTAL, J. aj. *Úvod do psychoterapie*. 3. akt. a dop. vyd. Praha: Grada, 2010. ISBN 978-80-247-2667-0.
60. WORTHINGTON, E. HOOK, J. DAVIS, D. a MCDANIEL, M. Religion and spirituality. *Journal of Clinical Psychology*. 2011, roč. 67, č. 2, s. 204-214. ISSN 00219762.

Přílohy

Příloha č. 1: Výzkumné otázky

Osobní údaje

Věk:

Náboženské vyznání:

Jak dlouho působíte v psychoterapeutické praxi?

1. Co pro Vás znamená spiritualita, jak se k tomuto pojmu vztahujete Vy osobně?
 2. Jste toho názoru, že spiritualitu má přinést do terapie sám pacient/klient, nebo má být vnesena terapeutem?
 3. Jak často Vaši pacienti vnáší spiritualitu do psychoterapie?
 4. Co se Vám osvědčuje při práci se spiritualitou v psychoterapii?
 5. Jak se cítíte při práci se spiritualitou v terapii? Jak Vám je?
 6. Co podle Vás přináší prožitek spirituality do života člověka?
 7. Vyvíjelo se Vaše vnímání a práce se spirituálností pacientů v průběhu praxe?
Jak?
 8. Jaké spatřujete překážky a rizika v práci se spirituálností člověka v psychoterapii?
 9. Jaká pozitiva dle Vás přináší práce se spiritualitou v psychoterapii?
 10. Domníváte se, že se spiritualitou přímo souvisejí nějaká další témata?
-

11. Chtěl/a byste ještě k tomuto tématu něco dodat?

12. Jak Vás toto téma oslovuje?

Příloha č. 2: Formulář informovaného souhlasu

INFORMOVANÝ SOUHLAS

Vážená paní/pane,

Děkuji za Vaši ochotu účastnit se výzkumné části mé bakalářské práce, než však vyslovíte svůj souhlas s účastí ve studii, přečtěte si prosím následující informace. V případě potřeby se zeptejte na vše, co Vás zajímá a co Vám není jasné.

Získávání dat proběhne formou polostrukturovaného rozhovoru, jehož cílem je zmapovat tři základní témata. Hlavním záměrem studie je zjištění subjektivního pojmání spirituality a případných zkušeností se spiritualitou v psychoterapii.

Informace, jež mi poskytnete, budou shromažďovány a zpracovány výhradně v souvislosti se studií a to pouze mou osobou. Vaše účast je dobrovolná a anonymní. Současně můžete z jakéhokoliv důvodu kdykoliv účast přerušit.

Přečetl/a jsem si všechny výše uvedené informace a dostalo se mi příležitosti zeptat se na vše, co jsem potřeboval/a pro pochopení toho, co pro mne účast ve studii představuje. Rozumím, že s poskytnutými informacemi bude nakládáno důvěrně a data budou užita pouze pro účely této studie. Dobrovolně dávám svůj souhlas k účasti ve studii.

V Dne

.....
(podpis účastníka ve studii)

.....
(podpis osoby, jež provádí studii)

Příloha č. 3: Hypotetický případ pacienta

Přichází muž do terapie, 30 let. Má opakované sny se spirituálními motivy. Vždy si tyto sny zapamatuje. Sám si jich všímá a přijdou mu velmi nápadné a intenzivní, právě kvůli pocitům, které v něm vyvolávají. Se sny má spojené silné vnitřní prožívání, vyvolávají v něm různé emoce, ale také nutkání, že snům musí porozumět. Neví však co sny znamenají, také se nedokáže orientovat ve svých silných pocitech, celá situace způsobuje zmatek pacienta a neklid.

Jak vnímáte situaci pacienta?

Jak byste postupoval v psychoterapii?

A čeho byste v ní chtěl dosáhnout?

BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE

Jméno a příjmení autorky: Klára Umanová

Studijní program: Psychologie

Studijní obor: Psychologie

Název práce: Spiritualita v daseinsanalytické praxi

Počet stran (bez příloh): 74

Celkový počet stran příloh: 3

Počet titulů české literatury a pramenů: 43

Počet titulů zahraniční literatury a pramenů: 17

Počet internetových odkazů: 0

Vedoucí práce: doc. PhDr. Oldřich Čálek, CSc.

Rok dokončení práce: 2013

**Posudek vedoucího bakalářské práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií**

Jméno a příjmení studenta/-tky: Klára Umanová
Obor studia: Psychologie – prezenční forma studia.
Název práce: SPIRITUALITA V DASEINSANALYTICKÉ PRAXI.
Vedoucí práce: Docent PhDr. Oldřich Čálek CSc.

Technické parametry práce:

Počet stránek textu (bez příloh): 74 stran.

Počet stránek příloh: 6 stran.

Počet titulů v seznamu literatury: 60 titulů.

Klára Umanová si téma své bakalářské práce vybrala sama. Je to téma závažné a oborově přílehavé, ačkoliv originální a u nás málo frekventované. Téma zpracovala do přiměřené hloubky, ale s ohledem na požadovaný rozsah bakalářské práce.

Text je zpracován na dobré jazykové úrovni. Jeho odborná stylistika se během zpracovávání postupně vyvíjela a posléze dosáhla očekávaného standardu. Studentka umí zacházet s odbornou terminologií a hladce ji zvládá. Má smysl pro rozlišování nuancí a projevuje respekt k jazyku citovaných autorů.

Umanová ovládá zásady nakládání s odbornou literaturou a prameny. Dodržuje normy s tím spojené. Některé citace z cizojazyčné literatury uvádí ve vlastním překladu.

Práce vykazuje standardní formální zpracování. Téma je podáno jasně, text je přehledně rozčleněn. Kapitoly na sebe logicky navazují. Průvodní aparát je ošetřen pečlivě a jeho grafická stránka se jeví úpravně.

Po metodologické stránce lze konstatovat, že studentka zvolila metody přiměřené svému tématu. SPIRITUALITA v daseinsanalýze nepřipouští kvantitativní přístup; zvolená kvalitativní metodika byla použita na patřičné úrovni. Hlavní empirickou metodou zde byl rozhovor se zkoumanými osobami podle polostrukturovaného předem připraveného schématu. Opěrné body rozhovoru studentka vypracovala samostatně a jako původní dílo. Vedení rozhovoru zvládla na vysoké úrovni. Prezentace získaných výsledků odpovídá kvalitativnímu přístupu a je výstižná. Zpracování výtěžků rozhovoru bylo pracné a vyžadovalo přesnou orientaci ve výpovědích dotazovaných osob. Studentka úspěšně dodržela anonymitu respondentů. Co se týká uplatnění praktických zkušeností, na studentské úrovni není možné jich příliš nabýt. Studentka využila spíše svých pozorování ze stáží v psychoterapeutických skupinách a v běžném životě.

Studentka při řešení práce postupovala samostatně a iniciativně. S vedoucím práce spolupracovala vstřícně a pohotově plnila doporučené změny. Avšak byla schopná vést i dialog a uplatňovat vlastní názory.

Práce dosáhla vytyčených cílů. Co se týká vzájemné vyváženosti teoretické a empirické části, lze konstatovat, že teoretická část je mírně pokročilejší než empirická. Může dobře posloužit jako podklad další studie rozšiřující část empirickou.

Výsledky studie jsou přínosem v oblasti, která zatím nebyla zkoumána. V praxi jsou použitelné pro poučení kandidátů na daseinsanalytické terapeutky. Je na místě je po přiměřené úpravě publikovat. Přispějí k lepší informovanosti o daseinsanalýze v odborných kruzích.

Jako otázku při obhajobě navrhuji:

Může určitý typ spirituality brzdit či bránit uzdravení pacienta?

Celkové hodnocení práce (klady, nedostatky):

Práce je vcelku zdařilá a na požadované úrovni nemá žádné slabiny. Absenci kvantitativního přístupu nelze podle mého názoru pokládat za nedostatek, protože se k danému tématu nehodí. Za zvláštní klad pokládám schopnost studentky číst cizojazyčnou literaturu a citovat ji ve vlastním překladu.

*

Bakalářskou práci Kláry Umanové SPIRITUALITA V DASEINSANALYTICKÉ PRAXI doporučuji k obhajobě.

Navrhovaná klasifikace: Výborná.

Datum, podpis:

A handwritten signature in blue ink, consisting of stylized cursive letters, likely representing the name of the reviewer.

**Posudek oponenta bakalářské práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií**

Jméno a příjmení studentky: Klára Umanová
Obor studia: Psychologie
Název práce: Spiritualita v daaseinsanalytické praxi
Vedoucí práce: Doc. PhDr. Oldřich Čálek CSc.

Technické parametry práce:

Počet stránek textu (bez příloh): 74
Počet stránek příloh: 3
Počet titulů v seznamu literatury: 60

0**	1	2	3	4
-----	---	---	---	---

Výběr tématu

Závažnost tématu

	1			
--	---	--	--	--

Oborová příslušnost tématu

	1			
--	---	--	--	--

Originalita tématu a jeho zpracování

	1			
--	---	--	--	--

Formální zpracování

Jazykové vyjádření (respektování pravopisné normy, stylistické vyjadřování, zvládnutí odborné terminologie)

	1			
--	---	--	--	--

Práce s odbornou literaturou a prameny (citace, parafráze, odkazy, dodržení norem pro citace, cizojazyčná literatura)

	1			
--	---	--	--	--

Formální zpracování (jasnost tématu, rozčlenění textu, průvodní aparát, poznámky, přílohy, grafická úprava)

	1			
--	---	--	--	--

Metody práce

Vhodnost a úroveň použitých metod

	1			
--	---	--	--	--

Využití výzkumných empirických metod

	1			
--	---	--	--	--

Využití praktických zkušeností

	1			
--	---	--	--	--

Obsahová kritéria a přínos práce

Přístup autora k řešené problematice (samostatnost, iniciativa, spolupráce s vedoucím práce)

	1			
--	---	--	--	--

Naplnění cílů práce

	1			
--	---	--	--	--

Vyváženost teoretické a praktické části v daném tématu

	1			
--	---	--	--	--

Návaznost kapitol a subkapitol

	1			
--	---	--	--	--

** 0 – nehodnoceno; 1 – výborně; 2 – velmi dobře; 3 – dobře; 4 – neprospěš/a

Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost výsledků v praxi

		2		
--	--	---	--	--

Vhodnost prezentace závěrů práce (publikace, referáty, apod.)

		2		
--	--	---	--	--

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

Otázka k obhajobě:

Jaký je vlastní názor autorky na dané téma?

Předkládaná práce splňuje nároky kladené na bakalářskou práci. Autorka ve své bakalářské práci zkoumá pojetí spirituality v rámci daseinsanalytické psychoterapie. Kolegyně se odvážně pouští do tématu, které rozhodně nepatří mezi jednoduché a z hlediska studovaného oboru je můžeme považovat za klíčové a v souladu se studovaným oborem.

Z formálního hlediska autorka v teoretické části prokázala schopnost práce s odbornou literaturou a systematického shromažďování informací o daném tématu. Pro svůj výzkumný cíl použila kvalitativní výzkumnou sondu. Autorka je stylisticky zdatná a v teoretické části popisuje všechny podstatné fenomény a pojmy spojené se studovanou problematikou. V praktické části své práce prokazuje schopnost použít kvalitativní výzkumnou metodologii, sbírat data pomocí polostrukturovaných rozhovorů a systematicky kategorizovat data. V práci neshledávám **vážné** obsahové či formální nedostatky. **Práci hodnotím jako výbornou a doporučuji ji k obhajobě.**

Celkové hodnocení práce (klady, nedostatky):

Za největší přínos práce, považuji odvahu autorky pustit se do těžce uchopitelného, komplikovaného tématu a originálně je jej zpracovat.

Nedostatky formální a obsahové:

Autorka je, dle mého názoru, příliš v pozadí a v kvalitativní výzkumné sondě je příliš opatrná při formulaci jakýchkoli závěrů. Práci by neškodila větší odvaha autorky při komentování a interpretaci sebraných dat. Mohla si dovolit více vlastních komentářů a názorů, které by podepřela např. dalšími kroky kódování. Pomocí axiálního a selektivního kódování mohla začít budovat zárodečnou teorii, kterou by pak mohla dále ověřovat. Tato připomínka již přesahuje nároky kladené na bakalářskou práci a doporučuji autorce se tímto tématem zabývat v dalším magisterském stupni studia.

Navrhovaná klasifikace: **výborně**

Doporučení k obhajobě: doporučuji*

Datum, podpis: 2.9.2013

* nehodící se, škrtněte