

INSTITUT PSYCHOTERAPIE

vedoucí kolegia

doc MUDr. Jar. Skála, CSc.

Apolinářská 4

128 00 Praha 2

PSYCHOTERAPEUTICKÉ SEŠITY

(terapeutická pomůcka)

Alice Holzheyová-Kunzová:

PŘÁNÍ ZNOVU OBJEVENÉ CESTOU DASEINSANALÝZY

a

PUD SMRTI A BYTÍ K SMRTI

Překlad: Oldřich Čálek

Praha 1991

č. 49

Jen pro vnitřní potřebu

PŘÁNÍ ZNOVU OBJEVENÉ CESTOU DASEINSANALÝZY

Phil.Dr. Alice Holzhey-Kunz

Z originálu:

Holzhey-Kunz A.: "Der Wunsch daseinsanalytisch wiederentdeckt",  
Daseinsanalyse, Jahrg. 4, 1987, S. 51-64

Přeložil Oldřich Čálek

Poznámka překladatele

V následujícím textu hraje stěžejní roli fenomen, který se německy nazývá "Da-Sein". Tento výraz je v německé filosofii obdařen řadou významů. V Heideggerově fenomenologické filosofii se mu dostalo zcela nové, osobité náplně, jejíž vystižení by si vyžadovalo obsáhlou explikaci. Do češtiny lze výraz "Da-Sein" překládat různě. J. Patočka Da-Sein překládá slovem "pobyt", lze se setkat i s tím, že se Da-Sein překládá jako "zde-bytí", resp. "bytí zde".

Avšak Da-Sein má i v Heideggerově filosofii řadu "ekvivalentů". Je to především výraz "In-Der\_Welt\_Sein": česky "bytí-ve-světě" nebo také "bytí-na-světě". Tento výraz již poněkud vykládá i výraz "Da-Sein". "Zde-bytí" je "bytím-na-světě". Jiným "ekvivalentem" výrazu "Da-Sein" je však i výraz "Ek-Sistenz", česky "ek-sistence", (psáno s pomlčkou), který u Heideggera nabývá nového obsahu ve srovnání s tím, co je obvyklé. (Ovšem i "Existenz" psaná bez pomlčky si u Heideggera podržuje tento zvláštní obsah). "Ek-Sistenz", tj. "existence" je v Heideggerově výkladu vlastní jen člověku a znamená, že "pobývá vždy již venku, u světa a toho, co se tam s ním setkává". Existence u Heideggera tedy již neznámá pouhý výskyt, jak je to běžné, nýbrž vždy již něco víc. Slovo "existence" běžně znamená pouhý výskyt, u Heideggera naopak označuje takový způsob bytí, kterému jde o to moci být a neoddělitelně také moci být sám sebou. To je náznak explikace výrazu "Da-Sein". V následujícím textu se z kontextuálních důvodů německý výraz "das Da-Sein" překládá jako "zde-bytí".

## Úvod

Znovu objevit lze pouze to, co už bylo jednou objeveno a pak se to zase ztratilo, nebo zapomělo. Freud objevil, že zdánlivě bezsmyslná fenomény jako sny nebo psychopatologické příznaky se stávají srozumitelné z aspektu nevědomého přání. Ale jeho pokus uchopit povahu přání zůstal příliš fragmentární. Nemohl se ubránit protiztotožňování přání s potřebami, které se zavedlo v XIX. století. Toto ztotožňování pak zvláště v jeho díle dominuje a zavládlo i v pozdější psychoanalytické teorii. Tak byl objev přání - řečeno Heideggerovou formulací - již od počátku více či méně "zakrývající". Proto pro *daseinsanalýzu*, jejíž ostrá kritika vůči psychoanalytické teorii zahrnuje i přání, není potřebné jen jeho znovuobjevení, ale rovněž je nutné to provést cestou *daseinsanalytického* výkladu.

*Daseinsanalytická* kritika vůči psychoanalytické teorii pudového přání, jak ji s navzájem odlišným akcentem provedli Ludwig Binswanger a Medard Boss, je namířena proti předpokladu, že přání je totožné s potřebou. Týká se jak redukcionismu, podle něhož jsou všechna přání pudovými, tak i krajního *zabsolutizování*, podle kterého každé chování vlastně usiluje o splnění pudového přání. Zastáváním předpokladu, že přání a potřeba jsou totéž, se psychoanalýza řadí k onomu antropologickému pojetí, které člověka chápe jako "bytost potřeby". (Poznámka překl.: německy "das Beduerfniswesen"). Svou teorií a praxí k dalšímu etablování tohoto pojetí také sama vydatně přispěla.

Teprve filosofie Martina Heideggera otevřela horizont, ve kterém může být ozřejmena únosnost a problematičnost vlády takového pojetí člověka, které se zakládá na pojmu potřeby a které lidský vztah se světem jednodimenzionálně chápe jako úsilí o uspokojení potřeby a všechno, co je, degraduje na možný objekt jejího uspokojení. Heideggerovým rozpomenutím na "bytí" umožněný obrat v pojetí člověka, který se dá lapidárně formulovat jako obrat od "žádostivě náročného subjektu" k "oslovenému nárokovanému lidskému zde-bytí" je podkladem pro člověku přiměřenou medicínu a psychologii, jak ji rozvinul M. Boss. Zůstává i podkladem pro znovuobjevení ontologického významu přání. Zpětné ohlédnutí za Freudem je ohlížením po možném zdroji přiměřeného pojetí přání, který byl - jak již řečeno - vzápětí zase ihned zasut.

Trvání na tom, že i Freud rozlišoval mezi potřebou a přáním, patří k zásluhám Lacana. Jeho teorie "žádostivosti" (poznámka překl.: francouzsky "désir", německy "das Begehren"), založená na tomto "rozlišování", spočívá na specifickém pojetí jazyka vycházejícím z de Saussura. Tomuto pojetí ještě není jasné, v jakém vztahu, příbuznosti nebo odlišnosti, je vůči Heideggerovu myšlení o jazyce. Následující úvahy od Lacanovy teorie žádostivosti zcela odhlízejí a soustřeďují se na pokus daseinsanalyticky vyložit přání, jak se u Freuda vynořuje v náznaku.

#### Freudovo pojetí přání jako vzpomínky

Přání i potřeba jsou podle svého smyslu oboje zkušenosti okamžitého nedostatku a směřování k budoucímu stavu naplnění, resp. uspokojení. Ztotožňování přání s potřebou nebo dokonce nahrazování prvního výrazu druhým, které se stalo obvyklé, ukazuje nejen na pronikání přírodovědecky biologické terminologie do běžného jazyka, ale i na pozmeněný postoj k přání. Přání je spojováno s realitou nadnesené fantazie. Tzv. "svět přání" se neustále nalézá v nebezpečí, že bude utopický, to znamená, že upadne do rozporu se světem tzv. reality, tj. se světem reálně možného splnění. Potřeba je spojována s tělesným nedostatkem a posléze s nedostatkem existujícím v bio-psycho-sociální, ale vždy reálné situaci nějakého člověka. Potřeba je podle svého smyslu oprávněnou potřebou, která má také nárok na uspokojování. Nedostává-li se potřebě uspokojení, zůstává nesplněn oprávněný nárok. Není proto divu, že v demokracii podle Marxova vzoru se politický boj vede ve jméno potřeb. A žádný div, že se tohoto slova zmocnila především propaganda.

Když Freud přání definuje jako "pudové přání" a pud chápe jako požadavky těla na duševní život, jeví se pak zatěžko činit rozdíl mezi přáním a potřebou. Tím víc je hodno pozornosti to, jak přání určuje Freud při výkladu snů, kde přání necharakterizuje (jak je obvyklé), jako "ještě neo, nýbrž jako "již neo". Podle Freuda chce přání znovu navodit situaci prvního uspokojení. Stává se tedy něčím více než potřebou již podle definice směřující k objektu, který je v principu k dispozici a který může posloužit jejímu uspokojení. Přání ke svému splnění potřebuje objekt prvního uspokojení. Je tedy zaměřeno na objekt, který v principu není k dispozici, protože "pominul". Přání je jakožto vzpomínka nesplnitelné. První

přání by mělo být jen halucinačním obsazením vzpomínky na uspokojení. Hořká životní zkušenost, že halucinování nepřináší žádné uspokojení, podle Freuda člověka nutí k tomu, aby se zaměřil na objekty, které jsou k dispozici. Ty jsou sice s to uspokojit potřebu, ale nikoli přání. Zůstávají - ať už jsou sebelepší - pouhou náhražkou za nenávratně ztracený, protože pominuvší objekt. Rozlišování mezi přáním a potřebou má v psychoanalýze sloužit jen věcnému objasnění a nesmí svádět k doměnce, že by ona tyto způsoby chování snad nastávaly navzájem odděleně. Freudův rozhodující vhled však záleží mnohem spíše v tom, že každá lidská potřeba má nevědomě charakter přání. Každá potřeba je vždy více než pouhá potřeba a každé uspokojení je proto konec konců klamné. Anebo přesněji: jelikož člověk přání mylně pokládá za pouhou potřebu, je věčně neuspokojený a s pudovou neodbytností usiluje o další uspokojení.

Vezmeme-li toto určení přání jako vzpomínky a pokusu o znovunavození prvního uspokojení vážně, je názor, že Freud člověka pod vlivem doby chápal jako "bytost potřeby", nadále neudržitelný. Jeho vize člověka se ukazuje jako mnohem dalekosáhlejší. V centru zde nestojí "žádostivost", ale vzpomínka a touha týkající se něčeho ztraceného: stesk po domově.

A nyní pár slov o Freudově tak samozřejmém navracení k počátku lidského života a jeho stejně samozřejmém označení prvé zkušenosti za to, čím se přání utváří a co tak determinuje i další život jedince. Z fenomenologického pohledu nemůže jít o to, poukazovat na čistě hypotetický charakter tohoto pojetí a vyžadovat důkazy. Návrat k počátku musí být mnohem spíš vyložen jako výraz nedostatku filosofické dimenze psychoanalýzy. Za vlády snah o vědeckost nastoupila na místo tázání po bytí člověka otázka po časovém počátku, která měla místo "pouhé spekulace" přinést empirické vědění. Je-li řeč o udělostech z časového počátku lidského života quasi-vědeckou náhražkou za tázání po "conditio humana", je třeba Freudově charakterizaci přání porozumět filosoficko-antropologicky.

#### Přání jako existenciál?

Existenciální jsou bytostné charaktery zde-bytí (pozn. překl.: německy das Dasein). Odlišují se od "kategorií" způsobilých charakterizovat pouze bytí takového jsoucího, které nemá ráz bytí-na-světě (Heidegger). I když Heidegger nepředkládá žádný vyčerpávající seznam všech existenciálií, (lze vůbec takovou úplnost žádat?) a navíc zdůrazňuje, že jeho

dílo "bytí a čas" nepředkládá žádnou úplnou ontologii bytí-na-světě, nemůže být pochyb o tom, že pro Heideggera "přání" nemá nárok dostat se mezi existenciály. Je krátce zmíněno mezi takovými fenomény jako "pud", "chtění", "tíhnutí" a "nutkání" a uvedeno ve vztah se "starostí" jakožto konstituujícím charakterem lidského zde-bytí. Přání jako pouhá přání se tu jeví co by jedna z mnoha možných forem nevlastního, propadajícího zde-bytí. V následujících úvahách nejde o to prokazovat, že Heidegger fenomen přání hodnotil chybně. Mnohem spíš se pokusím ukázat, že přání jakožto ústřední moment bytí-na-světě je, i když ne výslovně, ale přece jen věcně v bytí a času" tematizováno.

Objevuje se zde v hávu tzv. "propadání" (pozn. překl.: německy das Verfallen). Propadání má charakter přání. Pokud jde o filozofickou interpretaci "Bytí a času", je tento vhléd asi málo zajímavý. Každopádně mým zájmem je začlenit "přání" jakožto charakter lidského pobytu na světě do osnovy daseinsanalýzy, jak ji jako metodu pro medicínu a psychologii vyvinul Medard Boss. Výtěžek bude patrně spočívat ve větší diferencovanosti výkladu ontických fenomenů, jak se provádí v psycho-terapeutické praxi.

#### Propadání jako odvracivé otvíření vlastního bytí

V Bossově daseinsanalýze hraje pojem "propadání" stěžejní roli. Tvoří zde základní a vůdčí pojem při výkladu všech patologických fenomenů, ať už neurotického, psychotického nebo psychosomatického druhu. Daseinsanalyticky se "propadání" uplatňuje zcela ve smyslu běžné řeči, které mluví o "propadnutí něčemu nebo někomu", aby tím charakterizovala nesvobodný vztah. Poměřováno normou svobodného samostatného chování, propadání je daseinsanalyticky pokládáno za chování deficientní. Tento normativní pojem propadání nemá ovšem s pojmem propadání, jak je rozvinut v "Bytí a času", společného o mnoho více než právě stejné slovní označení. Pro můj záměr ukázat, že propadání má strukturu přání, je proto důležité nejprve nazpět získat pojem existenciálu "propadání". Je třeba vyzdvihnout tři momenty:

1. "V propadání se zde-bytí odvrací od sebe sama." (Heidegger) Propadání charakterizuje vztah lidského zde-bytí s jeho vlastním bytím a nikoli jeho vztah s něčím jiným. Propadající odklon od sebe sama rovněž není ani příkloněn k něčemu jinému, čemu by se zde-bytí vydávalo. Propadající, se zde-bytí ze sebe

sama hroutí do sebe sama. Propadlé obrácení k anonymnímu "ono se" neznamená nic jiného, než propadnutí zde-bytí do nevlastního způsobu bytí sebe sama, způsobu, ve kterém se mu ukrývá nejvlastnější možnost bytí. Zakryta je však pouze pravda o vlastním bytí; i propadajícímu zde-bytí je jeho vlastní bytí jistým způsobem odkryto, ale samo se v sobě klame. Propadající zde-bytí existuje v nepravdě. Propadání se tedy nedá charakterizovat jako "nesvobodné chování", ale ovšem jako takový poměr k sobě samému, ve kterém si zde-bytí svou vlastní svobodu zakrývá.

2. "Propadání odhaluje bytostnou ontologickou strukturu zde-bytí samého, kterou noční strana určuje tak málo, jak tato struktura všechny jeho dny konstituuje svou každodenností." (Heidegger). Jakožto základní charakter zde-bytí stojí propadání buď na té či oné straně onticky normativního rozlišování dobrého a špatného, zralého a nezralého, zdravého a nemocného. Propadání není ani "formou bytí", která se zruší nebo překonává šťastným existováním. Časovými slovními obraty jako "vždy již" a "dokud je" naopak je vyznačena nezrušitelnost propadání. To, že zde-bytí celoživotně existuje v propadání, spočívá právě v tom, že propadání patří ke skladbě bytí.

3. "Propadání je pojem ontologického pohybu." (Heidegger). Je népadné, s jakým důrazem se v "Bytí a času" tvrdí, že propadání má charakter pohybovosti. Je to "vír" (pozn. překl.: německy der Wirbel). Pohybovost propadání nemá počátek, ani konec. Zde-bytí je vždy již zaběhlé a pomýlené a takovým zůstává, dokud je, čím je: tj. ve "vrhu" a je "vírem" vtaženo do nevlastnosti anonymního "ono se".

Musíme se tedy vystříhat hned dvou běžných představ: zaprvé že propadajícímu odklonu se musí předcházet nezkresleným sebevnímáním; zadruhé že propadání může ústit do stavu zdařilého a tím uklidněného sebeklamu. Obě tyto představy pocházejí z ontologie hotově se vyskytujících jsoucen, ontologie, která dalekosáhle ovládla naše myšlení. Rozhodující Heideggerův krok kterým překonal všechna dosavadní filosofická určení lidského bytí, spočíval v tom, jak vykázal, že lidské bytí je již v základě propadající, je-li člověk jako vše ostatní pokládán za výskytové jsoucné, kterému jen náleží určité ho vyznačující vlastnosti, jako je např. vědomí sebe. Bytí člověka je mnohem spíš verbálně třeba myslet jako "provedení" (pozn. překl. německy der Vollzug), které je mu uloženo. Zde bytí má vždy své bytí jako svoje. A porozumění není teoretickým aktem sebevnímání.

ní, které se zaměřuje na toto provedení, nýbrž zde-bytí je prováděním porozumění, tj. prováděním, které je v sobě prosvětlené. Tím zaniká obvykle oddělování teorie a praxe.

Původní porozumění je protikladem nezúčastněného pozorování. Samo je již zaujetím stanoviska (pozn. překl.: německy di Stellungnahme) a odpovědi. Toto odpovídající porozumění je jakožto provedení vlastního bytí vždy pohybem: pohybem příklonu a odklonu. Proč se ale pohyb porozumění nutně provádí jako primárně odvracivý?

Propadání je odklon od ohrožení. Bytí-na-světě má charakter něčeho ohrožujícího a tato hrozivost se primárně otevírá jen v odklonu (tj. před bytím-na-světě) a nikoli od nějakého nitrosvětského nebezpečí a člověk sám před sebou nikdy neunikne, tento prchající pohyb nemůže dosáhnout cíle. Je zrušitelný jen v protipohybu příklonu, ve kterém si zde-bytí své bytí-na-světě otvírá tak, že se s hrozbou konfrontuje.

Základní skladba lidského zde-bytí zahrnuje tedy charakter hrozby. Proč? Ráda bych i přes nebezpečí, že budu opakovat něco notoricky známého, krátce načrtla, co míní mluvení o zde-bytí jako o bytí-na-světě. V něm se nejedná o okolnost, že se vždy již ve světě u světského na něj a k němu vztahujeme. Světem se tu nemíní právě celek toho, co "jest", nýbrž podmínka možnosti toho, že vůbec něco "jest", to znamená, že může být vůbec něco zjevně. Světem se tedy míní "prostor otevřenosti". Bytí-na" pak znamená pouze člověku vlastní, lidské bytí vytvářející vztah se světem jako "prostor otevřenosti". Tento "světový vztah" leží v základech všeho ontického vztahování se vůči všemu, co ve světě je, a umožňuje to.

Věc se komplikuje pouze tím, že svět nikdy není jen "prostorem otevřenosti" vůbec, ale vždy již je historickým významovým horizontem. Již běžný jazyk zná praktický pojem světa: svět nikoli jako sumu toho, co se naskýtá, nýbrž svět jako celek konkrétních významových souvislostí, ve kterých stojí všechno jsoící a v nichž je srozumitelné. V tomto smyslu mluvíme o "světě středověku" na rozdíl od "světa antiky"; mluvíme o "světě maloměšťáka", anebo také o "světě techniky". Svět zde stojí jako horizont epochy, sociální vrstvy atd. Horizont může být užší nebo širší, Horizont nevymezuje ani tak "co", jako spíš "jak". To, co se zjevuje, se může ukázat pouze v nějakém určitém "jak": všechno má své místo, je určitým způsobem vyloženo.

Čím užší je horizont, tím lépe se člověk vyzná a ví si rady v zacházení s druhým jsoícím, ostatními lidmi, i se sebou samým. Čím užší horizont, tím méně problémů je i s nalézáním

vlastní identity. Anonymní "ono se" v Heideggerově pojetí nepopisuje "ty druhé" v obvyklém smyslu, nýbrž veřejnou vyloženost světa, ve které se držet dodává oporu.

Jenže i ten nejužší svět zůstává prostorem otevřenosti; neboť zůstává možnost, že je jsoucno s to se ukázat samo ze sebe a tak, jak samo o sobě je, a tak se panující mínění mohou vykuklit jako zdání, čímž se "věc" vystaví jako něco, nač je třeba se znovu dotázat. Tato možnost otevření horizontu je onou hrozbou, která zde-bytí samo postihuje z něho samotného.

To, že svět při veškeré historické vymezenosti zůstává prostorem otevřenosti, vytváří u Heideggera bytostnou povahu světa. Nazývá to "svět v jeho světskosti" nebo také "svět jako svět", "svět jako takový". Ohrožuje každodenní obeznámenost, ve které je zdánlivě všechno srozumitelné. Zkušenost "světskosti světa" je v sobě zkušeností zřícení důvěrnosti. Tato zkušenost se odehrává jako úzkost. V úzkosti je člověku cize, svět je v ní zakoušen jako nehostinný, nedůvěrně cizí.

Interpretováno ontologicky: světskost světa, svět jako takový, jako pouhý prostor otevřenosti je absencí veškeré možnosti zde-bytí někde se zdržovat, je tedy "bezdomovím" (pozn. překl.: německy das Unzu Hause) a zároveň je podmínkou možnosti lidského bytí-na-světě. Ze zkušenosti světa jako bezdomoví se zde-bytí primárně může vyklonit, jen propadajíc k "bytí-doma" v každodenní obeznámenosti.

### Propadání jakožto přání

Ve svých běžných významovostech slovo "propadání" zahrnuje jen málo momentů, kterými z něj Heidegger učinil terminus technicus, především ale "napovídá" moment pohybu. Obsahuje však momenty - zejména akcent něčeho negativního, deficientního - proti kterým se Heidegger musel opakovaně a vysloveně ohradit. Je to však natolik silné, že se tento akcent bude patrně vtírat vždy. Proto dokonce i v *daseinsanalýze* - jak bylo již uvedeno - je "propadání" používáno ve svém běžně doslovném smyslu a nikoli jako terminus technicus.

I slovo "přání" pojmenovává pohyb "od... k": od nedostatku k naplnění. Podle své formální struktury je přání zkušeností nedostatku jako něčeho, co se má zrušit.

Propadání, jak je pojímá Heidegger, má strukturu přání. Zatím co propadání i metafora útěku nechávají otevřené, kam tento pohyb vede, je u přání jeho "k..." jasně určené. Není zaměřeno jen prostě pryč od sebe k něčemu jinému, nýbrž ke zrušení

nedostatku. Přání směřuje k "bytí doma".

Rovněž tzv. "vír" se při hovoru o přání stává zřetelnější. Ontologické přání zrušit nehostinnost světa je splnitelné jen parciálně: v zásadě však nesplnitelné. Tato zkušenost pohání ke stále naruživějšímu přání, ke stále silnějšímu trvání na splnění přání.

### Přání a přání

Jak se ontologické PŘÁNÍ, o němž je tu řeč, odlišuje od ontických přání, která nás každodenně více či méně pohánějí? Je snad identické s přáním útočiště, blízkosti a tepla? Slova o přání "být doma" by takové nedorozumění mohla snadno vyvolat, zanedbali se ontologický charakter řečeného PŘÁNÍ. Přání "být doma" je (a orientujeme se zde na úvahy z bytí a času) přáním mít svět vyložený, přání, aby to, co jest, a tedy i vlastní existování mělo smysl a význam. V úzkosti se vše, co je, stává bezvýznamné, zde-bytí si nadále již nemůže porozumět z vyloženosti světa, není již nic, oč se může opřít. PŘÁNÍ je přáním mít oporu ve významuplném světě, v tom, že ne-smysl se rozplyne ve smysl, cizota se stane důvěrností, otázky jsou zodpovězeny. Je to přání nalézt uklidnění v světě bez otázek. Každé tážení staví do otevřenosti, je proto nehostinné. Přání "být doma" je přáním mít odpověď na základní problémy lidského existování: problém smrtelnosti a viny. Je přáním mít odpověď, která konečnosti odejme její "osten", takže se jí zde-bytí může uklidnit.

Toto ontologické PŘÁNÍ se projevuje a vynakládá ve všech ontických způsobech chování, v žádném případě ne jenom v přání. Neboť každé ontické chování je v sobě projevem a vynakládáním bytí-na-světě, to znamená odpovídajícím zakoušením lidské situace. To, zda se zde-bytí touto odpovědí vůči sobě přiklání nebo odvrací, nelze z jednotlivého chování jednoduše "přečíst". Ale to, že dnes jsou "vehiklem" PŘÁNÍ "být doma" v obzvláštní míře "přání co by potřeby", spočívá v panství "principu potřeby".

### Sebevýklad člověka jako bytosti potřeb

Člověk jako subjekt potřeb na jedné straně a celek jsoucna jako disponovatelný předmět možného uspokojení potřeb na straně druhé, toto určení smyslu světa představuje dnes převládající podobu přání "být doma". Jak málo má takové přání "být doma"

společného s útočištěm a lidským teplem, ilustruje charakterizace moderního "doma" jako "epochální zimy". (Padrut).

K ontologickému charakteru přání patří, že je většinou "nevědomé". Projevuje se v pokaždé konkrétních způsobech chování, aniž by zde-bytí o tom tematicky vědělo. Lze to ovšem učinit vědomým v rozpomenutí na základní skladbu existování: zajisté by se vyplatilo dotázat se po vztahu přání s tím, co je takzvané "nevědomé", ovšem ve fenomenologickém pojetí - skryté. Nejen proto, že by se přispělo k dalšímu objasnění poměru mezi psychoanalýzou a daseinsanalýzou.

### Přání a anonymní "ono se"

Propadání je podle Heideggera vždy propadáním do anonymního "ono se" (pozn. překl.: německy das Man). Anonymní "ono se" neznamená prostě "ti ostatní", nábrž veřejnou vyloženost světa, kterou sdílím s každým, kdo sdílí tento svět. Anonymní "ono se" je "bytí doma". V anonymním "ono se" ontologické PŘÁNÍ nalézá svou konkrétní historickou podobu a naplnění. Anonymní "ono se" je společný konsensus, arsenál mravů a pravidel "provozu", jež umožňují a formují vzájemné spolubytí lidí. Díky veřejné vyloženosti, která si činí nárok na závaznost, je svět důvěrně známý a konkrétní zde-bytí se v něm cítí obeznámeně. Veřejně platná pravidla "vedení života" obsahují odpovědi na základní otázky existování, které člověka vždy již zneklidňují. Tím, že veřejné mínění ví, co to znamená svoboda, pohlavnost, vina, smrt atd. a jak s tím vším správně zacházet, odvádí jednotlivce od toho, aby se s těmito základními otázkami konfrontoval a zakušil, že lidské provádění bytí je skrz naskrz prostoupeno nicotností.

Heidegger mluví o takto umožněném "ulehčení bytí"; anonymní "ono se" je konkrétní historické "bytí doma" do té míry, jak poskytuje toto "ulehčení bytí". Ovšem toto ulehčení - a to patří k anonymně veřejnému "bytí doma" bytostně - není ani dokonalé, ani definitivní. Anonymní "ono se" totiž od cizoty jeho bytí odděluje jen "tenká stěna", stěna, která se kdykoli může prorazit, nebo alespoň dostat trhliny či proděravět.

Vplynout do anonymního "ono se" tedy pro konkrétní zde-bytí znamená splnění ontologického PŘÁNÍ. Toto splnění ovšem - jak jsme předvedli - nikdy není definitivní. Mnohem spíš má ráz neustálého úsilí o udržení zdání obeznámenosti proti možným vpádům cizoty a nehostinnosti.

V tom spočívá dvojznačnost anonymního "ono se" pro lidské existování. Patří k němu nutně. Zdržovat se lze pouze v důvěrně známém světě a to v sobě chová nebezpečí narůstajícího ztuhnutí v určitém výkladu světa a sebe.

Co pak může znamenat příklon, tj. vrátit se ze ztracenosti v anonymním "ono se"? Jde o to si připustit úzkost. Je jasné, že nemůže být žádného vysvobození z anonymního "ono se" ve smyslu nahrazení veřejně závazných mínění vlastními názory, svým privátním "být doma". Daseinsanalytická řeč o tzv. "vlastních možnostech", které je třeba uchopit, je přinejmenším neporozuměním. Míněna je zde spíše odvaha uvést se do "nerozumění": otevřít se pro cizotu a jinakost, kterou nelze jednoduše postihnout z obeznámenosti vztažené na PŘÁNÍ; připustit si zkušenost nesplnitelnosti PŘÁNÍ, které přesto dále zůstane PŘÁNÍM v tom, že "vždy již" a "vzápětí asi znovu" určuje naše chování.

Zdá se to málo. Této interpretaci příklonu chybí jakékoli heroičnost, která probleskuje Heideggerovými výroky o svojakosti a rozhodnosti zde-bytí. Akceptovat nesplnitelnost PŘÁNÍ a zároveň vědět o jeho ustavičně svádivé noci přesto přivodí obrat. konkrétní zde-bytí se k sobě navrátí jako "odpovědné sobě samému" a je připravené převzít břemeno odpovědnosti.

#### Důsledky pro daseinsanalytickou patologii

Můj zájem na filozofickém objasnění fenomenu, který Heidegger pojmenoval "propadání v anonymním ono se", přesto (jak již bylo uvedeno) není genuinně filozofický. Mnohem spíš mi jde o důsledky, které toto objasnění má pro daseinsanalýzu jako metodu v medicíně a psychologii. Daseinsanalytická fenomenologie si chce ontické fenomény ukázat v jejich významovém obsahu a sice ve světle výkladu "skladby bytí lidského zde-bytí nako bytí-na-světě". Pro daseinsanalýzu tedy filosofie není v žádném případě pouhou ozdobou, nýbrž vodítkem, podle kterého explicitně zaměřuje své konání. Kterého druhu ale toto vedení čerpající z pohledu do "skladby bytí" může být?

V daseinanalýze se ontologické vodítko zároveň pod rukou a jaksi samozřejmě stalo i vodítkem normativním. "Propadání", ontologický pojem pro pohyb, se stalo základním pojmem daseinsanalytické patologie. Jeden "pól" pohybovosti provádění zde-bytí v pravdě, se - spárován s pojmem "otevřenosti" - stal normou zralého a zdravého člověka a zároveň cílem, daseinsanalytické terapie. Pouhé nahrazení již zatíženého pojmu "propa-

dění" pojmem "přání" ještě nezaručuje opuštění této koleje daseinanalytické fenomenologie. Rozhodující je vhléd, že ontologické vodítko neimplikuje a nemůže implikovat žádnou normu. To nicméně neznamená, že normu je třeba teprve vypracovat. Co však jistě musí být vypracováno, je porozumění "povaze patologie". Možná jde o to, opustit normativní myšlení, neboť měřeno podle normy takzvaného zdraví, popřípadě co největší otevřenosti a svobody, se vše takzvaně patologické může jevit pouze jako deficiencie, privace. Přitom však přichází zkrátka pohled na pozitivní povahu a význam toho, co je takzvaně patologické.

Závěrem bych ráda naznačila, kde by podle mého mohl ležet výchozí bod pro daseinanalytické porozumění, tomu, co je "patologické". Povahu patologického totiž nelze jednoduše vyčíst z Heideggerovy analýzy základní pohybovosti provádění lidského bytí, může však být interpretována jako modifikační možnost provádění bytí vcelku. Modifikace by mohla spočívat v tom, že PŘÁNÍ některého konkrétního zde-bytí nenalézá své parciální naplnění v anonymním "ono se", jak je to jinak obvyklé; běžné a uznávané odpovědi na základní otázky bytí-na-světě pro toto zde-bytí nejsou pak závazné, nemůže se jimi upokojit. Jaké podmínky životně-historického řezu, popřípadě které formy (individuální) konstituce "přehrazují" dráhu sociálně žádoucího splnění PŘÁNÍ, na to lze odpovědět jen "in concreto". Avšak podmínka možnosti této modifikace je v zásadě obsažena v povaze lidského zde-bytí jako "bytí možnosti" a "bytí svobody".

Z toho zaprvé vyplývá, že konkrétní zde-bytí je ze sebe nazpět vrženo do svého "bytí-ne-doma" (pozn. překl.: německy das "Unzu Hause-Sein"). V tomto příklonu k cizotě se však tentokrát nesbírá z anonymního "ono se" jako při vyslyšení hlasu svědomí a nepřiznává si úzkost, nýbrž utrpí událost, které je vystaveno, aniž by ji mohlo unést. Patologické existování utrpí "základní lidskou situaci". Každý psychoterapeut, který porozumí, že tomu má naslouchat, je vždy znovu zasažen vhlédem svých pacientů do základní skladby jejich zde-bytí, zasažen pronikavostí, s níž jsou zde vždy vyslovovány "filozofické skutečnosti". Tyto vhlédy nepramení ze zájmu pacientů o filozofii, nýbrž jsou výrazem jejich každodenní vydanosti a zkušenosti.

Otevřenost a senzibilita pro pravdu bytí-na-světě zároveň znamená neschopnost zdržovat se v nepravdivosti anonymního "ono se". Proto také je tak málo plodné konejšení ze strany terapeutů, které má pacientovi ulehčit jeho utrpení. Trpící právem trvá na pravdě své úzkosti, viny, studu atd. I v utrpení

je PŘÁNÍ "být doma" mocné. Něco utrpět přece znamená děj, který jedinec nepřevzal, ani mu nepřítakal, ale děj, který ho naopak potkal a v zájmu jeho uzdravení má být zapraven, zrušen. PŘÁNÍ se zde však ukazuje právě jako obzvláště mocné: je přece vysvobozené z drah anonymního "ono se". Hledá privátní formy svého naplnění, které jsou, jak známo, mnohem bezměrnější, bezpodmínečnější a absolutnější, než možnosti veřejného splnění, nabízející se v souvislostech konkrétní tradice. Řeč o "víru" se tu jeví ještě mnohem výstižnější. Požadavek na bezpodmínečné splnění PŘÁNÍ "být doma" se nemůže upokojit žádným parciálním řešením. Nevyhnutelně ztroskotání pokusů o splnění dotyčného člověka vždy znovu vyhání do nesnesitelné zkušenosti toho, být na světě.

Utrpení tedy zahrnuje obojí: příklon k pravdě ve formě vydanosti, i požadavek na absolutní "vykoupení" od této pravdy.

Na tomto pozadí je třeba rozumět patologicky zkreslenému poznávání reality. Primární možnost vplynout do anonymního "ono se" je půdou k možnosti nerušeně se otevřít pro vztahy s tím, co se setkává. Na druhé straně utrpení z titulu ontologické zkušenosti zároveň absorbuje veškerou pozornost jedince. ontické vztahy s lidmi a věcmi jsou stále a jedině ve službách tohoto sisyfovského vyrovnávání se sebou samým.

To, co je ve smyslu běžné řeči nápadné jako "nesvobodné propadání ke světskosti" a co popsala daseinsanalýza, je v sobě podobou PŘÁNÍ "být doma". Neboť i tam, kde se nenalezne žádná, ani ta nejslabší identita, obsahuje každé konkrétní setkání s něčím druhým, jiným, zkušenost cizoty, které se zmírní jen radikálními formami, ať už ovládnutím, nebo sebepodrobením druhým či jinému, anebo vymezením se vůči tomuto "druhému".

Daseinsanalytická terapie směřuje k tomu, aby si pacient v otevření pro oslovení ze strany toho, co se s ním setkává, pustil i úzkost, to znamená, aby přijal nesplnitelnost PŘÁNÍ "být doma". Takový uzdravený pacient si většinou uchovává zvýšenou senzibilitu pro základní otázky bytí-na-světě, než jak je tomu v průměru: senzibilitu, která tomuto člověku přináší více utrpení, ale životu také propůjčuje větší hloubku a smysl. Známou alternativu k tomu tvoří krok do "svatého světa" politických či náboženských sekt, bezpodmínečné následování, které jedince odvádí od toho, aby byl sém sebou, a tím ho osvobozuje od utrpení.

## Literatura

Binswanger L.: "Freud's Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie", Bern, 1961

Boss M.: "Grundriss der Medizin und der Psychologie", Bern, 1971

Freud S.: "Die Traumdeutung", Frankfurt/Main, 1968

Gadamer HG.: "Wahrheit und Methode", Tübingen, 1965

Heidegger M.: "Sein und Zeit", Tübingen, 1963

Holzhey-Kunz A.: "Jenseits des Bedürfnisprinzips", Schweizer M. H. 12, 1983, s. 997-1006

Padrut H.: "Der epochale Winter", Zürich, 1984

PUD SMRTI A BYTÍ-K-SMRTI

Phil.Dr. Alice Holzhey-Kunz

Z originálu:

Holzhey-Kunz A.: "Todestrieb und Sein-Zum-Tode",  
Daseinsanalyse, Jahrg. 3, 1986, S. 98-109

Přeložil Oldřich Čálek

## Úvod

Koncept "puđu smrti" Freud poprvé rozvinul r. 1920 ve spisu "Na odvrácené straně principu slasti" (pozn. překl.: v originále "Jenseits des Lustprinzips"). V díle "Nespokojenost v kultuře" (pozn. překl.: německy "Unbehagen in der Kultur") k tomu říká: "de rozvíjená pojetí jsem zpočátku zastával jen pokusně. Ale během času na mě mnou získala takovou moc, že již nemohu myslit jinak".

Jeho žáci se o tento koncept od počátku přeli a činí tak dodnes. Z pozitivistického stanoviska se pojem "puđu smrti" jeví jako vyhýbavá spekulace a v okruhu Frankfurtské školy špatně zapadá od projektu psychoanalýzy jako emancipátorské teorie a musí se zbagatelizovat jako "biologický relikv". Puđu smrti se manifestuje jako destrukce. Pojem puđu smrti tak ale odporuje společenskovědné teorii agrese, podle níž je ničivé chování jedince v zásadě reakcí na mocenské poměry v dané společnosti.

V rámci daseinsanalýzy byl puđu smrti znova obsírně tematizován teprve v knize Gioma Condraua "Člověk a jeho smrt" (pozn. překl.: německy "Der Mensch und sein Tod"), ačkoli jak známo psychoanalytická teorie byla a je nejpopřednějším předmětem sebevymezující kritiky ze strany daseinsanalýzy. Důvod může být jednak v tom, že koncept "puđu smrti" na rozdíl od konceptů "nevědomí" nebo "přenosu" a "odporu" nepatří k "železné sestavě" základního psychoanalytického pojetí. Zadruhé to však může vyplývat ze vztahu daseinsanalýzy k problematice smrti, popřípadě k Heideggerovu vykázání "bytí-k-smrti". Jak u Binswagera, tak u Bosse ztrácí problematika smrti naléhavost; bytí-k-smrti ztrácí svůj ústřední význam jako charakteristika vyznačující lidské existování. Binswanger doplňuje strukturu bytí-na-světě o strukturální člen "bytí-nad-svět" (pozn. překl.: německy "Ueber-Die-Welt-Hinaus-Sein"), ve kterém má ústřední postavení "domov" a "věčnost", zatímco Boss úmrtí vykládá jako proměnu a jako přechod do zcela jiného druhu bytí. Strach ze smrti se pak v důsledku toho stává deficientním modelem vztahu ke smrti, proti kterému se klade laďení "uvolněné pohody" (pozn. překl.: německy "die gelassene Heiterkeit"). Rovněž problém lidské destruktivity zde ztrácí ostří tím, že se zde "agrese" doslovně vykládá jako "ad-gredi", tedy jako "přiblížení", kterému nepřátelsky ničivý úmysl není bytostně vlastní.

Moje přednáška hodlá Freudův koncept "puđu smrti" uvést ve vztah s Heideggerovou analýzou "bytí-k-smrti" a to s cílem, aby vyšel na světlo fenomenologický "daseinsanalytický obsah" teorie "puđu smrti". Nejdůležitější úvahy k teorii "puđu smrti" se nacházejí v následujících dílech:

"Jenseits des Lustprinzips", (Freud, 1920);

"Das Ich und das Es", (Freud, 1923);

"Das ekonomische Problem des Masochismus", (Freud, 1924);

"Das Unbehagen in der Kultur", (Freud, 1930);

"Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse", (Freud, 1932).

K Lacanově interpretaci "puđu smrti" viz Widmer, 1984.

"Bytí-k-smrti" je pojednáno v Heideggerově spisu "Bytí a čas", ale ve skutečnosti se stává srozumitelné až v kontextu celého díla.

### "Puđ smrti" versus "bytí-k-smrti"

Zdá se, že opodstatněnost mého záměru se opírá především o očividné podobnosti těchto konceptů. V obou z nich se zdůrazňuje ústřední význam smrti pro život a zároveň se předpokládá přirozené lidské tendence smrt primárně popírat. Avšak další srovnání vynášejí na světlo již jen vzájemné rozdíly, které nejen vytvářejí nedorozumění, nýbrž se navíc jeví jako nepřeklenutelná propast. Ráda bych v krátkosti provedla přehled nejdůležitějších rozdílností a tím v něznaku zprostředkovala dojem, kterým každé z obou pojetí, resp. každý z těchto "světů" působí.

1. Rozdílný významový obsah "puđu" a "bytí-k...": "být-pužen" je determinováno vnitřními silami, kterými Já nemůže disponovat. Znamená to: "věříš, že něčím pohybuješ, a zatím se pohybuje tebou", pohybuje k jakémusi cíli, k uspokojení puđu, zde tedy pužení k smrti. Naproti tomu "bytí-k-smrti" právě naopak není žádným "být-pužen", nýbrž vztahem vzházejícím z jedincova "sebe". Takový vztah implikuje vědění o smrti a vyrovnání se s ní. "Bytí-k..." není jeden vztah mezi ostatními vztahy, nýbrž základní poměr, který leží v základě všech dalších vztahových možností. Puđ smrti proniké celý organický život. Jak to formulujeBinswanger, člověk se jeví jako "homo natura", vpojený do přírody. Naproti tomu "bytí-k-smrti" míní specificky lidský poměr k smrti. Že má k smrti poměr, to člověka vyznačuje oproti všem ostatním živým bytostem.

2. Rozdílný významový obsah smrti: Freud smrt, ke které pud pudí, charakterizuje jako absolutní nepřítomnost napětí a jako klid toho, co je anorganické. U Heideggera se smrt jeví jako něco "neuchopitelně nepředstavitelně jinakého, než je to, co známe, jako cizotu vůbec, jako ne-domoví". U Freuda je smrt čímsi počátečním: neživé bylo před životem. Pud smrti pudí nazpět k počátku, je konzervativně regresivní. Minulost v něm vládne nad současností a budoucností. U Heideggera je smrt jakožto poslední, nepředstižitelná možnost existování, něčím budoucím, přicházejícím. V bytí-k-smrti se manifestuje přednostní postavení budoucnosti.

A jsou tu ještě dva další rozdíly vyplývající z řečeného. Pud smrti se manifestuje jako pud destruktivní. Ústřední je problém agrese vůči sobě a vůči druhým. Heidegger "bytí-k-smrti" formuluje jako "bytí bytostné úzkosti". A je-li "pud smrti" destruktivní, lze přetrvávání života vysvětlit jedině jako souhru, a souboj dvou základních pudů: "pudu života" (Eros) a "pudu smrti" (Thanatos). Proti "bytí-k-smrti" však nelze postavit žádný "bytí-k-životu". Lidské existování je k smrti a nijak jinak.

K těmto obsahovým rozdílům se přirozeně přidružuje jedna rozdílnost formální, které si zde nadále nemůžeme nevšímat. Freud hovoří jako vědec a třebaže sám poukazuje na spekulativní charakter své teorie "pudu smrti", přece ji chápe jako hypotézu, které se potvrzuje klinickými fenomény. Naproti tomu Heideggerova řeč je filosofická: mluví o skladbě lidského bytí.

### Bytí-k-smrti jako vztah člověka k sobě

Je třeba, aby se bytí-k-smrti nyní stalo natolik explicitní, že se bude moci stát vodítkem pro fenomenologickou interpretaci klinických manifestací "pudu smrti", které uvádí Freud. Je třeba zdůraznit tři podstatné momenty:

1. Člověk se vyznačuje tím, že o smrti - jak své vlastní, tak ostatních - ví. Na rozdíl od zvířete, které - "uvázané u kůlu okamžiku" (Nietzsche) - není schopné se "se prostírat" ani do své minulosti, ani do své budoucnosti, a tím nemůže mít ani žádný poměr ke své smrti.

2. Vědění o smrti není jen teoretické povahy. Má existenciální charakter a nutí zaujmout postoj: je to "bytí-k-smrti". Člověk má přirozenou tendenci k smrti určitým způsobem zaujímat stanovisko: totiž popírající.

3. Celkový způsob života konkrétního člověka nese rážbu jeho specifického postoje k smrti.

Tento prozatím povrchní nástin každému jasný, jeví se jako banalita. Je však třeba ozřejmit radikálnost filozofické výpovědi, která v něm leží.

K bodu 1): tomu, že se člověk vztahuje ke své smrti, že o ní ví, porozumíme jako filozofické výpovědi teprve tehdy, uvedeme-li jí do souvislosti k filozofickému pojmu "vztah k sobě" a "sebe-vědomí". Heideggerův slovní obrat "bytí-k-smrti" není ničím jiným, než určením lidské schopnosti moci se vztahovat k sobě samému, možnosti "vědět o sobě". Vědění o své vlastní smrti není jednoduše "částí" vědění o sobě samém, které by opět bylo něčím banálním, nýbrž naopak: poměr k sobě je poměrem ke své vlastní smrti, je bytím-k-smrti.

Tato výpověď nejen již není banální, nýbrž obsahuje radikální zřeknutí se výkladu lidského sebe-vědomí, který vládne v moderní filozofii. U Descarta nalézá "ego" v navrácení k sobě samému jistotu "já jsem" jako absolutní fundament: "Ve vědění o sobě si jsem jist sám sebou". Je-li však "vědění sebe sama" popravdě vědění o své vlastní smrti, pak se "základ", ve kterém se podle Descarta je schopné zakládat Já (ego), ukáže jako pro-past, převě ztráta základu. I vědění o smrti je sice jistým vědění; smrt je jako taková zajisté nevyhnutelná. Jen její časový bod je neurčitý, nevypočitatelný. Vědění o své vlastní smrti je jistým vědění o kdykoli možné "ztrátě sebe". Je to tedy vědění o tom, že každá jistota jakékoli opory je ustavičně ohrožená: Heideggerovými slovy, je "nicotná". Vědění o své vlastní smrti je vědění o nicotnosti svého vlastního existování.

Tyto výpovědi nejsou relevantní jen filozoficky, ale i psychologicky. Většina teorií Já, resp. teorií Sebe, které do středu stavějí tzv. "sílu Já" nebo nalezení "identity" a "jistoty" nesou - ponejvíce bez explicitní znalosti filozofických souvislostí - karteziánské ražení. Otázku po "sebebytí" a "identitě" by však bylo třeba nově promyslet ve světle vůdčího vstupu do "poměru k sobě" jako "bytí-k-smrti". Je-li lidský "poměr k sobě" "bytím-k-smrti", je tím také rozhodujícím způsobem poznamenán lidský poměr k tomu, co je "jiné". Neboť tomu, že se člověk vyznačuje "sebe-vědomím", je třeba rozumět jako ontologické výpovědi. Poměr k sobě samému nefiguruje "vedle" poměru k druhému, nýbrž nese a razí veškeré další chování člověka i k druhému.

Jak známo, Heidegger označil lidské existování jako bytí-na-světě a vulgární výklad tohoto termínu vypovídá, že člověk není nejprve "pro sebe", zapouzdřený na způsob subjektu, aby se pak vztahoval na objekty, nýbrž se vždy již zdržuje "venku" u jiného. Tento "vulgární" výklad, ačkoli není prostě falešný, přece zamlčuje něco podstatného: "svět" zde neznamena "souhrn jiného", nýbrž "jeviště otevřenosti", který lidské zde-bytí udržuje. Být-na-světě znamená "být otevřeným světem", ne být jako zvíře instinktivně uvězněn do určitého okolí. Rozhodující není, že se vždy již zdržujeme u "jiného", nýbrž jak to činíme: totiž ve vzájemném spolubytí zároveň v nezrušitelném "naproti" v čí všemu ostatnímu, ať už jsou to lidské věci nebo věcné skutečnosti, fakty. V tomto "naproti" se tak všechno ostatní, co se setkává, s námi vůbec může setkávat jakožto "ne-já". Bytí-k-smrti je otevřenost pro "absolutní jinakost". Heidegger o smrti mluví jako o "cizotě" (pozn. překl.: německy "das Unheimliche"). Smrt je jinakost vůči všemu známému (pozn. překl.: německy "zu allem heimlichen), tj. domovskému, důvěrnému; je to něco absolutně cizího, neznámého. Jako něco kdykoli možného, smrt rozbíjí nerozlišenou jednotu mezi Já a ostatním. Vůbec teprve vytváří diferenci, rozdíl mezi jedním a druhým, tím a oním, a mezi ostatním a "mnou" samým. Aby formulace měla ještě ostřejší pointu, lze říci, že smrt jakožto něco zcela jinakého, rozbíjejíc nerozlišenou jednotu, "prosvětluje" svět.

Z toho pak, má-li se znovu navázat vztah s filozofickou tradicí, vyplývá, že bytí-k-jinému nemůže být určováno jako vztah "subjekt-objekt". Ono "jiné" právě není objektem, když "být objektem" neustále implikuje vždy možnou disponovatelnost. To, co se se mnou setkává, zůstává v nezrušitelném "naproti" jako v posledním konci nedisponovatelné "jiné", jehož cizota se rovněž ani nikdy nemůže zcela rozpustit v důvěrné obeznámenosti.

K bodu 2): vědění o smrti nemá jen teoretickou povahu. Není vůbec žádnou indiferentní představou o ní. Heidegger to formuluje tak, že smrt se otevírá jako "příklon" a "odklon". Příklánět se (pozn. překl.: německy "sich ankehren) znamená: konfrontovat se, vydržet, přijímat; odklánět se (pozn. překl.: německy "sich abkehren") znamená: prchat před smrtí, nejmrozmanitějšími formami ji popírat! Příklon a odklon nejsou žádné teprve následné reakce na předchozí zkušenost, nýbrž zkušenost je v sobě sama již zaujetím postoje, je již odpovědí. Příklon a odklon jsou dvě navzájem protikladné možnosti vztahování. Naše odpoví-

dající zakoušení smrti se vždy již pohybuje v prostoru mezi nimi.

K bodu 3): toto odpovídající vědění vůbec nemusí být explicitní. Co člověk deklaruje jako svůj postoj k smrti a své konečnosti, se - jak známo - vůbec nemusí krýt s jeho pravým postojem. Celý způsob života je prováděním bytí-k-smrti, je odpovídajícím věděním o ní.

Již jsem uvedla, že podle Heideggera se smrt otevírá v úzkosti. Nyní to můžeme upřesnit. V sněšené úzkosti se smrt otevírá v modu příklonu, zatímco v úzkostnosti, popřípadě strachu se otvírá jako v jednom z mnoha způsobů odvracívého vztahu k ní. Jako odkaz, který nebudeme dále sledovat, z toho můžeme odvodit, jak fundamentální význam je třeba přikládat různým druhům "ladění".

Základní ladění jako způsoby bytí-k-smrti  
Klinické manifestace pudu smrti

1) jako specifické způsoby bytí-k-smrti. Které nejdůležitější klinické fenomény Freuda podnítily k tomu, aby přijal existenci pudu smrti? Je to sadismus a masochismus, nenávist a melancholie, nutkání opakovat a negativní reakce na terapii. Pokusím se teď uvedené doklady pro existenci pudu smrti skicovitě interpretovat daseinsanalyticky. Vodítkem této interpretace je pojetí, že každé chování je konkrétním provedením bytí-k-smrti.

Sadista se pokouší druhého snížit na pouhý objekt. To znamená, že chce druhého donutit, aby se vzdal své "jinosti", své svobody, vlastní vůle. Je to "jinost" toho druhého, z čeho zakouším svou vlastní omezenost. Druhý, ten, který se mi vymyká a kterým nedisponuji, který ze své strany tím, že se vůči mně vztahuje ze své svobody, se mě ať už přátelsky či nepřátelsky dotýká a podmiňuje mě. Druhý ve své "jinosti" ze sebe poukazuje na smrt jako na něco zcela jinakého, cizího, co mne jakožto nedisponovatelné neustále a v každém okamžiku ohrožuje. V sadistově vůli učinit z druhého instrument bez vůle se skrývá pokus popřít vzhled do nedisponovatelnosti "jiného" a tedy smrti, pokus donutit vše k disponovatelnosti.

Masochista se snaží vzdát se své vlastní svobody, doslova se od ní osvobodit, stát se pouhým objektem pro nějaký subjekt. Vzájemná příbuznost sadismu a masochismu byla vždy zdůrazňována. Abych zrušila své protipostavení vůči druhému, které mi dává zakusit mou omezenost a osamocenost, mohu se buď jako sadistka

zmocnit jinakosti druhého, anebo se jako masochistka vzdát své svojskosti a nechat se od druhého asimilovat. Cílem je totéž: totiž dosáhnout takové formy vzájemného spolubytí, ve které je zrušena moje difference vůči druhému, která mne zpětně odkazuje na mne samotnou. Obě tyto cesty jsou navzájem protikladné: sadismus poukazuje k mocenskému nároku, k vůli se rozhraničit prostřednictvím zničení jinakosti druhého, v konečné instanci k nenávisti vůči "jinému" jakožto nedisponovatelnému. Masochismus poukazuje k bezmocnosti a nakonec k melancholii tam, kde se "zénik" vlastního "sebe" v druhém již nedaří, anebo se o něj ani již nečiní pokus. Sadista se vytyčuje jako subjekt a chce realizovat život, který prořezá hranice vůči druhému; masochista se vyhýbá před zkušeností být sám sebou a to do role objektu, který je bez vůle a tedy i bez viny.

Nenávist a melancholie jsou tím již vyznačeny jako dvě nejradikálnější formy odpovědi ve smyslu zpečování, resp. strpění, formy odpovědi na to, že život je třeba převzít jako bytí-k-smrti. Nenávidějící nechce jen disponovat druhým, nýbrž chce realizovat svět, ve kterém se nic "jiného" nevyskytuje, což je však možné jen jako zničení světa a nakonec i sadistý samého. A melancholik chce nejen "zaniknout" v konkrétním druhém; jeho přání být osvobozen od vlastní nekrytosti a provinilosti nemůže být vyplněno v žádné formě vzájemného spolubytí. Omezenost náležející k lidskému existování jako k něčemu, co je vždy "něčí vlastní", je zrušitelná jen zničením člověka samého. (Sartre, 1974).

Heideggerovo rozlišování mezi příklonem a odklonem by mohlo svádět k tomu, zařazovat konkrétní vzorce chování jako buďto příklánějíci nebo odklánějíci se způsoby bytí-k-smrti. Tomuto jeho rozlišování se však nesmí chybně rozumět jako pořadajícímu schématu, které učinilo fenomenologickou interpretaci zbytečnou. I dosud představené manifestace pudu smrti se vzpírají takovému schematickému přiřazování. Ani sadistovi, ani masochistovi, nemluvě už vůbec o nenávidějícím, anebo o melancholikovi, se nedaří odklon ve smyslu zdařilého sebeklamu. Mnohem spíš jsou neúprosně konfrontováni se základní lidskou situací: smrtelností. Konfrontace je však v sobě zpečováním, resp. strpěním. Situace "bytí-ve-světě" se zde otevírá jako nesnesitelná, neakceptovatelná. Jako více či méně zdařilou formu odklonu bych naproti tomu chápala ty vzorce sociálního chování, které jsou ve společnosti běžné a mají samozřejmou platnost. Mám na mysli vzorce, jak "se" (pozn. překl.: německy "das Man) zachází

se smrtí, s "jinakým", se sebou samým, totiž jak se daří dalekosáhle zakrýt zmíněnou "nicotnost" bytí-na-světě.

V "nutkání opakovat", které Freud v "odvrácené straně principu slasti" nazývá nejdůležitějším motivem pro postulování "puđu smrti", se ukazuje troskatající pokus o odklon, totiž ztroskotání možnosti zapomenout na traumatickou zkušenost. Traumatické jsou ty zkušenosti, které člověka bez ochrany uvádějí před jeho vlastní nicotnost, popřípadě ho do ní "tlačí". A tato zkušenost se stále znovu vtírá, ať už ve formě opakovaných snů, anebo v provádění úkonů, které traumatickou zkušenost opakují. V Heideggerově smyslu je opakování interpretovatelné jako "volání svědomí", jako výzva, aby člověk převzal pravdu o svém vlastním bytí. Nutkavost opakování poukazuje na zpečování, zdráhání se tomuto volání poskytnout sluchu.

A nakonec ještě zmínka o tzv. "negativní terapeutické reakci", v níž se podle Freuda "puđu smrti" stává bezprostředně aktuální přímo v průběhu psychoanalytické léčby. Freud takto označuje onu zvláště obtížně překonatelnou formu "odporu" proti vyléčení, která se projevuje tak, že pokaždé, když by se z titulu pokroku analýzy dalo očekávat zlepšení, dochází naopak ke zhoršení pacientova stavu. I toto chování však může být interpretováno jako specifická odezva na zkušenost vlastního bytí-k-smrti. Většina analyzovaných osob totiž do analýzy vstupuje s nepřiznanou nadějí na vyléčení ve smyslu vysvobození od "nicotnosti života". Průběh analýzy je proto nevyhnutelně i zklamáním: tj. vycházením ze zajatosti v tomto klamu, pohledem do iluzorního charakteru přání. Negativní terapeutické reakce znamená trvat na splnitelnosti tohoto přání i za cenu utrpení, nevěle nebo neschopnosti k trudné práci ve Freudově smyslu.

#### Daseinsanalytické interpretace "puđu smrti"

A teď bych se ráda obrátila k významovému obsahu samotného "puđu smrti", ale nikoli ve vztahu k "organickému" vůbec, jak jej postuloval Freud (to by předpokládalo vypracovanou filozofii "živého vůbec"), nýbrž jako k "lidskému fenomenu". Jak již bylo uvedeno na začátku, Freud chápal smrt jako absolutní "klid" anorganické skutečnosti, tedy jako stav, ve kterém je zrušeno veškeré napětí, jakákoli rozlišenost. Smrt je odvrácenou stranou života, přesněji odvrácenou stranou jeho nicotnosti, odvrácenou stranou života jako "bytí-k-smrti". Toto pojetí smrti tedy obsahuje pravý opak pojetí Heideggerova: místo "absolutní jinakosti", absolutní cizoty, se zde smrt objevuje jako místo spoči-

nutí, kde je zrušena každá rozlišenost a kde jsou napětí a konflikty vyloučené. Ve Freudově pojmu smrti je tedy uchopen onen stav, jehož dosažení se "condition humain", člověk po celý život zpečuje.

Sounáležitost obou pojetí smrti se ukazuje prostřednictvím pojmu pudu. Nechávejíce stranou příslušné biologické implikace, bereme pud "verbálně" jako "být poháněn k tomu, co neodolatelně přitahuje". (Boss) Sadismus a masochismus, nenávisť a melancholie atp. jsou vskutku jevovými formami "být-poháněn" ke stavu jednoty a celistvosti, ve kterém je zrušena "jinost" druhého. Pohyb odklonu, který jsme se pokusili opsat slovy "útěk", "zpečování", "nesnášení" a "strpění", se - vzato pozitivně - ukázal jako "být poháněn" k celistvosti, ve které je zrušena hranice, cizota, zkrátka konečnost. Pud se podle Freuda v psychické sféře manifestuje jako přání a člověk se manifestuje jako "bytost přání".

Hluboký smysl psychoanalytického vidění člověka však osvětluje teprve *daseinsanalýza*. Rozumí-li se mu v kontextu Heideggerova výkazu, že si lidské "zde-bytí" může své bytí-k-smrti primárně odemknout jen v odklonu od sebe. Formálně je přání zkušenosti nedostatku jako něčeho, co má být zrušeno. Primárně se odklánět znamená primárně si přát, totiž přát si překonat nicotnost. Ale toto upřesnění je již nadbytečné, neboť každé přání je - jak bylo řečeno - přáním zrušit nedostatek, což se realizuje jeho splněním. Dosavadní *daseinsanalytická* kritika toho, jaký základní význam má přání v psychoanalytickém chápání člověka, tvrdí, že Freud přání se zjevnou samozřejmostí klade na rovněž potřebě, které se má uspokojit nějakým určitým objektem. I když Freudova terminologie není vždy jednoznačná, přesto zejména Lacanův výklad Freuda dostatečně zřetelně ukázal, že přání znamená něco podstatně odlišného, než je potřeba. Již ve spisu "Výklad snů" ("Traumdeutung", 1900) Freud přání chápe jako vzpomínku: přát si znamená chtít znovu navodit situaci prvního uspokojení (Freud, 1900). Toto je smysl výroku, že pud mají konzervativně regresivní povahu. Freud míní, že na počátku života (ať už jednotlivého člověka nebo živé bytosti vůbec) došlo k absolutnímu uspokojení, což se člověk nebo jiný živý tvor pak po celý život zkouší znovu nalézt. Podle Freuda je tedy život přáním: tj. hledáním ztraceného objektu, který by poskytl absolutní uspokojení. Přání je "per se" nesplnitelné; každé uspokojení zůstává uspokojením náhradním, které není s to zrušit nedostatek. Ale veškeré přání je většinou neseno

fantazií o absolutním naplnění.

Ozřejmuje se, že Freudovo zavedení "pudu smrti" jeho dosa-  
vadní teorii převrátilo jen zdánlivě. Koncept "pudu smrti" byl  
založen již v jeho chápání "přání". "Pud smrti" není žádnou  
odvrácenou stranou "principu slasti"; mnohem spíš se ukazuje  
jako princip absolutní slasti, absolutního naplnění. Pud smrti  
se manifestuje jako "pud destrukce"; trvat na přání absolutní-  
ho naplnění je opravdu zničující. Ty formy bytí-k-smrti, které  
se pokoušejí že života radikálně eliminovat smrt, jsou smrto-  
nosné. Ve zpečování uzнат alespoň částečně "nicotnost existo-  
vání" - jak bylo ukázáno - získává vrch buďto zničení druhého  
v sadismu a nenávisti, nebo sebezničení v masochismu a melan-  
cholii. Mně se zdá, že právě simultánní pohled na Freudův "pud  
smrti" a Heideggerovo "bytí-k-smrti" umožňuje ukázat ohrožení  
lidského existování, které mu nehrozí zvenčí, ale z něj samého.  
Spočívá v tom, že se jeho konečnost primárně otevírá v odvraci-  
vém přání, kterému je vlastní tendence k absolutnímu naplnění  
a tím i k sebezničení toho, kdo si přeje. Freud vysvětluje ži-  
vot a jeho průběh na osnově dualismu "životního puzení", na-  
zývaného také Eros, na jedné straně a "pudu smrti" (Thanatos)  
na straně druhé. I Eros je sice přáním; avšak žádostivý Eros  
v sobě tají protipohyb k přiklánějícímu odmykání "bytí-k-smr-  
ti". Eros sleduje cíl: "cestou stále dalekosáhlejšího sdružo-  
vání živoucí substance, roztržštěné do částic, činit život  
složitější a přirozeně jej tím zároveň udržovat" (Freud, 1923).  
Eros to, co je disparátní, spojuje do celistvosti. Tam, kde  
nenávisť "jinakost druhého" ničí, Eros se jí pokouší asimile-  
vat a integrovat. Láska většinou chová, jak ukazuje i Boss,  
více či méně výrazný posesivní, majetnický rys. Ale zároveň je  
zde, i když třeba jen postupně, integrativně akceptována jina-  
kost toho druhého. Čím více posesivní rys lásky sílí, čím vý-  
razněji se láska stává jen způsobem obrany proti úzkosti, tím  
více roste tendence, aby se láska obrátila v nenávisť, klade-  
li "druhý" této "integraci" odpor. Láska, která je prosta při-  
vlastňovacích tendencí, je možná jen na "půdě" snášené úzkosti,  
tj. s akceptací vlastní smrtelnosti. Zda a jak s ní lze žít,  
to je jiná otázka.

Není to tedy tak, že by s uvedeným Freudovým dualismem  
"Erotu a Thanatu" koreloval jakýsi tzv. monismus bytí-k-smrti.  
Tento dualismus se mnohem spíše ukazuje jako zpředmětněné ucho-  
pení základní pohybovosti provádění lidského zde-bytí kolísa-  
jícího mezi příklonem a odklonem vůči sobě samému.

Nakonec je důležité říci jasně, že obrat od pojetí člověka jako "bytosti přání" nepokrývá celou pravdu freudovské antropologie. Dosavadní předvedení věci naznačuje, že u Freuda je člověk do své původní tendence k sebeklamu o vlastní smrtelnosti zapleten tak fundamentálně, že ho může stihnout jen "vis a tergo" v podobě pudu smrti. Tento dojem vzniká proto, že u Freuda vědění člověka o jeho vlastní omezenosti není viděno v souvislosti s problematikou smrti, nýbrž je tematizován jako "kastrace", se kterou se člověk musí vyrovnávat po celý svůj život. Získat daseinsanalytickou metodu nazpět pravdu o "Oidipovi" a "kastraci", to by byl další vděčný úkol.

## Literatura

- Binswanger L.: "Grundformen und Erkenntnis menschlichen Da-Seins", Zurich, 1942
- Binswanger L.: "Freud's Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie", Bern, 1961
- Boss M.: "Grundriss der Medizin und der Psychologie", Bern, 1971
- Condrau G.: "Der Mensch und sein Tod". Zurich, 1984
- Freud S.: "Die Traumdeutung", "Jenseits des Lustprinzips", "Das Ich und das Es", Gesammelte Werke, Frankfurt, 1923
- Heidegger M.: "Sein und Zeit", Tübingen, 1963
- Hicklin A.: "Begegnung und Beziehung", Bern, 1982
- Sartre J. P.: "Das Sein und das Nichts", Hamburg, 1974
- Widmer P.: "Zum Problem des Todestriebes", Psyche 12, 1984