Pražská vysoká škola psychosociálních studií

Téma smrti v psychoanalýze a daseinsanalýze

Bc. et Bc. Jan Žídek

Diplomová práce

Studijní program: psychologie

Vedoucí práce: Mgr. Jan Jakub Zlámaný, Ph.D.

Praha 2022

Prague College of Psychosocial Studies

Theme of Death in Psychoanalysis and Daseinsanalysis

Bc. et Bc. Jan Žídek

Diploma Thesis

Master's Thesis Work Supervisor:

Mgr. Jan Jakub Zlámaný, Ph.D.

Prague 2022

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne ..... Podpis.....

Anotace:

Tato diplomová práce je zaměřena na teoretické zpracování a psychoterapeutickou aplikaci tématu smrti z perspektivy fenomenologie Edmunda Husserla, existenciální filosofie Martina Heideggera, daseinsanalýzy Medarda Bosse, Ludwiga Binswangera a Giona Condraua v komparaci s klasickou psychoanalýzou Sigmunda Freuda, kulturní psychoanalýzou Ericha Fromma a analytickou psychologií Carla G. Junga.

Klíčová slova:

psychoanalýza, kulturní psychoanalýza, analytická psychologie, fenomenologie, existenciální filosofie, daseinsanalýza, dasein, smrt, pudy smrti, Thanatos, Bytí k smrti

Abstract:

This diploma thesis is focused on a theoretical comparison and a psychotherapeutic application of the theme of death from the perspective of Edmund Husserl‘s phenomenology, Martin Heidegger’s existential philosophy and Medard Boss, Ludwig Binswanger and Gion Condrau‘s daseinsanalysis to Sigmund Freud‘s classical psychoanalysis, Erich Fromm‘s cultural psychoanalysis and Carl G. Jung‘s analytical psychology.

Keywords:

psychoanalysis, cultural psychoanalysis, analytical psychology, phenomenology, daseinsanalysis, existential philosophy, dasein, death, death drive, Thanatos, Being-towards-death

Poděkování

Toto poděkování bych chtěl věnovat všem mým blízkým, kteří mě během psaní této závěrečné práce podporovali, dodávali mi naději, motivaci a v neposlední řadě se mnou také měli ohromnou trpělivost. Bez nich by tato práce nemohla vzniknout.

Jmenovitě děkuji panu Mgr. Janu Jakubovi Zlámanému, Ph.D. za rady, pomoc a odborné vedení této práce.

Obsah

1 Úvod 1
2 Téma smrti v psychoterapeutické praxi 3
3 Daseinsanalytická koncepce smrti 12
3.1 Fenomenologie 12
3.1.1 Fenomenologická redukce Edmunda Husserla 12
3.1.2 Existenciální filosofie Martina Heideggera 15
3.1.3 Pobyt v Heideggerově existenciální filosofii 17
3.2 Daseinsanalýza 20
3.2.1 Smrt a Časovost Dasein 21
3.2.2 Smrt a Otevřenost Dasein 26
3.2.3 Smrt a smrtelnost člověka 27
3.2.4 O podobách smrti v daseinsanalýze 33
4 Psychoanalytická koncepce smrti 41
4.1 Sigmund Freud 41
4.1.1 Psychoanalytická metoda a role analytika 42
4.1.2 Princip determinismu, topografický model a nevědomí 43
4.1.3 Strukturální model: Ego, Id a Superego 44
4.1.4 Pudy smrti: Thanatos 46
4.2 Erich Fromm 51
4.2.1 Smrt a sadismus 52
4.2.2 Smrt a nekrofilie 54
4.3 Carl Gustav Jung 58
5 Srovnání daseinsanalýzy a psychoanalýzy: kritická úvaha 64
6 Závěr 68
7 Seznam literatury a dalších citovaných zdrojů: 70
8 Bibliografické údaje 76
9 Evidenční list knihovny 77

1 Úvod

Psát diplomovou práci, ve které se věnuji zejména tématu smrti, ve stínu událostí válečného běsnění ruské invaze na Ukrajině, se jeví skoro až jakýsi krutý žert. Nevzpomínám na příliš momentů vlastního života, kdy by přítomnost smrti, otázek po podstatě lidské destruktivity, odhodlání způsobovat utrpení a ukončovat cizí životy pod záštitou ideologie byla prožívána v takto všudypřítomné, kolektivní formě.

Až s jistým pocitem nepatřičnosti se potýkám se snahou vložit do své práce potřebný univerzální a vědecký přesah, pojmout téma lidské smrtelnosti v co největší možné šíři, v jejích metaforických rovinách, zatímco nedaleko nás se skuteční lidé potýkají s velmi reálným problémem uchránit vlastní životy do následujícího dne.

Zároveň však doufám a věřím, že hlubší celospolečenské porozumění a zájem o studium kořenů a podstaty tohoto tématu z hlediska psychologie a psychoterapie může nabízet i jistou naději a snad dokonce možná východiska.

V této závěrečné práci navazuji na svou předešlou práci bakalářskou, v jejíž teoretické části jsem popsal základy dvou významných a do dnešní doby stále aktuálních a využívaných psychoterapeutických směrů: tedy psychoanalýzy a daseinsanalýzy. Přestože se oba směry v některých koncepčních východiscích více či méně rozcházejí, praktická část bakalářské práce, ve které jsem pomocí interpretativní fenomenologické analýzy zkoumal obsah rozhovorů se zkušenými praktiky obou přístupů, ukázala, že v citlivém zájmu a péči o prospěch klientů, se rozdílnost přístupů spíše smazává a hranice v myšlenkovém uchopení tohoto tématu je natolik široká, že se v samotné terapii

spíše než teoretické pojetí uplatňuje osobní vyzrálost a intuice psychoterapeuta.

V mé aktuální diplomové práci si kladu za cíl vrátit se zpět k teoretickému zpracování tématu smrti tak, jak se o něm zmiňují významní autoři a představitelé obou směrů a položit tak opět o něco širší základnu, na které bych mohl v budoucnu stavět další výzkumnou práci. Jak jsem zmiňoval v diskuzní části mé předchozí práce, psychoanalýza a daseinsanalýza jsou směry natolik myšlenkově mohutné, že v tomto ohledu nabízí těžko vyčerpatelnou studnici pro rešeršní práci. I proto jsem se opět musel omezit jen na některé vybrané autory a teorie, které budou v dalších řádcích představeni.

Diplomovou práci jsem se snažil rozdělit v zásadě do čtyř hlavních uzavřených celků, ve kterých nejprve pojednávám o perspektivách tématu smrti v psychoterapeutické praxi, následně se teoreticky věnuji přímo zvolenému tématu v daseinsanalytickém a psychoanalytickém pojetí. V závěrečné kapitole provádím kritickou úvahu nad srovnáním obou přístupů.

2 Téma smrti v psychoterapeutické praxi

Než se ponoříme hlouběji do teoretických úvah, jakým způsobem daseinsanalýza a psychoanalýza zachází s tématem smrti, bylo by výhodné si nejprve položit obecnější otázku, jež by mohla v prvé řadě obhájit existenci této diplomové práce; tedy zdali a případně proč má smysl se takovému tématu vůbec věnovat? A to jak v rovině teoretické, tak i v rovině praktické aplikace psychoterapie specificky zacílené na umírající pacienty, jakožto svébytnému výseku klinické praxe. A položme si společně s tím též otázku, zdali se může role psychoterapeuta a jeho případných intervencí lišit od běžné situace s klientem, který na první pohled nemusí být v přímém ohrožení na životě.

Pro zodpovězení těchto otázek nám může posloužit výzkum v oblasti péče o terminálně somaticky nemocné pacienty, kde se tímto tématem ve své vědecké práci zabývali autoři T. E. Zuehlke a J. T. Watkins (1975), kteří v samotném úvodu této studie poukazují na fakt, že ačkoliv se odborníci zaměření na psychické zdraví veskrze shodují na důležitosti psychoterapeutické péče o terminálně nemocné pacienty, empirický výzkum, který by se zabýval tím, jak tato práce pacienty ovlivňuje, spíše chybí. Jak je však z jejich výzkumu patrné, pacienti mají přesto ochotu na takovémto šetření participovat svou účastí a sdílet své hluboké obavy existenciálního rázu.

V jejich studii byla jakožto psychoterapeutická metoda použita logoterapie vídeňského neurologa a psychiatra Viktora Emila Frankla (1905 – 1997). Pro práci s umírajícími pacienty se tento všeobecně uznávaný psychoterapeutický směr jeví jako poměrně vhodný, protože akcentuje především otázku životního smyslu a naplnění (tím se také obvykle řadí mezi existenciální

a humanistické směry) a usiluje o pozitivní reinterpretaci životních strastí v osobním příběhu pacienta (Kratochvíl, 2006).

Franklův (2006) pojem *vůle ke smyslu* je jednou ze zcela zásadních koncepcí logoterapeutické praxe. Podle Frankla je jedním z významných úkolů psychoterapeuta aktivní podpora a vedení pacienta k usilování o nalezení této životní zkušenosti. Větší přijetí odpovědnosti za hledání a uchopení vlastního životního smyslu a naplnění je v pojetí logoterapie v protikladu k prožívání existenciálního vakua a vzniku neurotických symptomů.

Právě zahlédnout smysl i ve zcela beznadějných situacích, kdy se člověk ocitá bez zdrojů, bez pomoci a často i bez možností změnit vnější okolnosti situace k lepšímu (ku příkladu plným uzdravením z vážné nemoci) je východiskem pro práci s terminálně nemocnými pacienty. V tomto smyslu se logoterapie orientuje především na intrapsychické změny – sice nemusím mít možnost vyléčit své tělo, můžu však změnit postoj ke své situaci a současně i ke svému životu obecně.

Člověk, který má v důsledku nepříznivého vývoje svého onemocnění oslabeno naplňování svých tvůrčích a zážitkových hodnot (například tím, že je upoután na nemocniční lůžko), má stále na výběr obrátit svou pozornost ke svým postojovým hodnotám, jejichž změnou může dosahovat nejenom seberealizace, ale v duchovním smyslu též sebetranscendence, čili překročení sebe samého a otevření se hodnotám, které jej přesahují (Kratochvíl, 2006).

Důležité jsou pro logoterapeutickou praxi i interpersonální změny. Velkou roli v psychoterapeutické práci s umírajícími pacienty hraje nejbližší rodina a přátelé a to i nejen ve smyslu podpory, ale také podpora pacienta v „uzavírání“ starých, často

bolestivých záležitostí, které ho trápí a uspokojivé vztahy mu narušují.

Toho lze dosahovat právě změnou stanoviska a postoje ke své životní situaci; vyjádřeno vzletnějšími Franklovými slovy *„vydat svědectví o něčem, čeho je schopen pouze člověk: přeměnit utrpení ve výkon."* (Frankl, 2006, s. 19).

Dalším důležitou technikou, se kterou se v logoterapeutické praxi setkáváme a která přináší do práce s umírajícími pacienty širší perspektivu je *dereflexe*.

Dereflexe je technika, která má za účel vědomě změnit pozornost směrem od symptomu. V jistých případech může mít až podobu předem připraveného protokolu. V tomto specifickém případě máme na mysli spíše bezúčelné myšlenky na smrt a umírání, které vedou ke zvyšování pacientova utrpení (Lukas, 1998).

Tuto techniku nelze slučovat nebo dokonce zaměňovat s obranným mechanismem *popření* či *vytěsnění,* protože jde o psychický proces kvalitativně jiný. Především jde o vědomé rozhodnutí pacienta, který tím nijak neztrácí ze zřetele svůj fyzický stav, pouze se rozhoduje zaměřit svou pozornost jinam. K něčemu, co pro něj může být smysluplnější, proto zároveň nejde o pouhou povrchní léčbu symptomů (Frankl, 2006).

Ve vědecké studii, kterou zde předkládám, si výzkumníci na začátku kladou základní výzkumnou otázku: je možné pomocí psychoterapeutických prostředků zlepšit psychický stav ovlivněný nepříznivou prognózou pacienta a poskytnout tak potřebnou a dostatečnou pomoc?

Je třeba zdůraznit, že studie se zaměřuje především na psychickou stránku pacientova zdraví, tedy na kontext aktuální

kvality pacientova života v nepříznivé životní situaci. Primárně nepracuje s hypotézou či ambicí působit skrze psychický aparát i na tělesné zdraví pacienta a nepřímo tak ovlivňovat vývoj či prognózu somatického onemocnění.

Pro seznámení se samotným průběhem a výsledkem experimentu, uvedu přehledně na úvod několik základních dat:

- Pro tuto studii byl vybrán vzorek 12 mužů, dobrovolníků.
- Průměrný věk skupiny byl 54,3 let.
- Pacienti byli léčeni na lékařských a chirurgických odděleních v rámci integrovaného zdravotnického systému USA *Veterans Health Administration* ve státě Severní Dakota.
- Průměrná doba, po kterou pacienti byli obeznámeni se svou diagnózou, činila 8 měsíců.
- 83 % pacientů umíralo na nějaký druh onkologického onemocnění.

Pro získání výzkumných dat byly použity dvě metody *Death Anxiety Scale (DAS)* a *The Purpouse of Life Test (PIL)*, pojďme si je trochu přiblížit:

Škála úzkosti ze smrti (Death Anxiety Scale) je poměrně jednoduchá kvantitativní dotazníková metoda pracující s Likertovou škálou, která vznikla za účelem měření úzkosti a strachu ze smrti a umírání. Obsahuje 15 položek (výroků), na které participant samostatně odpovídá možnostmi *souhlasím - nesouhlasím*. V některých novějších úpravách testu je Likertova škála rozšířena na celkových 5 nebo i 7 možných odpovědí (od *zásadně nesouhlasím* – po *zásadně souhlasím*).

Úzkost ze smrti je v tomto dotazníku chápána jako poměrně stabilní osobností rys a v tomto smyslu se jedná o jeden z nejrozšířenějších a nejpoužívanějších nástrojů, který tuto úzkost měří (Abdel-Khalek, Neimeyer, 2017; Templer, Awadalla, Al-Fayez, Frazee, Bassman, Connelly, Arikawa, Abdel-Khalek, 2006).

Test životního smyslu (Purpose in Life Test) vychází přímo z logoterapeutického přístupu a byl vytvořen *„k operacionalizaci Franklových myšlenek a k měření individuální zkušenosti významu a smyslu v životě“* (Adler, 1999).

Psychologové J. C. Crumbaugh a L. T. Maholick (1964) sestavili tento test z 20 výroků, které psychometricky kvantifikují postoje lidí k prožívání smysluplnosti a životního účelu pomocí protikladných výroků (např.: *Můj život má jasné cíle a směřování – Můj život nemá vůbec žádné cíle ani směřování* či *Má životní existence je naplněná smyslem a je účelná – Má životní existence je naprosto beze smyslu a neúčelná*). Probandi tyto výroky hodnotí (podobně jako u předešlého testu DAS) na sedmistupňové Likertově škále (Schulenberg, Schnetzer, Buchanan, 2011).

Samotný průběh výzkumu probíhal náhodným rozdělením participantů na dvě stejně velké skupiny po šesti pacientech, obě skupiny vyplnily dotazníky DAS a PIL.

Participanti první (psychoterapeuticky intervenované) skupiny se zúčastnili v průběhu dvou týdnů šesti 45minutových individuálních sezení s logoterapeutem, zatímco druhá (kontrolní skupina) byla informována, že v současné době jsou všichni psychoterapeuti plně vytížení.

Pacienti kontrolní skupiny byli požádáni, aby se strpením vyčkali na zahájení terapie dva týdny (tak se nakonec eticky

dostalo psychoterapeutické intervence oběma skupinám). Po uplynutí doby, během které všichni pacienti první skupiny prošli předepsaným počtem psychoterapeutických sezení, obě skupiny opět vyplnili dotazníky DAS a PIL a data byla následně porovnána pomocí vícerozměrné analýzy kovariance.

Výsledky analýzy přinesly velmi cenné informace a centrální hypotéza, že logoterapie může být efektivní metodou v praxi s umírajícími pacienty, byla podpořena signifikantními rozdíly výsledků testů DAS a PIL mezi intervenovanou a kontrolní skupinou.

Dle výsledků DAS byla u obou skupin pacientů takzvaná *normální obava ze smrti* před započetím psychoterapeutické intervence pod průměrem (téměř o 1 směrodatnou odchylku). Po ukončení psychoterapeutické intervence se u léčené skupiny dostaly tyto obavy do pásma průměru. Stejně tak u léčené skupiny oproti prvnímu testování signifikantně narostly skóry testu PIL.

Z výsledků lze předpokládat, že pacienti ve fázi před psychoterapeutickou intervencí své obavy ze smrti a umírání obranně zpracovali především popřením a teprve jejich přesunem na vědomou úroveň bylo možné začít s těmito zcela přiléhavými obavami postupně zacházet. Používání obranného procesu popření ve větší míře je u umírajících pacientů poměrně nabíledni. Realita neodkladné smrti může být pro pacienta tak zatěžující a neúnosná, že se jeho psychický aparát vyrovná s touto situací doslova tak, že tuto skutečnost tak či onak odmítne.

Záměrně jsem u popření zmínil jeho kvantitu (ve smyslu četnosti, s jakou se k tomuto mechanismu pacient nevědomě uchyluje), protože na určité úrovni, popřípadě v určité fázi psychického vývoje, je tato obrana normální, očekávatelná a slouží jako copingová strategie při vyrovnávání se se stresem. I notoricky

známý model *pěti fází umíráni* psycholožky Elisabeth Kübler-Rossové (2015) počítá s jakousi úvodní fází vyrovnávání se se smrtí mechanismem popírání. *„Popření v nás všech bezděčně přetrvává (od raných dětských let) jako první reakce na jakoukoliv katastrofu.“* (McWilliams, 2015, s. 116).

Problémem tohoto mechanismu je, že na rozdíl od vyzrálejších obranných mechanismů postihuje celkové fungování na úrovni poznávání, emocí i chování a působí maladaptivně, obzvlášť pokud ho pacient preferuje nadměrně a setrvale. Zatímco vyzrálejší obranné procesy spíše jaksi modifikují realitu, aby ztratila něco ze své tíživosti a stala se méně ohrožující (a v tomto případě mluvíme o samotném ohrožení existence, o ztrátě vlastního *self*), popření tuto realitu zcela odmítá a nerespektuje: odmítne ji v podstatě už před vstupem do vědomí. Takovéto magické zacházení se skutečností smrti v pacientově vnitřním světě je tak či onak spojené se vznikem psychopatologie (McWilliams, 2015).

V závěru této kapitoly bych se rád věnoval úvaze nad tím, zdali je možné výsledky zmíněného výzkumu zobecnit v kontextu speciálního užití psychoterapie. Sami autoři v diskuzi své studie předpokládají, že umírající pacienti mohou benefitovat i z jiných psychoterapeutických přístupů.

Česká klinická psycholožka PhDr. Bohumila Baštecká, Ph.D. (2016) v *Časopisu pro psychosomatickou a psychoterapeutickou medicínu Psychosom* uvádí, že současné výzkumy na poli psychoterapie často uvádějí právě integraci různých (Evidence-based) přístupů a technik a v zásadě zastávají myšlenku eklekticismu.

Zmíněných postupy, které autoři studie využívali, tedy nejsou v současném zaměření na *best practice* v psychoterapii exkludovány pouze pro logoterapii.

Společně s tím lze v této studii vysledovat také řadu postupů, které se nacházejí na společném průniku různých psychoterapeutických škol nebo dokonce v samotném základě kvalitní psychoterapeutické praxe.

Ostatní přístupy mohly ze své podstaty více akcentovat jiné oblasti pacientova života, avšak několikrát jsem již zmiňoval například využití explorativního aspektu psychoterapie, který je specifický (ne však výlučně) pro psychodynamické směry, jejichž snahou je uvést do vědomí vytěsněné obsahy (v tomto smyslu témata spojená se smrtí a umíráním) a vypořádat se s nimi účinnějšími a adaptivními prostředky.

Autoři studie dále hovoří o logoterapeutickém přístupu ve smyslu podpory nenaplněných možností pacienta v jeho přesahu, zaměření na podstatnější a smysluplnější aspekty jeho života (dereflexe), duchovní sféru a tím zmírnění jeho úzkostného či depresivního prožívání. Zde je patrný široký průnik s existenciálními a humanistickými přístupy (kam logoterapie ostatně sama spadá).

V pozdějších fázích intervence zase autoři zmiňují získávání podpory z kontaktu s blízkou rodinou a přáteli (rodinné a systemické přístupy) a aktivní změny v pacientově myšlení a chování (sugestivní, racionální, kognitivní, behaviorální a kognitivně behaviorální psychoterapie).

V posledních letech se také diskutuje o užití moderních přístupů (či spíše technik) jako například *mindfulness* či *focusing*,

které můžou umírajícím pacientům efektivně odlehčit v jejich nesnadné situaci (Tacón, 2018).

Na úplný závěr této kapitoly bych rád zmínil především samotnou reflexi pacientů, kteří se výzkumu zúčastnili. Během závěrečných rozhovorů totiž všichni tuto zkušenost s psychoterapií hodnotili jako prospěšnou, užitečnou a veskrze zlepšující kvalitu jejich zbývajícího života, o což by v psychoterapii mělo jít především.

3 Daseinsanalytická koncepce smrti

3.1 Fenomenologie

Chceme-li se zabývat koncepcí smrti v daseinsanalytickém pojetí, je nutné se nejprve ohlédnout zpět k filosofickému základu, ze kterého daseinsanalýza jakožto svébytný psychoterapeutický směr vychází: z fenomenologické metody německého filosofa Edmunda Husserla a z existenciální filosofie jeho žáka Martina Heideggera, kterého lze bez pochyb zařadit mezi nejslovutnější osobnosti světové filosofie 20. století.

3.1.1 Fenomenologická redukce Edmunda Husserla

Daseinsanalýza je fenomenologický směr. Bohužel již samotná definice fenomenologie není zcela jednoznačná natožpak snadná. Z hlediska různých filosofických náhledů může dokonce nabývat i zcela protichůdných významů.

Dva přední čeští představitelé daseinsanalýzy Doc. PhDr. Oldřich Čálek CSc. (1946 – 2019) a Doc. PhDr. Jiří Růžička, Ph.D. ve své studii *Výklad snů daseinsanalytickou metodou* staví způsob fenomenologického uvažování do protikladu k virtuálnímu způsobu uvažování, které však v jiném pojetí může vystupovat i jako synonymum. V tomto smyslu je však fenomenologie spjata s filosofickým směrem *radikálního konstruktivismu* (Růžička, Čálek, 2016).

Radikální konstruktivismus se konstituoval jako reakce, odpověď a empiricky fundovaná alternativa k novodobému pozitivistickému pojetí věd, který považoval za příliš redukcionistický. Konstruktivistická epistemologie (tedy teorie poznání) nahradila tradiční pozitivistickou otázku *„po obsazích nebo předmětech vnímání a vědomí otázkou „jak“ a koncentruje*

se na průběh poznání, jeho působení či výsledky.“ (Blecha, 1998, s. 219).

V tomto pojetí tedy není lidské poznání a vědění o věcech redukováno na pouhý poznatek (co o věci víme, co můžeme změřit, atd.), ale je chápáno jako vnitřní konstrukce založená na interpretaci. Člověk je totiž svým vnímáním v přímém kontaktu se světem, protože je to on a výhradně on, kdo pomocí vyšších funkcí centrální nervové soustavy interpretuje významově neutrální neurální procesy a přiděluje jim nějaký smysl (Blecha, 1998).

Tento přístup se projevil na tom, jakým způsobem vůbec Husserl chápal pojem *fenomén*. Fenomén je *věc tak, jak se sama ukazuje* a fenomenologie je návrat k těmto *věcem samým*, s jejichž základem se lze setkat jen v přímém kontaktu.

Husserl tvrdil, že abychom se k tomuto základu věcí samých (tedy k čistému fenoménu) mohli dostat, je třeba provést takzvanou *fenomenologickou redukci*.

Pomocí fenomenologické redukce je reálné jsoucno (tedy svět okolo nás) převedeno na fenomén naší imanence, který je možné v našem vědomí prohlédnout a prozkoumat ve všech možných variantách jeho danosti (Olšovský, 1999).

Fenomenologickou redukcí pak toto jsoucno získává podstatu, jež je našemu myšlení vnitřně vlastní (imanentní) a objasněná bez předpokladů či uplatnění zásahů jakýchkoli principů nebo činitelů, které by pro toto jsoucno a jeho předmět byly považovány za vnější (Durozoi, 1994).

Jinými slovy tento postup tkví ve vědomém *zdržení se* veškerých předpojatostí, úsudků a ve své podstatě všeho, co o dané věci víme a považujeme jinak za samozřejmé. Jedná se o vydělení toho, jak se věci ukazují *samy o sobě* a jak se ukazují *pro mě*.

Husserl v této souvislosti používá také termínu *uzávorkování* nebo *epoché*. To, že se dostaneme k čistému fenoménu, nám otevírá možnost zahlédnout věc v jejích veškerých možnostech (Coreth, 2006).

Jisté připodobnění, které nám může pomoci lépe pochopit fenomenologickou redukci, je představa rozkvetlého stromu. Můžeme si snadno domyslet, že při pohledu na takový strom, by okolo jdoucího řezbáře mohly napadat myšlenky stran kvality dřeva a množství materiálu na výrobu poliček. Sadaře by mohlo zajímat, jaké ovoce strom nese a zloděje, kolik by za něj mohl inkasovat peněz. Zamilovanému páru by vůně rozkvetlého stromu potrhovala opojnost citů, které k sobě váží. Za slunečného dne by pro všechny mohl nabízet útočiště v podobě příjemného stínu. Strom, který pro někoho může znamenat pouze překážku ve výstavbě cesty, v nás samotných může vyvolávat vřelé vzpomínky na rodiče, kteří nám na něm postavili první houpačku. A přitom hovoříme stále dokola o jednom a tomtéž stromu. Až díky fenomenologické redukci a uzávorkování vlastních představ, které o tomto stromu máme, dokážeme jej spatřit jako čistý fenomén, který se nám pak může ukázat v kterékoli jeho vlastní možnosti.

Tento přístup je samozřejmě díky značnému akcentu na vnitřní psychickou realitu klienta velmi vhodný pro klinické užití a je třeba zmínit, že v současné době si toto fenomenologické nahlížení osvojují i mnohé další psychoterapeutické směry (včetně těch psychodynamických) (Kratochvíl, 2006).

Pomáhá nám chápat klienty v jejich neopakovatelné jedinečnosti včetně obtíží, se kterými do psychoterapie vstupují. Deprese tak přestává být jen jakýmsi vyprázdněným diagnostickým pojmem, který předesílá možné postupy léčby nebo

nálepkou, kterou přiřadíme na základě pozorování určitých vnějších symptomů.

Daseinsanalýza v tomto smyslu diagnózu ani neuznává. Obtíže totiž sehrávají významnou roli v klientově rozvržení světa a klient sám jim už před započetím léčby „nějak“ rozumí, sám si je „nějak“ interpretuje a sám jim přiřazuje i „nějaký“ smysl. Daseinsanalytik se klienta dotazuje právě na toto jeho rozvržení, spíše než aby na základě diagnostických vodítek přistupoval k těmto obtížím podle předem určeného terapeutického protokolu.

Hovoří s klientem a všemi možnými způsoby se ptá, „jaká“ jsou ta jeho „nějak“ v otázce rozumění vlastnímu onemocnění. Objevuje společně s klientem jeho skryté možnosti a schopnost nahlédnout na své obtíže, na svůj život, na svůj pomyslný „strom“ i z jiné perspektivy.

3.1.2 Existenciální filosofie Martina Heideggera

Již z předchozí kapitoly věnované nástinu fenomenologie je poměrně patrné, že, na rozdíl od jiných psychoterapeutických směrů, je daseinsanalýza laděna poměrně filosoficky. Díky tomuto načerpání inspirace pro psychoterapeutickou praxi se daseinsanalýza ve velké míře zabývá otázkami, které jsou pro filosofii, a zejména pro existenciální filosofii, typické. Zcela zásadní zdroj, který tyto otázky pro daseinsanalýzu koncipoval, je dílo německého filosofa Martina Heideggera *Bytí a čas*.

Martin Heidegger je i přesto, jak obrovský dopad mělo jeho pojetí na celé směřování myšlenkových proudů filosofie 20. století, osobností poměrně rozporuplně přijímanou. Narozen roku 1889 v městečku Meßkirch do chudých rodinných poměrů kostelníka, sám usiloval o získání povolání ke kněžství, aby nakonec studium

teologie přerušil a začal se naplno věnovat studiu své oblíbené filosofie, historie a matematiky.

V roce 1919 se stal univerzitním asistentem Edmunda Husserla, muže, u kterého se značnou měrou nechal inspirovat při utváření vlastních filosofických úvah. O osm let později, v roce 1927, se Heidegger již připravoval na získání profesury ve Freiburgu a měl se de facto stát Husserlovým nástupcem. Patrně i časový tlak donutil tehdy osmatřicetiletého Heideggera uspíšit vydání svého nepřekonaného a nejznámějšího díla, na kterém již předtím značnou dobu pracoval. *Bytí a čas* tak zůstalo navždy nedokončeno a z plánovaných dvou svazků po třech oddílech, zbyl pouze svazek jeden o dvou oddílech.

Rok 1933 je nechvalně spojen s Heideggerovým příklonem k Hitlerovu nacionálnímu socialismu. Byl člověkem mnoha rozporů. Na jedné straně je o něm známo, že veřejně vystupoval proti antisemitské propagandě a sám vyučoval mnoho studentů židovského původu, na straně druhé se pro prosazování vlastních zájmů na akademické půdě neštítil použít vlivu nacistických aktivistů. Jeho jednání pochopitelně nezůstalo bez odezvy a zejména v poválečných letech velmi negativním způsobem ovlivnilo jeho pozici, co by vysokoškolského pedagoga. Heidegger se v podstatě stáhl do ústraní až do doby, než se na něj obrátil Medard Boss s novou koncepcí daseinsanalýzy (Coreth, 2006).

3.1.3 Pobyt v Heideggerově existenciální filosofii

Heideggerův pojem *dasein*, který do českého jazyka přeložil přední český fenomenolog a filosof prof. Jan Patočka (1907 – 1977) termínem *pobyt*, zaujímá v jeho díle i v daseinsanalýze zcela výsostné postavení. Řeší totiž otázku pojetí člověka v jeho vztahu k bytí.

Termínu dasein se v Heideggerově filosofii používá k *„označení nejvnitřnějšího základu (nitro, duchovní srdce, presubjektivní svojství, sum, transcendence) člověka; bytí člověka v podstatné souvislosti s jeho existencí“* (Olšovský, 1999, s. 113), ze kterého jako jediného *„může vzejít i porozumění bytí samému.“* (Olšovský, 1999, s. 113).

Sám Heidegger definuje v prvé řadě pobyt jako *„jsoucno, které se ve svém bytí vztahuje k tomuto bytí tak, že mu rozumí.“* (Heidegger, 2002, s. 73).

Jak ale rozumět tomu, co Heidegger chápal pod pojmem bytí? Již jsme si předestřeli, že jeho učitel Edmund Husserl se ve svém díle podstatnou měrou zabýval především tématy epistemologickými, noetickými; tedy tématy, která se táží po podstatě lidského poznání.

Jak je vůbec možné něco poznat? Jak víme, že víme? Co je předmětem našeho poznání? Co je produktem našeho vědění? Právě na tyto fundamentální filosofické otázky Husserl odpověděl svou fenomenologií a řekl, že skutečného poznání lze dosáhnout jen pomocí fenomenologické redukce, protože věc (jsoucno) se ukazuje jen a pouze ve vztahu k lidem.

Heidegger, který se ostatně sám považoval za fenomenologa a nálepku existenciálního filosofa spíše odmítal, vzal tento fenomenologický přístup k epistemologii a uplatnil ho v tématech

metafyzických, v ontologii; tedy ve filosofické disciplíně, která si především klade otázky jako: „co je to bytí?“ a „co je jsoucno?“.

Fenomenologická metoda ho vedla k tomu, aby poukázal, že *bytí* a *jsoucno* nejsou nositeli totožného významu a že pro tuto netotožnost s jakýmkoliv jsoucnem sami utváříme nějaké porozumění. Jinými slovy každý člověk nějak rozumí svému jsoucnu a nějak rozumí i ostatním jsoucnům. Tento rozdíl Heidegger nazval *ontologická diference* (Blecha, 1994).

K ontologické diferenci lze dodat toto: *„Vskutku – řeknu-li: „Toto je stůl“, hovořím sice o jednotlivém jsoucnu „stůl“, nicméně zároveň mlčky uznávám, že to, aby mohl být stolem zde a nyní (a aby se tak mohl stát předmětem mého ukázání a celkově i zájmu), musí být.“* (Blecha, 1994, s. 73).

V určitém smyslu můžeme v tomto pojetí najít zajímavé souvislosti s myšlenkovým experimentem, který předestřel irský filosof George Berkeley ve svém díle *Pojednání o principech lidského poznání*, kdy máme sami sobě položit otázku, jak by zněl zvuk padajícího stromu v hlubokém lese, kde nikdo není? Pokud tuto otázku zobecníme, můžeme ji položit následovně: „Může něco existovat bez toho, aby to bylo vnímáno?“ (If a tree falls in a forest, n.d.).

Heidegger samozřejmě chápal, že prostým *„Ukázáním jsoucna (…) jeho bytí nevytvářím, zároveň je však předpokládám.“* (Blecha, 1994, s. 73). Jsoucno zvuku padajícího stromu by tak samozřejmě existovalo i bez naší přítomnosti, a kdybychom do lesa umístili nějaké zařízení, které by mechanické vlnění způsobené jeho pádem umělo „kódovat“ do podoby různých veličin (například intenzita, frekvence), mohli bychom ho z pozitivistického hlediska dokázat. Ve fenomenologickém způsobu

nazírání jsme však *„v každém vztahu k jsoucímu (…) zároveň vztaženi k jeho bytí.“* (Blecha, 1994, s. 73).

Právě toto čistě lidské jsoucno Heidegger nazývá oním nesnadně přeložitelným německým termínem dasein. Dasein by totiž bez člověka vůbec nemohlo existovat, neboť je to právě člověk, kdo rozumí, že on sám jako jsoucno, určené svým výskytem, daností a přítomností, je něco jiného než bytí tohoto jsoucna, které se odehrává přímo v něm (Blecha, 1994). Dasein je *„jsoucno, které jsem vždy já sám“* (Heidegger, 2002, s. 73).

3.2 Daseinsanalýza

V návaznosti na předchozí kapitolu, ve které jsem téma smrti (v tomto kontextu by bylo přesnější vyjádření *Bytí k smrti*) zpracovával především z pohledu fenomenologie Edmunda Husserla a existenciální filosofie Martina Heideggera, se nyní podívejme blíže na psychoterapeutickou aplikaci daseinsanalýzy.

V tomto ohledu jsem vycházel především ze tří významných autorů, jež se podíleli na propojení této původně filosofické koncepce do praktické roviny zájmu o léčbu lidské duše, které je třeba alespoň ve stručnosti zmínit.

První jméno, které je nutné uvést, je Ludwig Binswanger (1881 – 1966), švýcarský lékař a původně (nikoliv překvapivě) stoupenec psychoanalýzy Sigmunda Freuda, na jehož teorii na počátku své kariéry stavěl. Koncem 20. let se však od psychoanalýzy odklonil vlivem Heideggerova zmiňovaného díla *Bytí a čas* a tím de facto jako první koncipoval nový směr: *psychiatrickou daseinsanalýzu*.

Na Ludwiga Binswangera navázal zejména jeho švýcarský kolega psychiatr (a vzhledem k možnostem tehdejší erudice v oblasti psychoterapie – původně psychoanalytik, který taktéž absolvoval výcvik u samotného Sigmunda Freuda) Medard Boss (1903 – 1990). Ten se díky svému širokému záběru a vědomostem z oblasti jak psychoanalýzy a analytické psychologie C. G. Junga, tak Binswangerovy *psychiatrické daseinsanalýzy* zasloužil především o další, a nutno podotknout, že výjimečně ucelené a srozumitelné rozpracování daseinsanalytické teorie. Plodná spolupráce s Martinem Heideggerem dala také vzniknout významným (a bohužel zatím do českého jazyka nepřeloženým) Zollikonským seminářům.

Posledním jmenovaným budiž další švýcarský psychiatr a Bossův žák Gion Condrau (1919 – 2006), který přispěl obzvlášť svým dílem *Sigmund Freud & Martin Heidegger: daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie,* ve kterém daseinsanalýzu (potažmo existenciální analýzu) představuje především v komparaci s klasickou psychoanalýzou a zásadním způsobem také rozpracovává téma *existenciálů,* co by základních orientačních bodů pro lidské bytí ve světě (Plháková, 2006).

3.2.1 Smrt a Časovost Dasein

Švýcarský psychiatr Medard Boss (1992) ve své psychoterapeutické praxi propojil, a ve svém stěžejním díle *Nárys Medicíny a Psychologie* i popsal, právě onu tematickou a myšlenkovou fúzi fenomenologické filosofie a daseinsanalýzy.

Z hlediska zpracování tématu Bytí k smrti se jedním z nejvýznamnějších fenoménů jeví *časovost dasein*; čas se totiž ukazuje jakožto bytostná základna lidské existence. O veškeré lidské existenci lze přemítat tak, že je zasazena do toku času, což činí náš pobyt usilujícím. To ostatně dokládá následující citace z Bossova *Nárysu Medicíny a Psychologie: „Čas se člověka mnohem spíše týká tak dlouho, dokud člověk trvá ve své Da-Sein, a to vlastním a naléhavým způsobem.“* (Boss, 1992, s. 48).

Lze se ptát i opačně – čím by se náš život stal, kdybychom žili vytrženi z vnímání horizontu naší existence? *„Přírodovědecký badatel čas takto vykládá jako homogenní sled samých bodových teď, avšak pouze potud, pokud experimentuje ve své laboratoři. Neboť: kdyby byl i ve svém privátním životě zastižen takto představovaným časem (…), musel by se bezpochyby zbláznit. Ba ještě hůře: neměl by se již ani možnost zbláznit, neboť, aby se mohl zbláznit, stát se vyšinutým, musel by být schopen posunout se od něčeho určitého do něčeho jiného. Co se týká času, museli*

bychom mít možnost vytrhnout se z času, který je nám jinak běžně dán, a být vyhoštěni (gebbant) do vyprázdněného časového sledu, který by byl jednotvárnou stejností beze stopy charakteru nazvaného „na něco“ (viz níže v kapitole o rysu významovosti času).“ (Boss, 1992, s. 44).

Daný čas tedy z hlediska fenomenologie a daseinsanalýzy není možné redukovat na pouhou fyzikální jednotku, kterou čas měříme; čistě na jakési vyměřené pásmo či úsek. V časovosti se toho totiž ukazuje mnohem více.

Čas a lidskou existenci je z hlediska daseinsanalýzy možné (a dokonce nutné) chápat ve vztahovém rámci. Člověk a jeho vztah k času je neoddělitelně spjat a, přestože ho obvykle neregistruje, lidské bytí nelze z tohoto vztahu vytrhnout. Právě tímto fenomén časovosti přesahuje reduktivní chápání času odvozené z pouhého pohledu na hodiny, neboť *„pohled na hodiny nemůže poskytnout vhled do času jako takového.“* (Boss, 1992, s. 40).

Tuto myšlenku je záhodno vymezit od pouhého psychologismu, kterým by se možná na první pohled mohla jevit. Daseinsanalýza nerozporuje samotnou měřitelnost času jakožto fyzikální jednotky, obrací se však k něčemu lidskému bytí původnějšímu, vychází z fenomenologického chápání a vztahuje se tedy k času jako k něčemu, co se nám lidem *nějakým* způsobem samo ukazuje. Z hlediska *bytí ve světě* by znělo takřka absurdně, kdybychom čas zažívali jen jako pouhé sousledné míjení jednotlivých a na jednotlivé části rozporcovaných nyní. Pokusím-li se o analogii, podobně absurdní myšlenka by byla zažívat abstraktní malbu jako jakýsi grafický algoritmus barev různé kvality, pohyb tanečníků jako stroboskopickou řadu figur a hudební skladbu jako jednotlivé tóny různých výšek a intenzit. V tomto ohledu lze chápat dasein také jako *bytí v čase*.

Mikrokosmos hudebního zážitku ucelené skladby lze zahlédnout jako paralelu k makrokosmu našeho bytí – teprve až v prožitku časovosti k sobě můžeme nechat přijít veškerou tenzi, uvolnění, souhru i disharmonii a v kontextu bytí k smrti také nutné vyvrcholení, horizont tušeného konce.

Bossova interpretace fenomenologického vztahu k času pokrývá čtyři jeho dimenze: významovost, datovatelnost, rozpětí (rozlehlost času) a bytostnou veřejnost času, z nichž ve vztahu ke smrtelnosti chci zmínit především první jmenovanou dimenzi významovosti. Argumentem pro tuto úvahu budiž předchozí odstavec textu, ve kterém jsem předestřel, jak o lidské smrtelnosti nelze příliš dobře uvažovat, pokud ho vydělíme od časovosti. Neboť jen to, co plyne a míjí (tedy pobývá v čase), může také skončit – v přeneseném smyslu – může zemřít. Je v tom dokonce naprostá a neodvratitelná samozřejmost.

3.2.1.1 Dimenze významovosti ve vztahu ke smrtelnosti

Pojďme se nyní detailněji věnovat první dimenzi času: významovosti. Povšimněme si především, jak se v běžné mluvě často vztahujeme k času jako k něčemu, co vlastníme, čím disponujeme, potažmo nedisponujeme.

Tuto myšlenku elegantně popisuje citace Bossova textu: *„To, že v těchto každodenních frázích o vlastnění času je čas je vždy chápán jako „čas na něco“ ukazuje na „na nemít čas“ skoro výrazněji než na „mít čas“. Neboť: v gramatické formě výroku „nemám čas“ čas není negován a nemizí. Je to sice negace, ale taková, která se týká vlastnění času na něco určitého. (…) Tak skutečně zvláště ve formuli „nemám čas“ jasně vyvstává to, že čas*

je nám vždy dán jako „čas na něco“: na to či ono.“ (Boss, 1992, s. 42).

Na tomto místě musím do své práce zakomponovat též krátký kritický odstavec, který se však vyloženě nabízí, neboť otevírá široký obzor dalších témat a úvah (které by však vystačily na samostatnou vědeckou práci). Bossova koncepce v tomto významu zachází s přirozenými frázemi (potažmo s řečí) jako s něčím, co je do značné míry volně zaměnitelné s myšlením, v širším pojetí jako s něčím, co přímo odkazuje k epistemologii a k lidskému vědomí. K tomuto nutno podotknout, že napříč psychologickou, filosofickou a v tomto smyslu pravděpodobně nejkonkrétněji zaměřenou psycholingvistickou teorií nenacházíme tuto koncepci propojení jazyka s mentálními procesy jako jedinou a striktně zobecnitelnou, ale spíše jako jednu z možných. Protože však tento text odkazuje k daseinsanalytickému a fenomenologickému pojetí, chápejme právě tuto jednu z možných variant jakožto platnou, abychom mohli setrvat ve vytyčené koleji.

O čase tedy uvažujeme jako o něčem nám vlastním, či vlastněném, o jakémsi omezeném rezervoáru a podle toho s ním také nakládáme (jistě nejen v pozitivním slova smyslu). Můj čas ve smyslu významovosti není nikterak časem kohokoliv jiného. Je vskutku právě můj. Nemůžu tvrdit, že když na něco čas nemám, stávalo by se z toho cosi obecně platného. Čas můžeme využívat beze zbytku, mrhat jím, utrácet ho, zahazovat, užívat si chvil, nechat jej plynout, být na něm závislí, nalézat se v časové tísni a stejně tak žít, jako kdyby nebylo zítřka.

Nahlédneme-li za zdánlivou banálnost těchto běžných jazykových frází a idiomů, naskytne se nám pohled na něco zajímavého o našem rozumění světu. Pokud rozumíme času

jakožto něčemu vlastněnému, docházejícímu a významovému (tedy něčemu, čemu právě já sám význam dávám, protože ho mám omezené množství), je snad možné i říci, že v každé takové frázi je i implicitně zahrnuto jakési rozumění konečnosti a tedy i bytí k smrti. Každá tato fráze v sobě skrývá jakousi pominutelnost. Obzvlášť pokud hovoříme o nedostatku času, jsme vždy stavěni před volbu. Využijeme svůj čas tak či onak? Půjdeme si raději zaběhat nebo budeme ležet v posteli a číst si? Strávíme svůj čas raději s přáteli nebo sami? Budeme svůj čas investovat do dokončení studia a seberozvoje nebo zvolíme jinou cestu?

A nyní můžeme libovolně zvětšovat měřítko. Čeho chceme v životě dosáhnout? Chceme něco stihnout a jsem si vědomí, co to je? Žijeme své životy – nakládáme se svým časem – naplňujícím a smysluplným způsobem? Jak vnímáme své utrpení nebo radost v kontextu času? Chceme, aby něco pominulo? Nebo když zažíváme blaho, aby to nikdy neodešlo? Poněkud neuměle se tvrdí, že čas vše vyléčí. Dodal bych k tomu, že to snad v jistém smyslu může být i pravda, ale pro většinu z nás je nejspíš o něco příjemnější, když to „stihne“ ještě během té doby, kdy jsme naživu.

Je totiž jasné, že nemůžeme v horizontu svého života stihnout vše. To na nás klade také nárok, který neseme a kterým si můžeme do našeho života přinést nefalšovanou trýzeň. Hovoříme o krizích, rozhodovacích paralýzách či existenciální úzkosti. Zde se nabízí úvaha, zdali v nadneseném slova smyslu není možné hovořit o každé úzkosti jako o existenciální, neboť čeho jiného se naše úzkost může týkat než samotného bytí? V biblickém podobenství Adam s Evou ochutnali z jablka poznání a za trest byli vyhnáni z ráje. Stali se smrtelní a poznali vše, co k tomu náleží, včetně bolesti a utrpení. Z nesmrtelného bezčasí se dostali do významovosti času lidského bytí a museli se o ni začít starat a

pečovat. Je však třeba zdůraznit, že spolu s tím se jim otevřela i možnost autenticity a smysluplnosti.

Autenticita a vůle ke smyslu jsou totiž sféry lidského bytí esenciálně důležité pro daseinsanalýzu a existenciální psychoterapii (potažmo pro celý směr humanistické psychoterapie) a můžeme je začít opravdově uskutečňovat teprve, až když je do našeho dasein zahrnuta časovost a bytí k smrti V jistém smyslu stojí autenticita a smysluplnost až v jakémsi protikladu k úzkosti, nabízí útěšnou cestu bez potřeby zacházet s ní maladaptivními způsoby. Zde se odkazuji zpět k již zmíněné studii autorů T. E. Zuehlkeho a J. T. Watkinse (1975) a k jejím závěrům, ve kterých potvrdili, že terminálně nemocným pacientům pomohla psychoterapie nalézt ve zbývajícím životě právě větší pocit smysluplnosti.

3.2.2 Smrt a Otevřenost Dasein

Významná složka ve vztahu ke smrtelnosti člověka je i *otevřenost dasein* směrem k jeho časovosti. Časovost dasein se totiž rozprostírá do tří dimenzí (ek-stází): do minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Opět nutno připomenout, že ve fenomenologickém pojetí se nejedná o fyzikální představu lineární časové osy, kde je přítomnost redukována na posun abstraktního bodu „směrem vpřed“, kde vše před ním se nazývá minulostí a vše za tímto bodem budoucností. Časovost je ve fenomenologickém pojetí opět něco, co se člověku ukazuje a je určováno otevřeností dasein k těmto jednotlivým ek-stázím.

Medard Boss (1992) upozorňuje, že tato otevřenost nemusí být za všech okolností rovnoměrná (k čemuž se ostatně ještě vrátíme v kapitole *O podobách smrti v daseinsanalýze*, kde o otevřenosti dasein k časovosti uvažuje Condrau v souvislosti depresivního a melancholického ladění). Jednou může převažovat

v lidském dasein otevřenost k budoucnosti, jednou k přítomnosti a k minulosti: veškeré variace jsou možné. Nicméně vždy s podmínkou, že zbylé časové ek-stáze nemizí, nemohou být negovány či anihilovány, vždy dochází pouze k redukci nebo privaci jedné či více z nich. V tomto různě zastoupeném *vydržování* tří časových dimenzí *„se uskutečňuje umístění (das Einräumen) člověka do vztahu vůči danostem, které se člověku v jeho světě zblízka i zdaleka ukazují. Ale tím, že se člověk umisťuje ve vztahu vůči danostem, které se vyjevují v jeho otevřenosti, časuje se jeho existování. Tímto způsobem je lidské Da-Sein otevřeno (…) do své trojdimenzionální časovosti.“* (Boss, 1992, s. 51).

Z výše uvedené citace lze tedy uvažovat, jak zásadní je právě otevřenost lidského dasein ve vztahu ke smrtelnosti, co by jedné z daností lidské existence. Jelikož pro daseinsanalýzu je jednou ze stěžejních hodnot právě pravost a otevřenost člověka k jeho bytostným možnostem, je možná právě smrtelnost tou možností ze všech nejpodstatnější a představuje ultimativní výzvu lidské odvahy. Jen velice složitě si totiž lze představit situaci, ve které bychom zůstávali rovnoměrně otevřeni všem dimenzím naší časovosti, a zároveň zcela přehlíželi sami sebe v možnosti smrtelnosti.

3.2.3 Smrt a smrtelnost člověka

Tak, jak jsem v předchozích kapitolách nastiňoval především způsoby, jak se objevuje téma smrti ve vztahu k dalším fenoménům *bytí ve světě* (jako je časovost, otevřenost), v této kapitole již přejdu přímo k tomu, jak daseinsanalýza zpracovává smrt a smrtelnost člověka coby samostatně stojící fenomén.

„Smrt je tou hranicí lidského Da-Sein, kterou nelze předstihnout.“ (Boss, 1992, s. 78) uvádí Medard Boss v *Nárysu medicíny*

a psychologie. Tuto myšlenku jsem v různých variacích uváděl již v předešlých kapitolách, nicméně je natolik důležitá, že se k ní v této kapitole musím opět vrátit; to, čím se odlišujeme od jiných bytostí (například od zvířat), je především fakt, že jsme si své smrtelnosti tak či onak vědomi a jako k dalším fenoménům se k ní vztahujeme. Smrtelnost člověka je natolik spjata s jeho bytím ve světě, že je dokonce zhola nemožné, aby tento vztah absentoval. V tomto smyslu je možné lidskou existenci nahlížet právě jako bytí k smrti a na smrtelnost samotnou dokonce jako na její *nejvlastnější bytostný rys*.

Nutno však podotknout, že my lidé smrtelnost poznáváme pouze zprostředkovaně skrze umírání jiných bytostí. Neboť pravou, obnaženou skutečnost smrti můžeme zakusit pouze až v okamžiku samotného sklonku života. Toto zprostředkované poznávání smrti lze sledovat například na rituálech, kterými disponuje každá kultura ve vztahu k zemřelým a pozůstalým.

„Takové chování ke smrti má základ ladění (die Stimmung) úcty, bázně, obdivu, údivu (das Staunen), stesku, pokory před tím, co je větší a mocnější.“ (Boss, 1992, s. 79). Jak víme, tělo zesnulého bližního se v okamžiku smrti nestává pouhou *zdechlinou*. Vztah k němu se ukazuje v péči, s jakou zařizujeme smuteční obřad, ve způsobu vzpomínání a uctívání mrtvého a v neposlední řadě i ve veškerém obstarání pozůstalosti. Je vskutku fenomenologické, jakým způsobem rozumíme významu těch hmotných statků, jež zemřelému patřily – když je bereme do ruky, díváme se na ně, opět nelze jinak, než být k němu ve vztahu – i kdyby to znamenalo to, že se jich všech zbavíme nebo je vytrvale přehlížíme.

K tomuto Boss poznamenává následující myšlenku: *„Toto umírání druhých lidí se obvykle nechává poklesnout do nenápadnosti všeobecného běžného dění. (…) Vědění o vlastní*

smrtelnosti, které člověk získal na případech druhých, nechává zmizet v myšlence, že jistě i on jednou zemře, ale prozatím přece ještě ne. Tím smrt degraduje na jakousi událost, která teprve jednou někdy přijde, teď je však ještě kdesi mimo.“ (Boss, 1992, s. 78).

Přestože uvádím, že člověku není nikterak dána možnost volby, aby se ze vztahu ke své smrtelnosti vymanil, nelze též tvrdit, že by na ni neustále hleděl zpříma. V tomto ohledu lze nacházet mnoho paralel právě s psychoanalýzou, která se vyjadřuje o smrti (Thanatos) v podobném duchu: jako o něčem, co je lidské existenci od samého počátku dáno (ve smyslu není voleno), vytrvale působí a prochází jakýmsi *filtrem* ego-obranných mechanismů (jako již výše zmiňované vytěsnění či popření) a zpracování.

Medard Boss (1992) v tomto smyslu hovoří o rozmanitých způsobech vztahování se k vlastní smrtelnosti, jež je v zásadě možné lokalizovat v polaritě dvou extrémních poloh chování, které můžeme ve vztahu ke smrti zaujmout: poloha útěku a poloha přijetí.

3.2.3.1 Poloha útěku před smrtí

Na jedné straně se vztah ke smrti může vyjevovat v podobě čiré úzkosti z ní; jako obnažená obava před radikálním zničením, vyhasnutím či snad naprostou změnou dosavadnosti bytí ve světě do jeho dosud nedostupné možnosti.

V této pozici, o které Medard Boss (1992) píše, v tomto způsobu vztahování se ke smrti a k úzkosti z ní, můžeme nalézat především útěk, sebeklam či poskytování liché útěchy sobě samému a pozůstalým. Na to je samozřejmě potřeba vynakládat leckdy ohromnou dávku energie a snažení. Být před smrtí stále na útěku: to je jeden specifický způsob vztahování se, který může dosáhnout

až takové míry zakrývání prosté skutečnosti naší smrtelnosti, jež přivede člověka k vytrvalému strádání existenciální úzkostí a cele ovládne jeho život.

Je to ostatně také způsob vztahu, před kterým, dá-li se to takto poznamenat, daseinsanalýza varuje. V rámci psychoterapeutického snažení se pak pacientovi snaží odhalit právě i tuto jeho možnost existence a zprostředkovat mu cestu k novým a *zdravějším* způsobům vztahování.

Vztah k vlastní smrtelnosti je vůbec určován bytím ve světě. Medard Boss v tomto ohledu rozvíjí myšlenku o předčasně zemřelých dětech, které *„se nechají jako jednotlivé osoby „zhasnout“ bez odporu.“* (Boss, 1992, s. 79). Takto malé děti zatím nemají rozvinuté ono karteziánské subjekt-objektové vnímání světa (a sebe samých), které přichází až později s nástupem puberty, kdy se také objevuje častý nárůst úzkostného prožívání smrti, který *„roste tím více, čím výslovněji a výlučněji adolescent sám sebe podle ducha novověku zakouší jako subjekt, který sám sebe vytváří, je v sobě uzavřený a spočívá jen sám na sobě. Takový člověk nemůže jinak, než se smrti obávat jako konečného zničení všech věcí a upadat před ní do paniky.“* (Boss, 1992, s. 79).

3.2.3.2 Poloha přijetí smrti

Na druhé straně pomyslné osy, v opozici vůči *útěku od smrti*, leží možnost vztahování se k smrti, kterou by bylo možné pojmenovat *přijetím smrti*. Je to ta možnost lidského bytí ve světě, ve které můžeme umírat šťastni, s pokojnou smířlivostí a ochotou. V této možnosti je opět důležité vrátit se k samotné podstatě daseinsanalýzy: k hledání autentického bytí ve světě, co by uskutečnění vlastních bytostných možností, o životě bez dluhu vůči sobě samému, vůči vlastnímu dasein.

Zde se projevuje i další podstatná významnost daseinsanalytického přístupu. Takovéto přijetí vztahu ke smrtelnosti není možné hledat v nějakých univerzálních pravidlech, v jakémsi předem rozvrhnutém „návodu na svět“, vůči kterému se daseinsanalýza ze své podstaty vyhraňuje. To, v čem je daseinsanalýza specifická, v čem se dialekticky vymezila od jiných směrů (a historicky především od psychoanalýzy) a co možná oproti jiným psychoterapeutickým přístupům stále výrazně akcentuje, je filosofické (fenomenologické) stanovisko, které de facto odmítá rigidní teoretickou koncepci člověka, včetně jeho osobnosti a psychopatologie. Autenticitu, svobodu a vztah člověka ke smrtelnosti je možná hledat zas a opět pouze v člověku samém, tak jak se jemu samotnému ukazuje, nikoliv však v konstruktu jakéhosi ideálního ethosu.

3.2.3.3 Poloha fascinace smrtí

Dovolím si ještě vlastní úvahu nad lidskou zvědavostí a fascinací, co by jednou z možných pozic vztahování se, která myšlenkově vychází jakožto důsledek výše uvedeného zprostředkovaného způsobu poznávání smrtelnosti. Sám Boss (1992) udává, že mezi extrémní možností útěku a zakrývání a vědomého přijetí smrtelnosti, se nachází široká paleta dalších způsobů chovaní.

Do současné doby lidská historie poznala již mnoho případů (jak ze světa fikce, tak krutě reálných), kdy ona zdravá a přirozená zvědavost, kterou všichni disponujeme, přeroste až v morbidní fascinaci a psychopatologii. Jakoby některé lidi smrt a její blízkost zajímala více než jiné, nutkavěji – až tak nutkavě, že ji potřebují svým vlastním způsobem manipulovat, vyhledávat.

V americkém filmu *Slídil (Nightclawler, 2017)* herec Jake Gyllenhaal působivým způsobem ztvárňuje svou postavu sociopatického reportéra Lou Blooma. Ten v násilí a socioekonomickými problémy zahlceném Los Angeles odposlouchává policejní rádia, aby vyhledával oběti autonehod a trestných činů a pod záminkou zpravodajské činnosti a vlastní tíživé finanční situace postupně rozvíjí svůj stále větší apetit. Patrná je jeho silná tendence k objektifikaci obětí, které jako žurnalista dokumentuje. Málokdy u něj můžeme pozorovat něco jako soucit či lidskost, spíše chladnokrevnou soustředěnost šelmy, neustálý hlad, jakousi obludnou touhu tomu všemu být přítomen, kvůli které se neštítí dokonce fyzicky manipulovat s místem činu pro „lepší záběr".

Ještě o notný kus dále toto téma posunul režisér rakouského původu Michael Haneke ve svých kontroverzních snímcích *Funny Games (1997)* a *Funny Games USA (2007)* (což jsou v podstatě dva do záběru totožné snímky, jen s jiným hereckým obsazením), ve kterých dva mladíci bez jakékoliv předchozí expozice jejich motivace a pod nevinnou záminkou výpůjčky vajec proniknou do domova spořádané rodiny, kterou začnou terorizovat, mučit a nakonec ji postupně celou povraždí. Na první pohled samoúčelná brutalita a krutost, se kterou rozehrávají své představení, je prořízнuta slavnou scénou – prolomením filmové čtvrté stěny, kdy se aktéři obrací přímo na diváka. Jakoby režisér chtěl prostřednictvím svých filmových vrahů položit trýznivou otázku, vytrhující částečně z jakési habituační apatie a částečně z šokované fascinace a ptá se diváka, zdali je tomu, co se na plátně odehrává, stále přítomen.

Je tedy na místě uvažovat, zdali i tyto hraniční, patologické způsoby nejsou jistou formou vyrovnání se s neodkladným faktem smrtelnosti. Možná i často přítomná osobnostní křehkost

a nevyrovnanost takovým jedincům nedává jiné možnosti, jak smrt poznávat jinak než skrze její realizaci či doslovnou „fyzickou“ manipulaci s ní. I proto jsem záměrně pro tuto analogii použil umělecké formy, spíše než případy reálných tragických událostí násilných činů, přestože o fascinaci smrtí například sériových vrahů byly již popsány stovky stran vědecké, populárně-naučné i čistě bulvární literatury a často se právě kolem takových person vytváří ohromující kult osobnosti, což celé téma uzavírá do jakéhosi sebe-perpetuujícího se kruhu.

Ostatně tématem medializace sériových vrahů se zabývá a s notnou dávkou černohumorné nadsázky kriticky reaguje další snímek *Takoví normální zabijáci (Natural Born Killers, 1994)*, ve kterém možná ještě o něco děsivěji a zvráceněji, než duo antagonistů vraždících v romantizované formě „sami-proti-všem“, působí postava frenetického reportéra, který ztělesňuje lačný zájem a fascinaci masové společnosti o toto téma.

3.2.4 O podobách smrti v daseinsanalýze

Tak, jak bylo v předchozích kapitolách zpracováno téma smrti v daseinsanalýze spíše z teoretické perspektivy, v této kapitole se chci věnovat praktickým ukázkám a kazuistikám z vybraných textů, ve kterých se toto téma ukazuje. To, jakým způsobem daseinsanalýza zachází se smrtí, lze postřehnout například v ukázce práce se snovými obsahy v publikaci *Včera v noci se mi zdálo* (1994) již zmiňovaného Medarda Bosse.

Je zde předloženo vyprávění mladého, dvacetiletého muže, který snil, jak během jedné noci zavraždil tři ženy pro vlastní potěšení, aby byl nakonec sám odsouzen k trestu smrti oběšením (zde se v panice probouzí).

To, vůči čemu se Boss vymezuje, je především (případná) psychoanalytická redukce snu na *sen plnící přání*. Je poměrně nasnadě uvažovat, k jakému výkladu snu (a tedy i podobenství smrti, které zde hraje významnou roli) bychom jako analytici došli, kdybychom se přidrželi výhradně této linie zacházení se snovým obsahem.

Že je obsah snu materiálem, který nám může (byť v symbolizované, tedy přijatelnější a bezpečnější formě) plnit vědomí jinak nepřístupná přání, je dle daseinsanalytického přístupu již cosi reduktivního. Takový přístup již předem k porozumění snu (proto se také ve fenomenologii používá termínu před-porozumění) předpokládá jakousi „povinnou výbavu", kterou analytik musí disponovat, ale zároveň však není možné, aby samotný výklad nutně neovlivnila. Boss upozorňuje na to, že v tomto případě nemůže jít o *sen plnící přání;* samotný tento psychoanalytický koncept považuje za oxymóron, neboť *„člověk si může vždy přát jen „něco", co vskutku existuje jako hodné přání; člověk přitom ví o jeho konkrétním způsobu přítomnosti a zná jeho významovost."* (Boss, 1994, s. 46).

Rozporuje tak psychoanalytickou myšlenku o *nevědoucím vědění* o něčem; tedy snovou formu symbolizovaného přání, jež bylo obrannými mechanismy ega přesunuto z vědomé části psychického aparátu do nevědomí, odkud jakoby „probublává" na povrch. Nutno podotknout, že ani v psychoanalytickém pojetí však není možné snové obsahy, jakými jsou *vražda a smrt* chápat s banální doslovností. Boss se v tomto smyslu vymezuje především vůči „expertnímu" výkladu, jež nechápe interpretaci snových obsahů jako něco, co se ukazuje samo ze sebe a kde vše podstatné pro porozumění je obsaženo již ve snu samotném; nikoliv v odbornosti analytika či v něčem, co stojí *mimo*.

Pojďme se blíže podívat na to, jakým způsobem pracuje Medard Boss s fenomenologickou analýzou snu tohoto mladíka a jak přistupuje k tématu smrti, které je v jeho obsahu tak silně zastoupeno. Již jsme si vysvětlili, že daseinsanalytická práce se snem nepřistupuje k jednotlivým jeho částem tak, že by rozumění mělo přicházet „zvenčí". Proto je nezbytné sen chápat v kontextu mladíkova bdělého života a ve všech jeho časových dimenzích (zde je opět patrné určité jeho vymezení vůči retrospektivněji zaměřené psychoanalýze).

Jak tedy chápat mladíkovu vraždu, následné jeho odsouzení k trestu smrti? Zde se právě ukazuje jedna ze silných stránek daseinsanalýzy, kdy je se snovým obsahem zacházeno jako s ukazující se vztahovou možností analyzanda (pozn.: zde používám tohoto termínu hlubinné psychoterapie v širším slova smyslu: tedy označení toho, jehož sen je analyzován).

Proč se tedy v mladíkově snu ze všech vztahových možností vůči ženám ukazuje pouze tato krajní možnost smrti a zabíjení? Mladík během svého bdělého života na zabíjení žen nemyslel; neměl takovéto „pudové přání", kterému by pouze jeho superego, jeho internalizovaná moralita, bránila v realizaci. V duchu daseinsanalytického pojetí „vše potřebné je již obsaženo ve snu (a životě) klienta samotného" vzchází do hry při analýze mladíkova snu kontext jeho problematického vztahu k ženám.

Smrt se zde totiž ukazuje jako protiklad k dospělému a vyzrálému chování muže, jež je schopen projevovat ženě lásku ve smyslu poskytnutí širokého prostoru pro bytostné uplatnění její vlastní existence (nutno podotknout, že toto je jednou z nejtrefnějších *definic* láskyplného vztahu). Tedy podobu lásky, kterou mladík ve svém vlastním uplatnění a realizaci možností svého dasein zažíval pouze pomálu. Především svou matku zažíval

jako osobu, která mu většinu jeho dosavadního života bránila k rozvoji samostatnosti a uplatnění vlastní vůle. Ve snu se tak objevuje také jeho uvíznutí v této dětsky nevyzrálé vztahové vazbě k ženám, které pro něj představují *vězení* a nezaslouží si tak nic jiného než odstranění: odstranění této zátěže seberealizace.

Smrt se tedy v jeho snu ukazuje především ve formě *zbavení se* překážek jeho bytostného uskutečnění, nikoliv jako psychoanalyticky definovaná danost; jako pudové tendence temné destruktivní stránky jeho osobnosti, jež nevědomě touží uvádět věci do anorganického stavu a stojí tak de facto v protikladu k lásce (Thanatos a Éros). Stojí za povšimnutí, že i když leckdy dochází psychoanalytické a daseinsanalytické úvahy ke stejným závěrům, dá se uvažovat, že v tomto konkrétním případě cesta k němu stejná nebyla.

V podobném duchu se zde objevuje i téma vyneseného rozsudku trestu smrti, kterým mladíkův sen končil. Podobně jako ve vztahu k ženám se smrt ukazuje jako nezralé odstranění překážek bytostného uskutečnění jeho dasein, mladíkův trest a poprava, ze které se v panice ze snu probouzí, se zde vyjevuje jako reprezentace jeho viny a dluhu. Dluhu vůči sebe-uskutečnění, který mladík žije i v bdělém stavu, dluhu vůči vztahovým možnostem, kterých se dopouští. To je zde v podstatě připodobněno k sebevraždě, které se každý dopouštíme, když naše dasein zůstává uzavřeno, redukováno. Toto *bytí vinen* zde Boss považuje za bytostný existenciál a opět se v podstatě vymezuje původnímu freudiánskému pojetí: *„(bytostný existenciál) jako takový tedy nemůže být nikomu „odanalyzován“ ani freudovskou psychoanalýzou, ani Jungovou analytickou psychologií, a dokonce ani daseinsanalýzou. Starý Freudův sen, že prostřednictvím psychoterapie lze člověka opět přivést zpět*

k předpokládané nevinnosti divocha nebo dítěte, je dosněn.“ (Boss, 1994, s. 48).

Nad významem snů a vyobrazení smrti, která se v nich objevuje, se zamýšlí i další významný daseinsanalytik Ludwig Binswanger ve své studii *Sen a existence* uvedené v antologii *Osoba a existence: z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie* (Vojvodík, Hrdlička, 2009). Binswanger tuto úvahu činí na ploše snů s četně se objevující tématikou *stoupání a klesání*. Udává, že tato polarita se často ve snech pacientů ukazuje jako kontrastující téma *připoutání a osvobození se*.

První sen, který uvádí, se týká jeho pacientky, jež snila o dravém ptáku, který ulovil bílého holuba. S jeho tělem se vznesl do vzduchu, vyděšená žena se dala do pronásledování, aby bílého holuba dravci vytrhla, avšak zjistila, že je už mrtev. V této souvislosti Binswanger hovoří o takzvaném *stoupavě – padajícím bytí* ve smyslu setkání dvou potenciálně konfliktních stránek (smrti a lásky) pacientčiny existence, které se ve snu objevily: *vítězně – stoupající* (dravec) a *podlehnutě – padající* (bílý holub).

Tento sen dává do souvislosti s jiným, avšak ne nepodobným snem, ve kterém byl dravý pták (stoupající princip) sražen k zemi bleskem. Podobně jako se pacientka ochromená zklamáním dívá na mrtvého holuba, se zde dravec ze své původní vzletné velkoleposti *„po své smrti mění v bezcennou věc nebo že je oškubán a odhozen* (pozn.: míněn bílý holub pacientčina snu).“ (Vojvodík, Hrdlička, 2009, s. 20). Smrt těchto tvorů v obou příkladech představuje prožitek zklamání; zklamání nad životní situací lidského dasein, ve které je tento osvobozující se princip znehybněn, usmrcen a sražen k zemi.

V dalším příkladu, který Binswanger (2009) uvádí, je vylíčen sen schizofrenního pacienta, o kterém se sám analyzand

přímo vyjadřuje, že je o *umírání*. Takřka kosmicky-prožitkový obsah snu, kde se pacient vznáší v jakési nehmotné formě v nádherném, mořském světě nad Zemí, fascinován vlastním prožitkem ohromující síly, dává tušit, že tento pocit smrtelného splynutí s vesmírem, je v jistém smyslu odkazem k momentálnímu porušení struktury jeho osobnosti. Toto rozplynutí je zde možné chápat také ve smyslu hluboké ztráty životního smyslu, opouštění života. Podpořeno jeho aktuální fascinací nad subjektivně estetickou, avšak nikoliv obsahovou formou snu, nepřináší do úvah nad pacientovou prognózou zcela pozitivní konotace: *„Úplné zoufalství nad smyslem života by znamenalo totéž co rozplynutí člověka do čisté subjektivity, ano, jedno by bylo rubem druhého: neboť smysl života je vždy něčím nadsubjektivním, obecným, „objektivním“ a neosobním. Musíme však konstatovat, že rozplynutí se do čisté subjektivity přísně vzato vůbec neexistuje, dokud je člověk člověkem.“* (Vojvodík, Hrdlička, 2009, s. 25).

Následující sen, kde se objevuje tématika smrti v kontextu klesání a stoupaní, které lze chápat jako usilování po nekonečnosti v kontrapunktu s omezeností jednotlivce a s jeho zoufalstvím nad klesáním života ke smrti, vylíčila další Binswangerova pacientka:

Ta se zde ocitá na mořském pobřeží hledíc vstříc jeho nezměrné rozlehlosti. Je plna neklidu nad neustávajícím pohybem vody. Touží po tom, aby tento pohyb ustal a ona nalezla klid. V tom přichází muž, který rybářskou sítí moře spoutá, rozprostře ho před pacientkou, která náhle se zděšením pozoruje naprostou netečnost hladiny, ve které umírá veškerý život. Náhle dochází k pochopení, že tento klid, po kterém toužila, představuje pouze smrt a veškerý neklid, který ji dráždil, znamená život. Prosí tajemného muže,

který ji vyslyší. Ten trhá rybářskou sít, vše se opět dává do pohybu a ožívá. Pacientka jásá.

V tomto daseinsanalytickém výkladu se velmi zřetelně objevuje tématika smrti v původním, psychoanalýze podobném pojetí. Život – energeticky nabitý, chaotický a zneklidňující pohyb, rozrušující, avšak přesto vitalizující, nadějeplný a toužící po zotavení, kdežto smrt – stav naprostého ustrnutí pohybu, tichého nad-klidu a v jistém smyslu až děsivé, všeobjímající nezvratnosti.

V jiném pojetí než je obrazotvornost snu, analyzuje existenciál smrtelnosti další z významných daseinsanalytiků Gion Condrau (1998) ve své publikaci *Sigmund Freud & Martin Heidegger: daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*.

Zde se toto téma objevuje zejména v souvislosti s hlubším pochopením depresivního sebevztahu a melancholie. Fenomenologicky pojatá psychopatologie samozřejmě líčí depresivní náladu způsobem sobě vlastním; tedy zejména tak, jak se ukazuje ve vztahu ke světu pacienta a v základních rysech jeho existence (tedy v existenciálech, kam patří i zmíněná smrtelnost).

Depresivně nastavený sebevztah se v intencích tématu symptomaticky projevuje především ztrátou životního smyslu. Pacient se prožívá jakoby *vyloučen* ze světa, který je mu zúžen a jeho vlastní životnost je jaksi *bez vzletu* (zde se významně nabízí srovnání s klesajícím a stoupajícím principem, který popisoval výše uvedený Binswanger při analýze snů).

Jak jsem již popisoval v předchozích kapitolách, vztah k vlastní smrtelnosti je specifický pro každé lidské dasein (a každé dasein lze také chápat jako bytí k smrti). *„Bytí-k-smrti znamená, že člověk má po celý život k tomuto svému konci vztah, že se v každém časovém bodu vztahuje k této „nemožnosti již nadále*

být“, ať už ji má na paměti nebo ne. (…) Ke konečnosti dasein se člověk může chovat svobodně a bezstarostně, pokud ji může akceptovat.“ (Condrau, 1998, s. 107).

Také pro depresivní a melancholické ladění existuje takovýto specifický způsob vztahování se, pro které je dle Condraua (1998) typická především anticipace – tedy vztah *očekávání*. Takovéto očekávání depresí či melancholií stiženého člověka umí doslova prodchnout veškeré jeho bytí. Časovost depresivního člověka je anticipací smrti zatížena především v ek-stázi jeho budoucnosti, zbylé dvě ek-stáze (přítomnost a minulost) tak zůstávají nerovnoměrně zúžené. *„Současnost již nadále nelze dynamicky vyplnit, depresivní člověk již nemá žádný čas „pro něco“, jeho čas uvázl a má nekonečné trvání. (…) Akt časování u melancholika, který lituje prázdných možností minulosti, minulé neakceptuje jako to, co se událo, a popírá budoucnost tím, že očekávané zlo anticipuje jako něco, co již nastalo.“* (Condrau, 1998, s. 105).

Z takových možností časování vyplývá, že depresivně a melancholicky laděný člověk, trpí během svého života jakousi *předčasnou smrtí* (v krajním důsledku ji sám naplňuje sebevraždou), která se projevuje především v nemožnosti autenticky plnit svou bytostnou podstatu.

4 Psychoanalytická koncepce smrti

4.1 Sigmund Freud

Stručný průřez napříč tématem smrti v psychoanalýze předkládá Stanislav Grof (2009) ve své publikaci *Lidské vědomí a tajemství smrti* a nikoho zřejmě nepřekvapí, že první jméno, které v této souvislosti zmiňuje je Sigmund Freud (1956 - 1939), vídeňský neurolog a zakladatel psychoanalýzy jakožto léčebné metody.

To, jakým způsobem Freud zpracovával téma smrti, jde ve stručnosti shrnout do několika období tak, jak postupně rozpracovával a doplňoval svou teorii o vlastní klinická pozorování.

Ve svých nejranějších studiích Sigmund Freud považoval otázku smrti v podstatě za irelevantní v tom smyslu, že by ji vůbec mohla nevědomá část naší psyché vzít v potaz. Strach a obavy pacientů ze smrti nespojoval Freud ani tak se smrtí v její biologické podstatě, ale spatřoval v ní obvykle přesun jiných, ambivalentních myšlenek a přání; například obrácení našich vlastních hostilních tendencí vůči někomu jinému sami k sobě tak, aby se pro nás staly méně ohrožující a v podstatě přijatelnější. Veškeré tyto tendence přisuzoval pudům slasti, které se podle Freuda primárně starají o maximalizaci našich libých pocitů, potažmo o vyhnutí se pocitů negativním.

Grof ve svém pojednání odkazuje k Freudovým textům, které jsou uvedeny v souborném díle *O člověku a kultuře* (Freud, 1990). Zde se také Freud ke smrti vyjadřuje jako o něčem sice nepopiratelném a nevyhnutelném avšak zároveň (jak jsem již naznačil) jako o něčem pro člověka zcela za hranicí jeho představitelné zkušenosti. Proto také Freud ve svých raných

úvahách předpokládal, že smrt nemůže působit ani z nevědomé části psychického aparátu, jelikož neprošla jeho vědomou sekcí.

Z tohoto díla také pochází Freudova úvaha o nutnosti fakticitu smrti z života obranně odstraňovat vytěsněním tak, abychom si mohli zachovat psychickou rovnováhu, což může vést až k iracionální nevědomé představě vlastní nesmrtelnosti.

Sigmund Freud zásadně revidoval své myšlenky v době, kdy pro něj nebylo již nadále možné vykládat veškeré fenomény lidské psychiky pouze na základě působení pudu slasti. V této souvislosti se totiž takové jevy, jako je například sadismus, potřeba trestu, sebepoškozování a tak podobně, staly matoucí a nelogické, protože nevědomou motivaci pro takovéto konání už nadále není z pochopitelných důvodů dost dobře možné vysvětlit pouze zakořeněnou tendencí ke zvyšováním slasti či vyhnutí se nelibým pocitům. Původní myšlenka – tak, jak byla uvedena například v jeho eseji *Časové poznámky o válce a smrti* (Freud, 1990) – o tom, že smrt nemá v lidské psyché zastoupení, byla postupně přepracována v jeho zřejmě nejslavnější teorii o duální povaze pudů, kterou v ucelené formě uvedl ve své publikaci *Mimo princip slasti* (Freud, 1998). O té se ještě ostatně zmíním v samostatné kapitole později.

4.1.1 Psychoanalytická metoda a role analytika

Po prvotních experimentech s hypnózou se Freud postupně propracoval až k vytvoření metody volných asociací. První, co by nám mohlo vytanout na mysl ve spojitosti s touto slavnou metodou, je typická pohovka, na kterou v klasické psychoanalýze pacient uléhá, aby nechal volně plynout své myšlenky, zdánlivě nelogicky se nechával unášet tam, kam ho zavedou a bez cenzury se je pokoušel verbalizovat (Kratochvíl, 2016).

Úkolem analytika je naproti tomu zaujmout neutrální postoj. Měl by se stát jakýmsi projekčním plátnem, což je však na první pohled poněkud abstraktní a zavádějící instrukce. Přesněji řečeno by si měl ve vztahu k analyzandovi uvědomovat svůj vlastní protipřenos a měl by ho umět včasně a účinně regulovat (Saic, 2005). Každý analytik tedy sám musí psychoanalýzou projít, aby si tyto vlastní protipřenosové reakce dokázal předem zpracovat a průběžně reflektovat (Prochaska, Norcross, 1994).

Jedním z fundamentálních cílů psychoanalýzy je odhalit takzvané vytěsněné pudové impulzy, pomocí interpretace je přivést zpátky do vědomí a dostat je pod kontrolu vědomého ega (Plháková, 2004), což Freud zhruba vyjádřil slovy *„kde je id, tam má být i ego.“* (Plháková, 2004, s. 24).

4.1.2 Princip determinismu, topografický model a nevědomí

Kromě metody volných asociací je postava Freuda jakožto badatele spojována s dalšími myšlenkami a teoriemi, které psychoanalýzu a směry, které na ni navázaly, formovaly. Jednou ze zcela esenciálních představ, kterou ve skrze všechny psychodynamické směry předpokládají, je existence nevědomí, co by integrální součásti lidské psychiky.

S existencí nevědomí souvisí takzvaný princip determinismu, který ve své podstatě postuluje, že veškeré naše duševní prožitky a chování mají svou příčinu v nevědomé složce naší psychiky, ke které nemáme přímý přístup (Plháková, 2004).

Jinými slovy naše prožívání a chování, přestože nepostrádá jistou vnitřní integritu, není vždy tak racionální, jak bychom si možná přáli. A není ani v našich možnostech mít kdykoliv

okamžitý přistup k jeho příčinám, které jsou ukryty právě v nevědomí.

Tento systém, který Freud (2003) poprvé popsal ve svém díle *Výklad snů*, nazval topografický model psychického aparátu. K otázce existence či neexistence tohoto modelu psychického aparátu je nutno na závěr dodat, že, ačkoliv jde o odborníky stále všeobecně přijímanou teorii, nebyla empiricky nikdy uspokojivě dokázána.

Kritici této teorie především argumentují, že nevědomí je možno chápat pouze jako hypotetický konstrukt, jelikož ony nevědomé procesy probíhají výhradně na úrovni nervového zpracování a s psychickým aparátem není možné spojit žádný konkrétní neurobiologický korelát (Plháková, 2004).

4.1.3 Strukturální model: Ego, Id a Superego

Později, ve svém díle *Ego a Id,* připojil k topografickému modelu ještě model strukturální, ve kterém popsal další tři základní složky psychického aparátu. Tyto složky pojmenoval *id* (také ono), *ego* (já) a *superego* (nadjá). Všechny tyto složky se řídí svým vlastním principem, který může být mnohdy protichůdný ke zbylým, vytváří tak intrapsychický konflikt a způsobuje obtíže (Plháková, 2004).

4.1.3.1 Id a princip slasti

Id, který se více méně překrývá s nevědomím, se řídí *principem slasti*. Princip slasti usiluje o okamžité vybití či uspokojení primitivních pudů. Ty jsou především sexuálního charakteru a Freud je považoval za jakýsi primární zdroj lidské energie a aktivity. *„Pud (něm. Trieb) zde definuje jako psychické*

zastoupení (reprezentaci) onoho podráždění, které trvale tryská z vnitřního somatického pramene…“ (Plháková, 2004, s. 362).

Počátkem 20. let Freud svou pudovou teorii rozšířil a vypracoval takzvanou *duální pudovou teorii*, která právě v pojetí smrti z psychoanalytického hlediska hraje obrovskou roli. K vrozeným libidinózním sexuálním pohnutkám, které nyní nazval *pud života – Eros*, začal předpokládat existenci dalších pudových přání, tedy *pudů smrti – Thanatos*, kterým jsou vlastní hostilní tendence: *„Pudy smrti zde definuje jako všem živým organismům vlastní nutkání k obnovení dřívějšího anorganického stavu.“* (Plháková, 2004, s. 363).

4.1.3.2 Ego a princip reality

Složka ego se řídí takzvaným *principem reality*, který se v průběhu psychického vývoje jedince formuje a vyvíjí interakcí mezi vnitřní a vnější „realitou“. Jeho funkce je převážně sebezáchovná. Ego „testuje“ svět okolo nás a je zároveň i jakýmsi řídícím orgánem mezi id a superegem, který disponuje baterií různorodých obranných mechanismů.

Ty mohou v závislosti na síle pudových hnutí a úrovni vyzrálosti osobnosti daného jedince nabývat různé kvalitativní úrovně, jež se liší v účinnosti zpracování intrapsychických konfliktů. A v konečném důsledku také v tom, zda nám nevědomé pudové impulsy budou či nebudou způsobovat trvalé obtíže.

Na toto téma navázal především směr egopsychologie, který, zjednodušeně řečeno, přesunul hlavní ohnisko zájmu z původních intrapsychických konfliktů na metody, kterými je zpracováváme (Plháková, 2004).

4.1.3.3 Superego

Konečně superego, jehož velká část je stejně jako id obsažena mimo naše vědomí, chápal Freud jako zvnitřnělá, internalizovaná pravidla a zákazy, která získáváme v interakci s autoritami (zejména pak tou rodičovskou). Ty dávají vzniknout jednak našemu svědomí a jednak i oněm dobře známým a vžitým poučkám „měl bych“, „je správné, když…“, „musím to dělat tak a ne jinak“, které nemusí vždy být zcela vhodné, ani přiléhavé situaci a stejně jako svědomí mají potenciál vyvolávat pocit viny, když nedosahujeme jejich ideálu.

Tedy nejen převaha pudových hnutí vycházejících z nevědomého id nám může způsobovat četné obtíže. I příliš přísná či rigidní pravidla, která vychází ze superega, nám svým působením mohou vyvolávat neúměrné pocity viny.

4.1.4 Pudy smrti: Thanatos

4.1.4.1 Mytologický základ

Freud po popis své psychoanalytické teorie poměrně často hledal inspiraci v řecké mytologii. Pro příklad si můžeme uvést Oidipovský komplex, který (velmi zjednodušeně řečeno) v psychoanalytické teorii označuje milostnou náklonost syna k vlastní matce a jeho rivalitu vůči otci. Samotný Oidipus totiž nedokázal uniknout svému osudu, který mu předurčila věštba delfské jasnovidky Pýthie, ve své nevědomosti zabil vlastního otce, krále Láia a oženil se svou matkou, královnou Iokasté.

I notoricky známý příběh o překrásném Narcisovi, který se zamiluje do vlastního odlesku na hladině jezírka, aby nakonec ve

své zpupnosti zemřel hladem a žízní, je jedním z více příběhů řecké mytologie, který si Freud pro své vlastní účely vypůjčil.

Důvod zaujetí psychodynamicky orientovaných směrů řeckou mytologií (a mytologií obecně) je poměrně nasnadě. Trefně ho vystihuje česká psycholožka prof. Alena Plháková slovy: *„Mýty, na rozdíl od pohádek, které mají téměř vždy šťastný konec, obvykle končí tragicky, nebo spíše realisticky. V symbolické podobě člověku sdělují, k jakým důsledkům povede jeho jednání a čeho by se měl vyvarovat.“* (Plháková, 2004, s. 257).

Takovéto inspiraci se Freud neubránil ani ve svém popisu pudů smrti, které příznačně pojmenoval po postavě ze starořecké mytologie – bohu Thanatovi.

Thanatos, bůh smrti a smrt sama, byl antickými umělci nejčastěji vyobrazován jako mladík s černými křídly a vyhaslou pochodní. S jeho matkou, bohyní noci Nyktou, otcem Tartarem, bohem věčné temnoty a bratrem Hypnem, bohem spánku nevzbuzoval hrůzu jen mezi obyčejnými smrtelníky, ale dostávalo se mu náležitého respektu i mezi samotnými bohy. Neznal soucit ani slitování a neomylně plnil svou věčnou povinnost; když nadešel osudem určený den, dostavil se i on, aby vzal člověku duši a odnesl ji do podsvětí bohu Hádovi. Poměrně podstatné je i to, že on sám byl pouze vykonavatelem a nenáleželo mu, aby rozhodoval, zda si někdo zaslouží či nezaslouží zemřít (Zamarovský, 2005).

4.1.4.2 Vývoj duální pudové teorie

Jak jsem již nastínil v úvodní pasáži o vývoji psychoanalytické teorie, v počátku Freud vyslovil předpoklad, že zdrojem veškeré psychické energie jsou pudy. Ty mají jednak sebezáchovný charakter a jednak i charakter sexuální, který hraje

v psychoanalýze zcela zásadní roli. Právě v něm Freud spatřoval hlavní dynamickou sílu lidské psychiky a jeho energetickou složku pojmenoval termínem *libido*. Tato libidinózní energie má přirozenou tendenci udržovat nízkou, konstantní úroveň a při přílišném nahromadění se vybít za doprovodu pocitů slasti.

Ve své pozdější práci tuto teorii dále rozpracoval, předpokládaje, že tyto pudy jsou nám dány od narození a v raném dětství jsou takzvaně polymorfně perverzního charakteru. Na tom také postavil svou teorii psychosexuálního vývoje dítěte, kterou ve své době velice pobouřil odbornou i širokou veřejnost (Plháková, 2004).

Ve svém díle z roku 1920 *Mimo princip slasti* (Freud, 1998), které, jak jsem již zmínil, hraje pro porozumění smrti z psychoanalytického hlediska zásadní roli, rozšířil svou původní pudovou teorii o agresivní a destruktivní složky.

Tuto původní složku psychického aparátu, která měla převážně sexuální obsah, pojmenoval Freud *pud života – Eros* a navíc k ní připojil i *pudy smrti – Thanatos*. Oba tyto základní principy se podle Freuda vyskytují již na buněčné úrovni, jsou vrozené a nevědomé (tzv. iracionální nativismus) (Thorová, 2015). Tato myšlenka je v originálním díle popsaná slovy:

„Na základě rozsáhlých úvah o pochodech, jež tvoří život a které vedou ke smrti, se stává pravděpodobným, že je třeba uznat existenci dvou druhů pudů, podle protichůdných procesů výstavby a rozkladu v organismu. Jedny pudy, jež pracují zásadně nehlučně, sledují cíl dovést živou bytost ke smrti, zasluhují proto název „pudy smrti“ a projevily by se, když jsou spolupůsobením mnoha buněčných elementárních organismů obráceny směrem navenek, jako destrukční nebo agresivní tendence.“ (Freud, 1998, s. 188).

4.1.4.3 Thanatos a jeho primární cíl: princip nirvány

Freud se ve svých úvahách ohledně pudů smrti zřejmě nechal podstatnou měrou ovlivnit historickými událostmi první světové války, které v něm vzbudily řadu otázek, jež se týkaly podstaty lidské motivace k agresivitě a ničení. To ho vedlo k tomu, aby nastolil předpoklad věčného konfliktu dvou znesvářených, proti sobě jdoucích tendencí.

Jak jsem již však zmiňoval ve svém textu výše, jako primární důvod pro existenci pudů smrti Freud považoval každému člověku vlastní nutkání k nastolení dřívějšího anorganického stavu. Toto usilování, které je v přímém rozporu s pudem života a libidem, pojmenoval *princip nirvány* (Plháková, 2004).

V psychoanalytickém pojetí je nirvána hypotetický stav prostý jakékoliv excitace vycházející z vnitřních či vnějších tlaků. Odstraňuje veškeré rušivé vzruchy, které jinak od narození až do smrti denně zažíváme. Neexistuje v něm utrpení, je to dosažení absolutního a věčného pokoje. Je to naše nevědomé a vrozené přání zemřít.

Přestože osobně považuji za poněkud výhodnější tuto myšlenku chápat spíše jako teoretickou koncepci nebo (lépe řečeno) filosofické stanovisko, které nám dopomáhá tuto problematiku pojmout v psychoanalytickém rámci, z následujícího úryvku je patrné, že Freud se původně snažil princip nirvány zdůvodnit čistě skrze biologické hledisko: *„ … životní proces jedince vede z vnitřních příčin k vyrovnání chemického napětí, to znamená ke smrti, zatímco spojení s nějakou individuálně rozdílnou živou substancí toto napětí zvětšuje, takříkajíc zavádí nové vitální rozdíly, jež je pak nutné odžít. Pro tuto rozdílnost*

musí přirozeně existovat jeden nebo více optimálních stavů. To, že jsme jako převládající tendenci duševního života, a snad nervového života vůbec, rozpoznali snahu o snížení vnitřního napětí vyvolávaného dráždivými podněty, jeho udržování na konstantní úrovni a jeho odstranění (princip nirvány podle vyjádření Barbary Löwové), tak jak se projevuje v principu slasti, to je přece jeden z našich nejsilnějších motivů, proč věřit v existenci pudů smrti." (Freud, 1998, s. 47).

4.1.4.4 Thanatos a jeho sekundární cíle: destrukční a agresivní tendence

V předchozí subkapitole jsme si popsali, že pudy smrti jsou primárně sebedestruktivního založení a sledují cíl v dosažení nirvánického stavu. Freud se však pouze s touto jedinou definicí nespokojil, protože nedokázala přesně postihnout i podstatu lidských sklonů k agresi a destrukci všeho živého. Ve svém díle *Mimo princip slasti* (1998) proto popisuje ještě sekundární cíle, ke kterým pudy smrti směřují.

Podle Freuda je charakteristické pro všechny mnohobuněčné organismy (tedy i člověka) to, že se pudy smrti působící na úrovni jednotlivých buněk podařilo právě díky jejich sloučení neutralizovat. A tak se původně sebedestruktivní tendence prostřednictvím specializovaného orgánu (svalstva) musely obrátit směrem ven; v podobě destruktivního pudu, zaměřeného proti okolnímu světu a ostatním živým bytostem. *„V tomto smyslu je Thanatos příčinou všech útočných a ničivých projevů."* (Plháková, 2004, s. 363).

Míšením obou základních pudů, tedy pudů sexuálních a pudů smrti, postuluje Freud i možnost jejich takzvaného uvolnění ze směsi, například v sadismu, masochismu nebo

v ambivalenci. Destruktivní pudy tak často mohou plnit svou roli ve službách Erotu a umožnovat vybití nahromaděné energie. Na této teorii a vlastních klinických pozorováních Freud mimo jiné staví také jistou paralelu k polaritě lásky a nenávisti, kde jedno může za určitých okolností přejít k druhému a naopak (Freud, 1998).

4.2 Erich Fromm

Erich Fromm, představitel směru kulturní psychoanalýzy a neopsychoanalýzy, myšlenkově sice vychází z kořenů původní Freudovy psychoanalytické teorie, odklání se však zásadně z jejího biologického determinismu a větší měrou akcentuje spíše vlivy kulturní, antropologické a sociální. Přesto však velkou měrou rozpracovává například téma vůle k životu a vůle ke smrti a ve své obsáhlé a zřejmě nejvýznamnější publikaci *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* (Fromm, 1997) se zamýšlí nad její podstatou a do značné míry reviduje Freudovo pojetí *pudů smrti*.

Erich Fromm zde v podstatě rozlišuje dva druhy agrese; agresi benigní: ta je vrozená, vycházející z naší původní, zvířecí podstaty a sloužící účelně ve prospěch zdárné adaptace (ku příkladu k obraně) a agresi maligní: tu už Fromm popisuje jako ryze lidskou, projevující se především v naší krutosti a destruktivitě. Původní instinktivní agrese sloužící zejména k zachování života je nahrazena agresí charakterovou, která, jak ilustruje zejména na historických příkladech diktátorů, nabývá sadistické či nekrofilní formy.

Dalším častým tématem, kterým se Fromm ve svém díle dotýká tématu smrti, je jeho kritický pohled na rychle vyvíjející se industrializaci společnosti, kterou dával do souvislosti s narůstající lhostejností k životu a jistému odosobnění lidské individuality.

V podobném duchu uvažuje i ve své publikaci *Lidské srdce* (Fromm, 1996), kde v kontextu aktuální tísnivé atmosféry studené války a vzrůstajícího násilného chování ve společnosti (zejména u mládeže) spatřuje opět onu souvislost s lhostejností k životu.

4.2.1 Smrt a sadismus

Zásadní odklon od popsané Freudovy duální pudové teorie, kde spolu v neustálém napětí soupeří dva póly psychického aparátu, tedy již několikrát zmiňovaný pud života a pudy smrti, nalezneme právě v pasážích, kde se Fromm zabývá popisem psychopatologie a etiopatogeneze sadistického a nekrofilního charakteru.

Uvažuje, že důvody, které utváří sadisticky strukturovanou osobnost, netkví, jak se před ním domníval Freud, jež sadismus považoval za směs Erótu (v přeneseném slova smyslu sexuality) a Thanatu (tedy puzením po destrukci a smrti), v onom maladaptivním zpracování těchto dvou proti sobě jdoucích polarit, ale spíše v maladaptivním překonávání hlubokého pocitu bezmoci: *„Sadismus nemá žádný praktický cíl a připomíná jakousi víru. Je přeměnou bezmoci v zážitek všemohoucnosti. Je náboženstvím duševních mrzáků.“* (Fromm, 1997, s. 289).

V tomto ohledu se nabízí též velmi patrná analogie k tématu překonávání méněcennosti, o kterém se zejména ve své publikaci *Porozumění životu: úvod do individuální psychologie* (Adler, 1999) hojně zmiňuje Frommův služebně starší kolega a další slovutný psychoanalytik Alfred Adler (1870 – 1937).

Sadistický charakter, definovaný Frommem, je založený na výrazných vztahových tendencích. První z nich je objektifikace druhých. *„Živí tvorové se stávají věcmi. Přesněji řečeno živé bytosti jsou vnímány jako pohyblivé, chvějící se, pulsující*

předměty, které je nutno řídit. Člověk, který je řídí, z nich vynucuje určité reakce. Sadista se chce stát pánem života, a proto je nutné, aby jeho oběť žila. To ho právě odlišuje od destruktivního člověka. Ten chce druhého člověka odstranit, usmrtit, chce zničit samotný život, chce život ovládat a přiškrcovat.“ (Fromm, 1997, s. 290). Právě tato pasáž je velmi důležitá pro pochopení toho, jak je zde možné vnímat proměňující se téma smrti na těchto charakteristikách jednotlivých patologií.

Charakter popsaný jako destruktivní odpovídá více Freudově představě psychopatologie, ve které převládají pudy smrti. Ve vztahu k životu se projevuje právě onou destruktivitou, ukončováním. Život ovládá tím, že ho ničí; psychoanalytickou řečí: manifestuje svou moc organické uvádět zpět do anorganického, energeticky ustáleného stavu. Zatímco sadistický charakter postupuje jinak. Ze své podstaty ovládá život (a de facto i smrt) tím, že se snaží o jeho absolutní opanování, o neomezenou kontrolu.

Pro sadistického člověka je život něco, s čím může volně, podle svého uvážení zacházet a manipulovat skoro jako s neživým předmětem (odtud ona objektifikace). *„Zážitek absolutní vlády nad jiným tvorem, zážitek všemocnosti vůči jiné bytosti v nás vytváří iluzi, že překračujeme hranici lidské existence, zvlášť když v našem životě chybí tvořivost a radost.“* (Fromm, 1997, s. 289).

Na to můžeme ihned navázat další důležitou charakteristikou, kterou je dle Fromma fakt, že sadistický člověk je komplementárně přitahován k opačné, masochistické pozici. Sadista není mocen skutečně prožívat svůj život, cítí se jakoby neživotně, což Fromm vysvětluje především jeho vlastní hlubokou zkušeností životní neschopnosti. Doslova říká: *„Potřebuje jinou bytost, která ho musí doplňovat. Sadista rozšiřuje jinou bytostí*

sebe sama, masochista rozšiřuje sebou samým jinou bytost. Oba hledají symbiotický vztah, protože žádný z nich nemá centrum osobnosti sám v sobě.“ (Fromm, 1997, s. 291) a *„(Sadista) může zabíjet a mučit, ale pořád zůstává nemilovaným, izolovaným, ustrašeným člověkem, jenž potřebuje nějakou vyšší moc, které by se mohl podrobit.“* (Fromm, 1997, s. 291).

Z tohoto ohledu se velmi nabízí srovnání s neautentických způsobem bytí tak, jak se k němu odkazují daseinsanalytici. Lze z toho také uvažovat, jakým způsobem se v této hyperkompenzující pozici sadista snaží smrti vyhnout skrze ovládnutí a kontrolu. Jakoby jeho iluze o možnosti *vlastnit život* falešně sloužila snaze o vlastní přesah, transcendenci a možná až jakési marné snaze o nesmrtelnost.

4.2.2 Smrt a nekrofilie

Ještě mnohem zásadnějším způsobem než u sadistického charakteru se tématika smrti skrze Frommovu psychoanalytickou perspektivu zjevuje v psychopatologii takzvaného nekrofilního charakteru. Ten je v prvé řadě třeba myšlenkově oddělit (podobně jako v předchozím oddílu o sadismu) od povrchních projevů nekrofilní perverze a je opět třeba chápat ho šířeji ve smyslu hluboce zakořeněného charakterového rysu, který utváří celou osobnost takového člověka. Nekrofilní charakter je smrtí skutečně zcela pohlcen a fascinován a v klinických obrazech takových osobností se tato fascinace téměř vždy objevuje ve formě ohromné přitažlivosti k mrtvému, umírajícímu, zetlelému, nemocnému a mechanickému (co by protikladu k živému). Ničení zde je zde zcela bezúčelné a existuje zde pro samotné ničení.

V ohledu vizuálního připodobnění takovéto tématiky se mi vždy vybaví dílo známého švýcarského malíře, sochaře a designéra H. R. Gigera (tvůrce například slavné filmové postavy Vetřelce),

které je motivy propojení a prolnutí (a nutno doplnit, že často velmi explicitně sexuálního charakteru) strnule mechanického a chladného s tělesným a živým doslova přeplněno. Možná dobře, že Giger ve svém nelehkém životě snad více došel k sublimaci, než třeba k agování.

Fromm, přestože zcela přiznaně vychází z Freudovy teorie o duální povaze pudu života a pudů smrti, co by nejpodstatnějších hnacích sil v člověku, však usiluje o možnou reinterpretaci a nový náhled na původní myšlenky vysvětlující původ a vznik takovéto osobnostní charakteristiky.

4.2.2.1 Nekrofilní sny

Podobně jako zmínění daseinsanalytici Medard Boss a Ludwig Binswanger nacházeli při terapeutickém procesu tématiku smrti ve snech, činí tak i Fromm během analýzy nekrofilně strukturovaných pacientů, jejichž sny jsou v tomto ohledu velmi bohaté. Nutno však podotknout, že při čtení Frommových snových kazuistik se poměrně zřetelně ukazuje, vůči čemu se daseinsanalytici při práci se snem vymezovali nebo, lépe řečeno, co zdůrazňovali. Fromm bohužel totiž nikdy příliš neobjasňuje, jak k dané interpretaci snového symbolu dospěl. *„Hrobka je hrob, ale zároveň symbolizuje dělohu.“* (Fromm, 1997, s. 330) vyjadřuje se například ke snovému obsahu jednoho ze svých pacientů a absolutností takovéhoto výroku nechává čtenáře v jistém zmatku, zdali k takovému výsledku došel z pozice odborníka – psychoanalytika či zda k této interpretaci „přizval“ i pacienta a jeho životní kontext. Na jeho obranu však nutno zmínit, že toto automaticky neimplikuje, že by tak skutečně neučinil a podobně „neobjasňující“ byl ve svém vzletném stylu psaní ve velké míře i Binswanger (2009), u kterého

je navíc jeho psychoanalytický původ (možná na rozdíl od zmíněného Bosse) více patrný.

Pokud zůstaneme ještě malou chvíli u srovnání daseinsanalytického a psychodynamického pojetí, za zmínku stojí i to, jakým způsobem je zde nahlížen *symbol*, se kterým se zde pracuje. Dovolím si tvrdit, že v analytické koncepci tak, jak ji objasňuje například přímá Jungova žákyně Jolande Jacobi (2013) ve své publikaci *Psychologie C.G. Junga*, jež je de facto nejucelenější učebnicí základních myšlenek jungovské psychoterapie, či současná analytička Verena Kast (2000) v publikaci *Dynamika symbolů: základy jungovské psychoterapie*, se chápání symbolu v mnoha ohledech přibližuje chápání fenoménu v daseinsanalytické koncepci. Symbol zde vystupuje jako něco, co je v prvé řadě nezastupitelné, nereplikovatelné (na rozdíl od znaku, který se dá vyložit právě jedním možným způsobem a je možné ho zaměnit za jiný, podobný znak; kupříkladu: jídelnu je možné označit piktogramem vidličky a nože, stejně dobře ale i talířem a lžičkou, všichni význam pravděpodobně pochopí, něco podobného však u symbolu uskutečnit nelze).

Dále je třeba symbol chápat vždy kontextuálně. Jinými slovy, význam symbolu není možné jednoznačně definovat, není to deskriptivní pojem a podobně jako fenomén se vždy „nějak ukazuje“ v souvislostech klienta. Dokonce je zdůrazňováno, že ani nemusí být nositelem právě jednoho jediného významu a při analýze se může jít ve výkladech tak daleko, kam až dovoluje hloubka pacientova nevědomí.

Nicméně Fromm v této publikaci při výkladu snů užívá psychoanalytického narativu někdy méně zřetelně, někdy však zcela evidentně, když se na příklad odkazuje k freudovskému výkladu *přeměny ve zlato,* který vychází z mýtu o Midasovi a je

„symbolickým výrazem špíny nebo výkalů.“ (Fromm, 1997, s. 331).

Mimořádně působivý sen, do kterého se Fromm ve své analýze nekrofilních obsahů pouští, patřil Albertu Speerovi, dvornímu architektovi Adolfa Hitlera, pozdějšímu ministrovi zbrojního a válečného průmyslu nacistického Německa, který snil už během svého uvěznění. Tento sen primárně zobrazoval Speerovu představu a pocity z jeho nacistického vůdce. Pokud vynechám ostatní obsahy a zaměřím se výhradně na zobrazení tématu smrti, důležitým výjevem je zde scéna, kde Hitler pokládá věnce na pamětní desky padlých vojínů. Činí tak zcela monotónně, bez prožitku, mechanicky a stále rychleji opakuje jeden a týž „obřadní úkon“ až do zcela pitoreskní podoby, zatímco řada náhrobních kamenů ne a ne ustat. Objevuje se zde tak výrazně ono zmíněné „vítězství“ mechanického nad živým.

Hitlerova fascinace mechanizací smrti (aspoň v očích Speera), kterou chtěl vypracovat (a částečně se mu to i povedlo) do podoby jakéhosi industriálního, precizně fungujícího kolosu, je zde až černohumorně symbolizována jeho naprosto bezemočním skládáním piety padlým vojákům. Na místě, kde by v obřadnosti snad měl figurovat vztahový prožitek a kontemplace, figuruje pouze chladná úspornost a efektivita nekrofilního charakteru.

Další, neméně zajímavý výjev tématu smrti, kterému se Fromm věnuje v jistém protikladu ke Speerovu snu, je vyobrazen ve snu muže, který vstupuje do jeskyně, ve které s údivem nachází jakési hypermoderní, technokratické město. To však zcela postrádá jakoukoliv živou bytost. Shýbá se k jednomu z pozemních kabelů, které nápadně připomínají cévy organismu, prořezává ho nožem a celý se ocitá potřísněn krví. Zajímavé je opět to, že podobně jako u Speerova snu, nejde pravděpodobně o sen nekrofilní osobnosti.

Tak, jak byla nekrofilní charakteristika v předchozí ukázce umístěna do osobnosti Hitlera, zde se ukazuje v podobě kybernetického města, které, jakoby vystřižené z románů Williama Gibsona a dalších autorů uměleckého žánru cyberpunk, zde v přeneseném významu symbolizuje *vztah* moderní, přetechnizované doby směrem k člověku, kterého *vysává a ničí* v něm vše živoucí.

4.3 Carl Gustav Jung

Zabývat se tématem smrti v myšlenkách švýcarského analytika, přímého Freudova žáka, C. G. Junga (1875 – 1961), představuje poměrně nesnadnou, v mnoha ohledech však mimořádně obohacující výzvu. V porovnání s ostatními z jeho kolegů, o kterých jsem doposud pojednával, Jung je ve svém stylu vyjadřování pravděpodobně nejsvébytnější. Nejenomže symboly zaujímají v analytické koncepci ústřední postavení, symbolistní je v mnoha ohledech i samotná Jungova řeč. Neustále se tak pohybuje na pomezí lékařské a psychologické vědy, filosofie, náboženských výkladů, mysticismu a alchymie a jeho texty se tak nezřídka stávají poměrně náročné na výklad.

Možná z nejpodnětnějších myšlenek, kde se Jung (1994) zabývá tématikou smrti, je obsažen ve výboru jeho reprezentativních textů *Duše moderního člověka*. Z tohoto díla pochází jeho dobře známé připodobnění života a smrti k cestě Slunce po obloze. To, jakým způsobem Jung zpracovává téma smrti je nutno chápat a zasazovat do souvislostí celku lidského života. Jinými slovy, o smrti nelze dost dobře hovořit jako o samostatně vydělitelném fenoménu, smysl dává až v kontextu všech časových údobí, které předcházejí.

Opět je také nasnadě, podobně jako jsem se věnoval Frommově dílu, věnovat se Jungově pojetí v komparaci s tradiční

Freudovou psychoanalýzou, ze které původně koncepčně vycházel. Co je na první pohled patrné, alespoň tedy v textech obsažených v publikaci, které se zde nyní věnuji, je jeho tíhnutí k nativistickému pojetí a k odkazům k primitivismu (ovšem opět s poněkud odlišnými východisky, než které představil Freud).

O tom pojednává ihned v úvodu kapitoly *Životní obrat*, ve které jsou společně s následující kapitolou *Duše a smrt* obsaženy ony zmiňované centrální myšlenky jeho přístupu k tématu smrti. Zde, podobně jako Freud ve svém díle *Nespokojenost v kultuře* (Freud, 1998), uvažuje nad tématem přirozeného, vrozeného lidského instinktu a následného kulturního vývoje člověka, který je vržen do problému socializace. Jung tento rozpor dokonce chápe jako základ pro samotný vznik lidského vědomí: *„Odchýlení od instinktu a postavení do protikladu vůči instinktu vytváří vědomí. Instinkt je příroda a chce přírodu. Vědomí může naproti tomu chtít jen kulturu nebo její negaci, a kdekoliv se stále snaží – okřídleno rousseauovskou touhou – o návrat k přírodě, „kultivuje" přírodu."* (Jung, 1994, s. 93).

Právě tato zmínka o *kultivaci přírody* mě vede k úvaze o jiných východiscích, které Jung nabízí oproti tradiční freudovské psychoanalýze. Tedy v podobném duchu jako Bossův kritický citát o *starém Freudově snu o návratu k nevinnosti divocha nebo dítěte, který je dosněn,* Jung již nechápe kulturu člověka tak pesimisticky jako Freud – člověka není nutné z „kultury vyléčit", protože ta, ač je v duchu psychoanalytické tradice postavena do protikladu k původní instinktivní přirozenosti člověka, je integrální a pro vyrovnání se se smrtí také zcela podstatnou složkou osobnosti člověka, která spíše než by tvořila „překážku", figuruje jako součást celku.

Duševní vývoj kulturního člověka je zde sice de facto postaven jako protiklad k jeho bezproblémového instinktu – tam, kde zvíře řízené tímto přirozeným instinktem umírá v souladu s přírodními zákonitostmi, lidská bytost se vzpouzí, protože si je své smrtelnosti vědoma a má tak tendence vytvářet ze smrti tabu. Nicméně člověka také nelze měnit zpátky ve zvíře, kulturní vývoj je zde součástí cesty individuace a přiblížení se k *bytostnému já*.

Již jsem zmínil, že Jung připodobnil lidský život k cestě Slunce po denní obloze. Tato *parabola*, jak sám nazývá, je rozdělena ve středu své dráhy *kulminací,* metaforickým polednem života a podobně jako střela vypálená vzhůru, která nejprve nabírá výšku a posléze padá, Jung uvažuje, že i lidský život v těchto jednotlivých etapách nabízí specifické krize, výzvy a témata, náležející právě místu, kde se na této cestě ocitáme. A opět, podobně jako vycházející Slunce, se i lidská existence vynořuje z temnoty nevědomí, stoupá k vědomí a dosahuje svého vrcholu, aby se opět blížila ke svému „západu“ do nevědomí.

Jung se podobně jako fenomenologové staví poměrně kriticky k osvícenecké tradici vědeckého bádání jako cesty k objasnění všeho lidského a redukci člověka na soubor tvrdých dat. S tím ostatně opět souvisí problém lidského vědomí: *„Je to oběť čistě přírodního člověka, oběť nevědomé, přírodní živé bytosti, jejíž tragika započala už požitím jablka v ráji. (…) Tam, kde se jedná o problémy, instinktivně se zdráháme projít temnotami a nejasnostmi. Přejeme si slyšet jednoznačné výsledky a úplně přitom zapomínáme, že tyto výsledky vůbec mohou existovat jen tehdy, když jsme temnotou prošli. Abychom však dokázali temnotu prorazit, musíme využít všech možností osvětlení, které naše vědomí má. (…) Neboť při pojednávání o duševní problematice neustále klopýtáme o principiální otázky, které jsou jako nejvlastnější domény pronajaty nejrůznějšími*

vědními obory. (…) Vědy jsou symptomy lidské duše.“ (Jung, 1994, s. 94).

A právě v podobném duchu je třeba rozumět i pojetí smrti v jungovské koncepci. Tedy že *„bez vědomí žádné problémy neexistují“* (Jung, 1994, s. 95). Lidský problém smrtelnosti a životní výzvy se s ní vyrovnávat (anebo od ní naopak odvracet zrak) stojí právě na faktu, že jsme jako druh k vědomí dospěli. Jung, podobně jako Boss, kterého jsem již dříve ve svém textu uváděl, uvažuje, že malé děti, díky své nízké úrovni sebe-uvědomění, tento problém ještě vůbec neznají.

Avšak tak, jak lidské individuum zraje a roste, nabývá společně s tím na větší míře vědomí sebe sama, zároveň se však snaží ulpět *„na úrovni vědomí období dětství, zpěčovat se (…) silám, které nás chtějí zaplést do světa“* (Jung, 1994, s. 97). Ostatně toto *rozšíření života* je v Jungově pojetí životním úkolem připadajícím právě té fázi paraboly před kulminací.

Z druhé strany se Jung pouští i do poměrně ostré kritiky lidí, kteří se brání tomuto přirozenému řádu věcí, jež se nacházejí za kulminačním bodem paraboly – těm, kteří klesají (nebo by snad *měli klesat*) zpět k nevědomí smrti: *„Psychiatrovi se jeví starý člověk, který se nemůže oddělit od života, právě tak slabošský a chorobný jako mladý člověk, který není schopen života budovat.“* (Jung, 1994, s. 105). Možná právě v těchto pasážích budí Jungův text nejkontroverznějším dojmem a nechává čtenáře uvažovat, kterého psychiatra měl zrovna Jung na mysli (Jung by však ostatně mohl kontrovat, kterého čtenáře mám na mysli já).

Přestože budí tato úvaha poměrně nesmlouvavý dojem, vybízí zároveň k důkladnějšímu zamyšlení nad charakteristikou života směřujícího ke smrti. Tak, jak je první polovina života

upřena k usilování o jeho rozšíření, akcentuje Jung ve druhé polovině především jeho zúžení a pohroužení se k vlastnímu bytostnému já. Tímto je vlastně charakterizovaný proces *individuace* v Jungově analytickém přístupu; tedy hledáním vlastní a jedinečné opravdovosti v procesu, který může být ukončen až právě smrtí (Kast, 2000).

Vrátíme-li se opět k původní metafoře, sluneční svit života se postupně obrací od vnějšího k vnitřnímu prosvětlení vlastního já. Jung v tomto smyslu dokonce varuje nad posouváním záležitostí, které náleží období před kulminačním bodem do odpoledne života – má tak jistě na mysli například „věčné mládence" a jejich ženské obdoby, kteří jakoby nebyli s to pochopit a přijmout náležitosti i nutnosti vlastního stárnutí, které se z vnějšku mohou projevovat neustálým vytvářením „stylizovaného mládí", které v krajní podobě může padnout až do podoby jakési karikatury svého dřívějšího sebe sama.

Strach, který dříve stál v cestě naplněnému životu, se transformuje do podoby bázně z naplněné smrti. *„Počínaje středem života zůstává živoucí jen ten, kdo chce s životem zemřít. Neboť to, k čemu dochází v tajemné hodině životního poledne, je obrat paraboly, zrození smrti. (...) Nechtít svůj životní vrchol je totéž jako nechtít svůj konec. Obojí znamená: nechtít žít."* (Jung, 1994, s. 109).

Na této citaci z Jungova textu se opět spíš ukazuje, jak významně se oba psychoterapeutické směry ovlivnily a inspirovaly. Jak psychodynamické směry, tak daseinsanalýza se totiž v otázce smrtelnosti v zásadě neustále vracejí k této centrální myšlence. Není pro člověka dost dobře možné se „zakonzervovat" v čase a zároveň zůstat plně „naživu". Bez pohybu vpřed, směrem k jisté smrti, není možná změna, ani vývoj, poučení, zážitek a lidský život

se stává strnulým. Trpí výměnou za jakýsi závdavek pseudo-nesmrtelnosti; možná v duchu jednoduchého hesla *nežiji – nemohu zemřít* lidé více či méně sofistikovanými způsoby umrtvují ve strachu své životy, které se pro ně stávají často čirým utrpením.

Nutno však doplnit, že ani Jung se v tomto smyslu nezůstává u pouhé kritiky nežitého života, ale zamýšlí se i nad prospěšnějšími možnostmi lidského bytí. Oproti původní psychoanalytické myšlence, kde smrt vystupuje spíše v roli hybné síly, která je zdrojem různých pnutí, vychylování či nabírání rovnováhy podle toho, jak na ni zrovna působí naše regulační mechanismy a síly k ní komplementární, Jung pasuje smrt do role veskrze smířlivější.

Smrt v analytickém pojetí figuruje jako životní úkol; jako cíl, na který se připravujeme a postupně k němu dozráváme a který v sobě obsahuje také životní moudrost a není pouze nesmyslným koncem. Smrt jedince, stejně jako jeho narození, je totiž dle Junga naprosto samozřejmou a integrální součástí života. Je též naplněna významem, o který bychom se neměli pokoušet se okrádat.

Nebude asi velkým překvapením, že Jung, který celoživotně akcentoval v psychoterapeutické praxi především práci se symboly a archetypy, shledával, že i smrt se lidem ohlašuje především skrze ně (a samozřejmě nejčastěji ve snové podobě); především ve formách symbolů znovuzrození, změn míst, cest a tak podobně.

Velký význam přikládá také fantazijním produktům pacientů, které zde vystupují anticipačně, co by možnost, jak se se smrtí setkávat a rozšiřovat své vědomí o ní. S tím ostatně velmi často pracují i techniky katatymně imaginativní psychoterapie, která vychází z hlubinných a psychodynamických přístupů a kde mnohá ze cvičení, které lze s klienty provádět, přímo zachází se

symbolikou smrti. Tak, pomocí přirozené funkce imaginace a hlubokého relaxovaného stavu, lze otevírat témata spojovaná se smrtí a umíráním, která jinak mohou být běžnému bdělému stavu těžko přístupná (Leuner, Wilke, 2007).

5 Srovnání daseinsanalýzy a psychoanalýzy: kritická úvaha

Přestože v psychoanalýze a daseinsanalýze můžeme najít množství teoretických i praktických vymezení, které k sobě oba přístupy zaujímají (v tomto smyslu spíše daseinsanalýza vůči historicky staršímu sourozenci psychoanalýze), já osobně na vztah mezi oběma přístupy pohlížím jako na obohacující, spíše než rivalizující. Proto jsem se také snažil ve své diplomové práci věnovat se stejnou měrou i podobnostem, myšlenkovým překryvům a zdrojům inspirace obou psychoterapeutických přístupů.

Tato vymezení je nezbytně nutné vnímat také v kontextu doby, ve které psychoanalýza a daseinsanalýza vznikaly, na co reagovaly a nenechat se zlákat pohodlnou myšlenkou, že jde o cosi statického. Domnívám se, že v obou přístupech došlo od dob jejich etablování do klinické praxe k přirozenému, dialektickému vývoji. Bylo by přeci vyloženě k neprospěchu klientů i terapeutů, kdyby myšlenkové systémy jednotlivých psychoterapeutických přístupů vůči sobě zůstávaly trucující, uzavřené a ve své uzavřenosti nakonec rigidní.

Snad se nedopustím přílišné kontroverze, když budu zastávat tvrzení, že mnoho současných i historických myslitelů v oblasti psychoanalytické teorie zastává v zásadě fenomenologický přístup a od daseinsanalytických kolegů se více než v samotném

pojetí „jak rozumět člověku a jeho obtížím“ liší možná spíše v akcentu na určité oblasti jeho života a užívání odlišného slovníku.

V podobném duchu se ostatně vyjadřuje i významný český psychoanalytik Doc. MUDr. PhDr. Jan Poněšický, Ph.D. (2019), který ve své publikaci *Proces změny v dynamické psychoterapii a psychoanalýze* věnuje úvahu právě rozumění pacientům v kontextu psychodynamické psychoterapie, která vytváří průsečík mezi oběma přístupy a na dalších stranách se věnuje též srovnání a integraci fenomenologicky-antropologické daseinsanalytické psychoterapie s dynamickým vývojověpsychologickým pojetím.

Poněšický uvádí zajímavý fakt, *„že ač (daseinsanalýza) používá jiného jazyka a psychoanalýzu kritizuje, dochází na základě praxe s pacienty k podobným závěrům: místo psychoanalýzou definovaného nevědomí hovoří o skrytosti, místo přenosu o habituálním postoji a navyklé vztahovosti, odpor během léčby vidí stejně coby rigidní sebepředstavu a jednostranný vzorec interpersonálního chování a také v terapii aplikuje hermeneutickou výkladovou metodu, přičemž odkrývá novou významovost sdělovaného.“* (Poněšický, 2019, s. 149).

Nabízí zde veskrze smířlivý a obohacující pohled na oba přístupy, který dokládá například na osobních kazuistických úvahách o pacientce trpící depresemi. Během analýzy jejího výroku ohledně aktuálního stavu, kdy pacientka popisuje, že se cítí jakoby stála (a nemohla se hnout) na nádraží s těžkým batohem, zatímco všemi směry odjíždějí vlaky, Poněšický uvažuje, že *„obraz o ní i její životní situaci, který předložila ona sama, má daleko přesnější a bohatší výpovědní hodnotu než všechny psychologické testy dohromady“* (Poněšický, 2019, s. 150) a dodává, že ho při terapeutické práci s klientkou vůbec nenapadalo *„ … myslet na*

nějaké pudy či psychoanalytické teorie, do kterých bych chtěl pacienta vtěsnat, jak se kriticky domnívají daseinsanalytici.“ (Poněšický, 2019, s. 150).

Z toho vyvstává problematická otázka, zdali anti-psychoanalytická teze ze strany daseinsanalýzy (et vice versa) nehovoří více o před-porozumění osoby kritika, jež ho na základě svého vlastního výkladu pronáší, než o samotném přístupu, který se snaží kritizovat. Onen četný argumentační faul tkví právě v tom, že ony „ukázkové redukcionistické“ psychoanalytické interpretace vycházejí častěji především z úst zastánců jiných táborů, méně už z úst psychoanalytiků samotných.

Poukazování na otevřenost terapeuta v procesu psychoterapeutického působení, na snahu o hlubší pochopení klienta v co nejširších kontextu jeho života tak, jak jej sám vyjevuje (hermeneutický přístup), spoléhání se spíše na vlastní intuici a selektivní autenticitu (avšak pečlivě a kontinuálně pozorovanou z nadhledu metapozice ve snaze co nejlépe rozumět a zvědomovat, co vůči klientovi prožívám) spíše než na dosazování klienta do rigidních teoretických rámců a v neposlední řadě též nalézání a nabízení nových vztahových zkušeností: to vše jsou principy, které má psychoanalýza a daseinsanalýza v zásadě společné a ve shodě s myšlenkou pozitivního působení na kvalitu života klientů.

Z výše uvedeného tedy vychází najevo, že jde samozřejmě o značné zjednodušení, když zde personifikujeme oba přístupy do jakýchsi samostatně myslících a jednajících entit. Je jasné, že nositeli obou přístupů jsou lidé a jejich produkty.

Psychologové Prochaska a Norcross (1999) ve své obsáhlé průřezové studii napříč teoretickými systémy psychoterapeutických směrů kriticky poukazují až na nepřiměřené

distancování se daseinsanalytické teorie od psychoanalytické, ze které si však zároveň berou tolik technik i teoretického základu (jak jsem již také uvedl výše v textu, všechna nejvýznamnější jména zakladatelů daseinsanalýzy byla původně psychoanalytiky; což je ostatně příběh, který se napříč celým historickým vývojem psychoterapie opakoval neustále, ať už u zakladatelů různých psychodynamických odnoží či směrů, které některé nejzákladnější principy psychoanalýzy zcela odmítli).

Ve chvíli, kdy srovnáváme dva psychoterapeutické směry je tedy na místě si zároveň zachovat i značný kritický odstup od samotného tohoto srovnáváni a nepouštět ze zřetele, že jde často buď o vymezení konkrétního člověka vůči depersonifikovanému teoretickému systému, nebo vymezení konkrétního člověka ke konkrétnímu kolegovi (který daný systém zastupuje).

Jinými slovy, není možné se stavět k systému jako k jakémusi monolitickému útvaru a sám, na základě vlastního zaujatého uvážení vybírat to, co chci komentovat. To může v konečném důsledku vést k přílišnému zobecnění, že celá psychoanalýza či daseinsanalýza „je v podstatě stejná a neměnná“ nebo dokonce k faktickým omylům. Typickým příkladem budiž přespřílišné poukazování na psychoanalytickou jednostrannou sexualizaci lidské motivace či daseinsanalytické zatvrzelé odmítání jakéhokoliv teoretického rámce, což se ve světle moderní psychoterapeutické teorie i praxe jeví v zásadě jako anachronismus.

6 Závěr

Ve své diplomové práci jsem se věnoval nástinu tématu smrti v teoretickém průřezu tak, jak se mu věnovali významní daseinsanalytičtí a psychoanalytičtí autoři.

V úvodní části jsem nastolil otázku, zdali má toto téma v psychoterapii vůbec smysl a místo. Ukázalo se, že nejen z teoretické perspektivy, ale i z konkrétně zaměřeného praktického pohledu psychoterapie a péče o duševní zdraví, je stále podstatné a aktuální. V klasické psychoterapeutické praxi se téma smrti ukazuje více v existenciálních rovinách toho, jak o sobě člověk uvažuje – z hlediska naplněnosti a smyslu vlastního života a také jako podstatná dynamická síla lidské motivace.

Téma smrti ale podstatným způsobem figuruje samozřejmě také v psychoterapeutické péči o umírající, kde, jak se ukazuje, by bylo pro pacienty pravděpodobně dokonce devastující, kdyby smrt nebyla brána zpříma v ohledu blížící se perspektivy a byla falešnými sliby o zázračném uzdravení zametána pod koberec. Věda o smrti Thanatologie a praktická paliativní péče neustále zdůrazňují hodnotu důstojnosti a konsensuální informovanosti umírajícího.

V sekci věnující se daseinsanalytické perspektivě jsem nejprve nastínil filosofický základ, ze kterého se daseinsanalýza vyvíjela, a vysvětlil základní pojmy a principy, se kterými dále pracuje, zejména fenomenologickou metodu Edmunda Husserla a navazující existenciální filosofii jeho žáka Martina Heideggera.

V samotné části o tématu smrti v daseinsanalýze jsem se věnoval především třem jejím významným zakladatelům: Ludwigu Binswangerovi, Medardu Bossovi a Gionu Condrauovi. V jejich textech jsem se zaměřil především na otázku lidského dasein

v jeho různých možnostech a pro zvolené téma diplomové práce pak nejdůležitější, typicky daseinsanalitickou modalitu – bytí k smrti.

V psychoanalytické sekci jsem se věnoval prostor taktéž třem významným autorům, kteří se tématem smrti ve své práci zabývali a to: Sigmundu Freudovi, Erichu Frommovi a Carlu G. Jungovi. V úvodní části jsem skrze dílo zakladatele psychoanalytického směru taktéž věnoval některým základním psychoanalytickým principům, jež jsou důležité pro objasnění psychodynamické koncepce smrti, zejména nevědomí a pojetí pudů, ze které postupně vznikla pro tuto práci důležitá duální pudová teorie o věcném soupeření sil Erótu a Thanatu.

Diplomovou práci jsem uzavřel úvahou nad teoretickým srovnáním obou přístupů především se snahou zaměřit se na nacházení překryvů, podobností a v případě odlišností spíše objevovat východiska. Jak totiž předeslala výzkumná část mé bakalářské práce, na kterou jsem navázal s aspirací o rozšíření objemné teorie, která se pro toto téma nabízí, v praktické aplikaci obou psychoterapeutických směrů se možná ještě více než v teoretických textech úvahy terapeutů spíše setkávají a doplňují, než že by byly v negaci a vydávaly se zcela opačnými směry.

Zároveň bych rád tuto práci použil jako teoretický základ pro další praktické zkoumání zvoleného tématu a, podobně jako jsem učinil ve své bakalářské práci, rozšířil ji o rozbor rozhovorů s dalšími psychoterapeuty obou modalit pomocí interpretativní fenomenologické analýzy.

7 Seznam literatury a dalších citovaných zdrojů:

ABDEL-KHALEK, Ahmed M. a Robert A. NEIMEYER. Death Anxiety Scale. ZEIGLER-HILL, Virgil a Todd K. SHACKELFORD, ed. *Encyclopedia of Personality and Individual Differences* [online]. Cham: Springer International Publishing, 2017, 2017-04-18, s. 1-4 [cit. 2021-03-17]. ISBN 978-3-319-28099-8. Dostupné z: doi:10.1007/978-3-319-28099-8_21-1

ADLER, Alfred. *Porozumění životu: úvod do individuální psychologie*. Praha: Aurora, 1999. ISBN 80-85974-76-2.

BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 8071820644.

BLECHA, Ivan. *Filosofie (základní problémy)*. Olomouc: Fin, 1994. ISBN 8085572885.

BOSS, Medard. *Nárys medicíny a psychologie (vybrané kapitoly)*. Rychnov nad Kněžnou: J&J, 1992. 2 sv. (86, 97 s.).

BOSS, Medard. *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Grada, 1994. ISBN 8085424746.

CONDRAU, Gion. *Sigmund Freud & Martin Heidegger: daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Praha: Triton, 1998. ISBN 8085875748.

CORETH, Emerich, ed. *Filosofie 20. století*. Přeložil Břetislav HORYNA. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. Dějiny filosofie (Nakladatelství Olomouc). ISBN 8071822094.

CRUMBAUGH, J. C., MAHOLICK, L. T. (1964). An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Frankl's concept of noogenic neurosis. *Journal of Clinical Psychology,*

20(2), 200–207. https://doi.org/10.1002/1097-4679(196404)20:2<200::AID-JCLP2270200203>3.0.CO;2-U

DUROZOI, Gérard. *Filozofický slovník*. Praha: EWA, 1994. ISBN 8085764075.

FRANKL, Viktor Emil a Elisabeth S. LUKAS. *Vůle ke smyslu: vybrané přednášky o logoterapii*. [3. vyd.]. Brno: Cesta, c2006. ISBN 80-7295-084-3.

FREUD, Sigmund. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*. Přeložil Miloš KOPAL, přeložil Jiří PECHAR. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998. ISBN 808612309x.

FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Přeložil Ludvík HOŠEK. Praha: Hynek, 1998. Spektrum (Hynek). ISBN 80-86202-13-5.

FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. Eseje. ISBN 9788020701091.

FREUD, Sigmund. *Výklad snů*. Vyd. 4., upr. Přeložil Ota FRIEDMANN. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2003. ISBN 80-86559-16-5.

FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 8071062324.

FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Přeložil Miroslav ZŮNA. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. Český klub. ISBN 80-85637-29-4.

GROF, Stanislav. *Lidské vědomí a tajemství smrti*. Praha: Argo, 2009. ISBN 9788025701775.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-048-3.

If a tree falls in a forest. In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001- [cit. 2018-07-07]. Dostupné z: https://en.wikipedia.org/wiki/If_a_tree_falls_in_a_forest

JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C.G. Junga*. Přeložil Ludmila MENŠÍKOVÁ, přeložil Jiří KOCOUREK, přeložil Zdeněk JANČAŘÍK. Praha: Portál, 2013. Spektrum (Portál). ISBN 978-80-262-0353-7.

JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Duše moderního člověka*. V Brně: Atlantis, c1994. ISBN 807108087x.

JUNG, Carl Gustav. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995. ISBN 8020005439.

KAST, Verena. *Dynamika symbolů: základy jungovské psychoterapie*. Praha: Portál, 2000. Spektrum (Portál). ISBN 80-7178-371-4.

KRATOCHVÍL, Stanislav. *Základy psychoterapie*. 5., přeprac. vyd. Praha: Portál, 2006. ISBN 8073671220.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *O smrti a umírání: co by se lidé měli naučit od umírajících*. Přeložil Jiří KRÁLOVEC. Praha: Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0911-9.

LEUNER, Hanscarl a Eberhard WILKE. *Katatymně imaginativní psychoterapie*. Praha: Portál, 2007. ISBN 9788073672485.

LUKAS, Elisabeth S. *I tvoje utrpení má smysl: logoterapeutická útěcha v krizi*. Brno: Cesta, 1998. ISBN 80-85319-79-9.

MCWILLIAMS, Nancy. *Psychoanalytická diagnóza: porozumění struktuře osobnosti v klinickém procesu*. Přeložil Hana DRÁBKOVÁ. Praha: Portál, 2015. ISBN 9788026209430.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Erika, 1999. ISBN 8071908045.

PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 2006. Psyché (Grada). ISBN 802470871x.

PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia, 2004. ISBN 9788020014993.

PONĚŠICKÝ, Jan. *Proces změny v dynamické psychoterapii a psychoanalýze*. Praha: Stanislav Juhaňák - Triton, 2019. ISBN 9788075537096.

PROCHASKA, James O. a John C. NORCROSS. *Psychoterapeutické systémy: průřez teoriemi*. Praha: Grada, 1999. Psyché (Grada). ISBN 8071697664.

PROCHASKA, James O. a John C. NORCROSS. *Systems of psychotherapy: a transtheoretical analysis*. 3rd ed. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company, c1994. ISBN 0-534-22290-0.

PSYCHOSOM: Časopis pro psychosomatickou a psychoterapeutickou medicínu [online]. 2016 [cit. 2021-03-29]. ISSN 1214-6102. Dostupné z: https://www.psychosom.cz/images/archiv/Psychosom-2016-3.pdf

RŮŽIČKA, Jiří a Oldřich ČÁLEK. *Výklad snů daseinsanalytickou metodou*. V Praze: Stanislav Juhaňák - Triton, 2016. Psyché (Triton). ISBN 9788075530417.

SAIC, Martin. *Protipřenos v psychoanalýze*. Praha: Triton, 2005. ISBN 80-7254-600-7.

SCHULENBERG, Stefan E., Lindsay W. SCHNETZER a Erin M. BUCHANAN. The Purpose in Life Test-Short Form: Development and Psychometric Support. *Journal of Happiness Studies* [online]. 2011, **12**(5), 861-876 [cit. 2021-03-28]. ISSN 1389-4978. Dostupné z: doi:10.1007/s10902-010-9231-9

TACÓN, A.M. Mindfulness, Death Anxiety, and Grief in a Patient with Metastatic Cancer. *Clinical Case Reports and Reviews* [online]. 2018, **4**(4) [cit. 2021-03-31]. ISSN 20590393. Dostupné z: doi:10.15761/CCRR.1000403

TEMPLER, Donald I., Abdelwahid AWADALLA, Ghenaim AL-FAYEZ, James FRAZEE, Lynette BASSMAN, Heather Joy CONNELLY, Hiroko ARIKAWA a Ahmed M. ABDEL-KHALEK. Construction of a Death Anxiety Scale–Extended. *OMEGA - Journal of Death and Dying* [online]. 2006, **53**(3), 209-226 [cit. 2021-03-17]. ISSN 0030-2228. Dostupné z: doi:10.2190/BQFP-9ULN-NULY-4JDR

THOROVÁ, Kateřina. *Vývojová psychologie: proměny lidské psychiky od početí po smrt*. Praha: Portál, 2015. ISBN 9788026207146.

VOJVODÍK, Josef a Josef HRDLIČKA, ed. *Osoba a existence: z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie (1930-1968)*. Brno: Host, 2009. Teoretická knihovna. ISBN 9788072943333.

ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 6., upr. vyd. Praha: Brána, 2005. ISBN 80-7243-266-4.

ZUEHLKE, T. E., WATKINS, J. T. (1975). The use of psychotherapy with dying patients: An exploratory study. *Journal of Clinical Psychology, 31*(4), 729-

732. https://doi.org/10.1002/1097-4679(197510)31:4<729::AID-JCLP2270310439>3.0.CO;2-G

8 Bibliografické údaje

Jméno a příjmení autora/ky: Bc. et Bc. Jan Žídek
Studijní program: Psychologie
Název práce: Téma smrti v psychoanalýze a daseinsanalýze
Vedoucí práce: Mgr. Jan Jakub Zlámaný, Ph.D.
Rok dokončení práce: 2022

Počet stran (bez příloh): 77
Celkový počet stran příloh: 8

Počet titulů české literatury a pramenů: 36
Počet titulů zahraniční literatury a pramenů: 7
Počet internetových odkazů: 2

Počet znaků (počítáno včetně mezer) hlavního textu práce (včetně literatury bez příloh)
Přímé citace: 10 261
Ostatní text: 100 936
Celkový počet znaků: 111 197

Názvy souborů umístěných na doprovodném CD
Text práce ve formátu PDF: 2022 DP - Jan Žídek.pdf
Text práce ve formátu DOC nebo DOCX: 2022 DP - Jan Žídek.docx

9 Evidenční list knihovny

Souhlasím s tím, aby má diplomová práce byla využívána ke studijním účelům.

V Praze, dne: ..... Podpis: .....

Uživatel/ka potvrzují svým podpisem, že pokud tuto diplomovou práci využijí ve své práci, uvedou ji v seznamu literatury a budou ji řádně citovat jako jakýkoliv jiný pramen.

Jméno	Příjmení	Adresa	Datum	Podpis

Posudek vedoucího diplomové práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií

Jméno a příjmení studenta: Bc. Jan Žídek
Obor studia: Psychologie
Název práce: Téma smrti v psychoanalýze a daseinsanalýze
Vedoucí práce: Mgr. Jan Jakub Zlámaný Ph.D.

Technické parametry práce:
Počet stránek textu (bez příloh): 77
Počet stránek příloh: 8
Počet titulů v seznamu literatury: 45

	0**	1	2	3	4
Výběr tématu					
Závažnost tématu		1			
Oborová přiléhavost 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, rozčleněni textu, průvodní aparát, poznámky, přílohy, grafická úprava)		1			
Metody práce					
Vhodnost a úroveň použitých metod		1			
Využití výzkumných empirických metod			2		
Využití praktických zkušeností			2		
Obsahová kritéria a přínos práce					
Přístup autora k řešené problematice (samostatnost, iniciativa, spolupráce s vedoucím práce)					
Naplnění cílů práce					
Vyváženost teoretické a praktické části v daném tématu		1			
Návaznost kapitol a subkapitol		1			
Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost					

výsledků v praxi

	1			

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

	1			

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

Otázka k obhajobě:
Dokázal by autor zformulovat, na základě svého bádání, diferenci mezi oběma směry v otázce, co je po smrti? Narazil na nějaké úvahy, anebo alespoň náznaky v tomto směru?

Předkládaná práce splňuje nároky kladené na diplomovou práci.

Obsah práce:

Práce je teoretického charakteru a navazuje svým tématem na bakalářskou práci. Je rozdělena do šesti hlavních kapitol. První kapitolu tvoří úvod. Ve druhé kapitole se autor věnuje nejprve tématu smrti a její důležitosti z hlediska psychoterapeutické praxe. Ve třetí kapitole popisuje fenomenologii a její filozofický základ. Zabývá se nejprve fenomenologií E. Husserla, fenomenologickou redukcí a pojmem „pobyt". Dále pokračuje charakteristikou daseinsanalýzy M. Heideggera a jejím pohledem na smrtelnost jako antropologické konstanty (existenciálu). Ve čtvrté kapitole představuje psychoanalytickou koncepci smrti. Nejdříve u S. Freuda, dále u E. Froma a závěrem u C.G. Junga. Pátá kapitola je věnována srovnání daseinsanalýzy a psychoanalýzy z hlediska jejích přístupu k lidské smrtelnosti. Šestou kapitolu tvoří závěr.

Připomínky:

Formální: Úvod a závěr se zpravidla nečíslují.

Obsahové: Neshledávám závažnější nedostatky, z teoretického hlediska autor nevynechal, dle mého názoru, nic podstatného. Očividně autor zastává smířlivý až integrativní postoj k oboum směrům, spíše než na rozdíly, poukazuje na společný fenomenologický zájem o tématiku smrti. Daseinsanalytické kritice psychoanalýzy ulamuje hroty tím, že jí považuje hlavně za kritiku konkrétních daseinsanalytiků a jejich předporozumění psychanalýze. Domnívám se, že ten základní rozdíl mezi oběma směry v názorech na lidskou smrtelnost vychází z jejich vztahu ke spiritualitě a potažmo tím i k tomu co je po smrti? Daseinsanalýza spiritualitu vkládá přímo do svého základu, tím, že postuluje meta-koncept Bytí. Klasická psychoanalýza Freudova spiritualitu spíše odmítá, jako neurotickou snahu člověka uniknout z tíživé nejistoty existence mmj. také z tíživé otázky lidské smrtelnosti. Analytická psychologie C. G. Junga spiritualitu zase vrací do psychoterapie. Dokázal by autor zformulovat, na základě svého bádání, diferenci mezi oběma směry v otázce, co je po smrti? Narazil na nějaké úvahy, anebo alespoň náznaky v tomto směru? (Podr. viz otázka k obhajobě.)

Celkově: Ocenit musím především volbu „thanatologického tématu", který je spíše na okraji badatelského zájmu a schopnost autora **v** pracovat s odbornou literaturou a systematicky shromáždit informace o daném tématu. Autor je stylisticky zdatný a v teoretické části popisuje všechny podstatné pojmy a teoretické koncepty spojené se studovanou problematikou.

Téma je dobře a čtivě zpracované. Práci hodnotím jako výbornou a doporučuji ji k obhajobě.

Doporučení do soutěže o nejlepší diplomovou práci: doporučuji / nedoporučuji
Navrhovaná klasifikace: **výborně**
Doporučení k obhajobě: doporučuji
Datum, podpis:

Posudek vedoucího/oponenta bakalářské/diplomové práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií

Jméno a příjmení studenta/-tky: Bc. Jan Žídek
Obor studia: Psychologie
Název práce: Téma smrti v psychoanalýze a daseinsanalýze
Oponent* práce: Mgr. Lucie Vacková, Ph.D.

Technické parametry práce:
Počet stránek textu (bez příloh): 75
Počet stránek příloh: 0
Počet titulů v seznamu literatury: 45

	0**	1	2	3	4
Výběr tématu					
Závažnost tématu		x			
Oborová přiléhavost tématu		x			
Originalita tématu a jeho zpracování			x		
Formální zpracování					
Jazykové vyjádření (respektování pravopisné normy, stylistické vyjadřování, zvládnutí odborné terminologie)		x			
Práce s odbornou literaturou a prameny (citace, parafráze, odkazy, dodržení norem pro citace, cizojazyčná literatura)		x			
Formální zpracování (jasnost tématu, rozčleněni textu, průvodní aparát, poznámky, přílohy, grafická úprava)			x		
Metody práce					
Vhodnost a úroveň použitých metod		x			
Využití výzkumných empirických metod	x				
Využití praktických zkušeností	x				
Obsahová kritéria a přínos práce					
Přístup autora k řešené problematice (samostatnost, iniciativa, spolupráce s vedoucím práce)	x				
Naplnění cílů práce		x			
Vyváženost teoretické a praktické části v daném tématu	x				
Návaznost kapitol a subkapitol		x			
Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost výsledků v praxi			x		
Vhodnost prezentace závěrů práce (publikace, referáty, apod.)			x		

* nehodící se škrtněte
** 0 – nehodnoceno; 1 – výborně; 2 – velmi dobře; 3 – dobře; 4 – neprospěl/a

Posudek vedoucího/oponenta bakalářské/diplomové práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

1) Vysvětlete rozdíl mezi pudem smrti a existenciálem smrtelnosti.
2) Jak se liší pojetí výkladu snů v daseinsanalýze a psychoanalýze?
3) Uveďte příklady z Bossovy daseinsanalytické a Freudovy psychoanalytické praxe, které potvrdí či vyvrátí závěry Vaší diplomové práce.

Celkové hodnocení práce (klady, nedostatky; v případě doporučení do soutěže o nejlepší DP uveďte nadprůměrné charakteristiky práce v souladu s Vámi výše označeným kritériem formální úrovně, obsahové reprezentativnosti, metodologie a přínosnosti práce pro teorii či praxi):

V diplomové práci si autor klade za cíl komparovat problematiku smrti u psychoterapeutických směrů - psychoanalýzy a daseinsanalýzy. Jedná se o teoretickou práci, autor tématem navazuje na práci bakalářskou. Nejprve se zabývá pojetím smrti v psychoterapii, vychází přitom z výzkumných zjištění, čerpajících data především z praxe existenciálního psychoterapeutického směru - Logoterapie. V dalším kroku předkládá daseinsanalytické porozumění smrtelnosti, vycházející z fenomenologicko-hermeneutické tradice a z existenciální filosofie Martina Heideggera. Zaměřuje se především na pobyt, existenciály smrtelnosti, časovosti, otevřenosti. Uvádí příklady přístupu ke smrti u Binswangera, Bosse, Condraua. Poté nastiňuje psychoanalytickou koncepci smrti u Sigmunda Freuda, důraz klade na pud smrti Thanatos. V dalším kroku se zabývá vůlí ke smrti a vůlí k životu u Ericha Fromma, posléze pak psychopatologií a etiopatogenezí sadistického i nekrofilního charakteru. Na závěr se věnuje analytickému pojetí smrti u C.G. Junga.
V závěrečné kapitole (kritické úvaze) dochází ke zjištění, že oba psychoterapeutické směry mají mnoho společného - terapeuti využívají hermeneutickou výkladovou metodu, opírají se o intuici a selektivní autenticitu, nabízejí nové vztahové zkušenosti. Téma diplomové práce je zajímavé a odpovídá studovanému oboru. Text je psán čtivou kultivovanou formou. Autor čerpal z dostatečného množství zdrojů, předložil relevantní výzkumy, i když pouze z užší oblasti psychoterapeutické praxe. Ke gramatické a obsahové stránce nemám připomínky, kromě z mé strany pouze částečně splněného očekávání důkladněji zpracované kritické úvahy. Drobné připomínky se váží k formální stránce dp - autor chybně očísloval již úvod a v bibliografii mylně uvádí, že text obsahuje 8 stran příloh (dp postrádá přílohy). Oceňuji autorovu snahu přispět daným textem k respektující vztahovosti mezi terapety obou směrů.

Doporučení do soutěže o nejlepší diplomovou práci:	nedoporučuji
Celkově získané body do soutěže:	28,175
Doporučení k obhajobě:	doporučuji
Navrhovaná klasifikace:	výborně - velmi dobře dle výsledku obhajoby
Datum, podpis:	14. 9. 2022 Mgr. Luciíe Vacková, Ph. D.

* nehodící se škrtněte
** 0 – nehodnoceno; 1 – výborně; 2 – velmi dobře; 3 – dobře; 4 – neprospěl/a