

# PRAŽSKÁ VYSOKÁ ŠKOLA PSYCHOSOCIÁLNÍCH STUDIÍ



## DIPLOMOVÁ PRÁCE

2014

Pavel OULOVSKÝ

**PRAŽSKÁ VYSOKÁ ŠKOLA  
PSYCHOSOCIÁLNÍCH STUDIÍ**

**Psychoanalýza a daseinsanalýza – komparativní  
studie vybraných témat**

*Diplomová práce*

**Autor práce: Pavel Oulovský**

**Vedoucí práce: MUDr. et PhDr. Jan Poněšický, Ph. D.**

**Studijní obor: Psychologie**

**Forma studia: prezenční**

**Rok: 2014**

**PRAGUE COLLEGE OF PSYCHOSOCIAL  
STUDIES**

**Psychoanalysis and Daseinsanalysis – the compara-  
tive Study of selected Topics**

*DA Thesis*

**Author: Pavel Oulovský**

**DA Thesis Supervisor: MUDr. et PhDr. Jan Poněšický, Ph. D.**

**Field of study: Psychology**

**Form of study: full-time study**

**Year: 2014**

Čestně prohlašuji, že tuto diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pod odborným dohledem vedoucího práce a s použitím odborných pramenů a literatury uvedených na seznamu, jenž tvoří přílohu této práce.

.....

Pavel Oulovský

Rád bych na tomto místě vyjádřil upřímné poděkování vedoucímu práce MUDr. et PhDr. Janu Poněšickému, Ph. D. za cenné rady a všestrannou podporu. Dále bych chtěl poděkovat doc. PhDr. Oldřichu Čálkovi, CSc. za konzultace z oblasti daseinsanalýzy.

.....

Pavel Oulovský

# OBSAH

ÚVOD .....	6
1 STRUČNÁ CHARAKTERISTIKA PSYCHOANALÝZY A DASEINSANALÝZY .....	8
1.1 Psychoanalýza.....	8
1.1.1 Vývoj psychoanalýzy se zřetelem na její určující teoretické koncepty – stručný přehled .....	11
1.1.2 Společné charakteristiky psychoanalytických směrů.....	17
1.2 Daseinsanalýza .....	19
2 KOMPARACE FUNDAMENTÁLNÍCH TEORETICKÝCH KONCEPCÍ.....	24
2.1 Pojetí člověka.....	24
2.2 Nevědomí.....	31
2.3 Fenomén .....	35
2.4 Psychoanalytická a daseinsanalytická hermeneutika.....	41
2.4.1 Výzkum na principech psychoanalýzy a daseinsanalýzy .....	41
2.4.2 Výklad snů .....	42
2.5 Pojetí psychoterapeutického vztahu .....	45
2.6 Odpor .....	53
2.7 Vývojová teorie .....	58
3 SHRNU TÍ.....	61
ZÁVĚR.....	67
POUŽITÁ LITERATURA .....	68

## ÚVOD

Cílem této práce je popsat hlavní teoretické rozdíly mezi psychoanalýzou a daseinsanalýzou a rozhodnout, zdali je daseinsanalýza jedním ze směrů současné psychoanalýzy, či zda se jedná o svébytný, samostatný směr moderní psychoterapie.

Stojí takové téma vůbec za pozornost? Nestálo by, kdyby v současné době neprobíhaly diskuse ohledně zařazení daseinsanalýzy v rámci taxonomie psychoterapeutických směrů. Není pochyb o tom, že na samotném počátku byla daseinsanalýza rozvíjena jako doplněk či varianta psychoanalýzy (Boss, 1987, s. 14). Další vývoj však vedl ke stále větší nezávislosti daseinsanalýzy na psychoanalýze. Dnes jsme v situaci, kdy můžeme v daseinsanalytickém hnutí vyzorovat dva proudy s odlišným pohledem na tento zásadní problém. Jeden mluví o daseinsanalýze stále jakožto o variantě psychoanalýzy. Asi nejvýraznější představitelkou tohoto pojetí je švýcarská psychoterapeutka Alice Holzhey-Kunz (2008). Druhý směr, reprezentovaný například Oldřichem Čálkem (2004, s. 25) či Valerií Gamperovou (1997), zastává názor, že daseinsanalýza je zcela samostatný směr psychoterapie. Autor si v této práci klade za cíl tento principiální spor vyřešit.

Dosavadní komparativní studie mezi těmito dvěma směry zpravidla neporovnávají daseinsanalýzu se *současným* rozpracováním psychoanalýzy. Některé studie na toto téma zpracoval M. Boss<sup>1</sup>, kterému přirozeně nemohla být současná podoba psychoanalýzy známa<sup>2</sup>. Ovšem i v pozdějších studiích vídáme převážně odkazy na díla S. Freuda<sup>3</sup>, jako by psychoanalýza od smrti svého zakladatele – zemřel roku 1939 (Kratochvíl, 2006, s. 20) – ve svém vývoji ustrnula a několik generací psychoanalytiků nevytvořilo žádnou novou teorii. Skutečnost je ale přesně opačná! Současná psychoanalýza v mnohém přeformulovala – a to i výrazným způsobem – teorie S. Freuda a

---

<sup>1</sup> Příkladem může být kniha *Včera v noci se mi zdálo* (Boss, 2002), kde M. Boss kritizuje psychoanalytický způsob výkladu snů a uvádí nový, daseinsanalytický způsob.

<sup>2</sup> Zemřel roku 1990 ve věku 87 let (Holzhey-Kunz, 2008, s. 191).

<sup>3</sup> Za příklad může posloužit článek V. Gamperové (1997).

dnes je stále moderním psychoterapeutickým směrem. Autor se v této práci také odvolává na některá Freudova díla a jeho koncepce, ale činí tak vždy s přihlédnutím k *aktuálnímu* teoretickému rozpracování jeho idejí.

Tuto komparativní studii autor zakládá na charakteristických rysech psychoanalýzy a hledá jejich teoretické uchopení v *daseinsanalýze*. Bylo by snad možné namítnout, že pro *daseinsanalýzu* by fundamentální charakteristiky mohly být odlišné. Autor toto nepopírá, nicméně je-li cílem jeho práce posoudit, zdali je *daseinsanalýza* jedním ze směrů psychoanalýzy, je zde zvolený postup nezbytný.

V práci jistě nejsou pojednána všechna témata, která by dle názoru jiných mohla stát za pozornost. To je však vždy věcí hlediska – autor této práce zde vybral ta, která jsou dle jeho názoru těmi principiálními. Témata, která dle jeho soudu na zodpovězení výzkumné otázky nemají zásadní vliv, proto nejsou zmíněna. I z tohoto důvodu se práce nazývá „komparace *vybraných* témat“ a nikoli jen „komparativní analýza“.

Psychoanalyticky orientovaný čtenář může namítnout, že řada psychoanalytických koncepcí není dost detailně rozebrána. Bude mít pravdu, nicméně to ani není autorovým cílem. Psychoanalytické koncepce jsou představeny spíše v základních definicích, aby bylo možné vytvořit určitý rámcový přehled. Dle autorova soudu je takový přístup pro komparativní analýzu v tomto konkrétním případě užitečnější.

Autor se v práci nezabývá porovnáním psychoanalýzy a *daseinsanalýzy* z hlediska klinické praxe. Jeho zájem se soustřeďuje výhradně na teoretické zázemí. Klinická praxe je dle autorova názoru polem, které je až příliš ovlivněno individuálním stylem každého terapeuta.

Autor doufá, že práce přispěje k osvětlení problematiky a vyřešení dlouholetého sporu. Tím zároveň pomůže *daseinsanalýze* najít její vlastní sebeurčení, čímž může pomoci jejímu dalšímu rozvoji.



# 1 STRUČNÁ CHARAKTERISTIKA PSYCHOANALÝZY A DASEINSANALÝZY

V této kapitole autor podává stručný přehled o psychoanalýze a daseinsanalýze s popisem jejich základních a určujících charakteristik. Tato kapitola nemá být primárně přehledem o historii obou směrů ve smyslu prezentace jejich význačných představitelů. Je-li ukázán historický vývoj, pak především z hlediska vývoje hlavních teoretických koncepcí. V případě psychoanalýzy se nelze vyhnout také připomenutí základních souvislostí mezi jejím vývojem a celkovým vývojem ve společnosti a filosofii. Autor práce se zde chce zaměřit na základní teoretické rysy obou směrů, které odpovídají současnému stupni jejich rozvoje. Tento popis sám o sobě ještě nedává odpověď na základní otázku této práce (Je daseinsanalýza jedním ze směrů současné psychoanalýzy?), neboť rozdílný přístup k té které konkrétní teoretické otázce ještě nedává na tuto otázku jasnou odpověď. Rozdílnost zde může totiž znamenat také to, že jeden přístup, resp. řešení té které konkrétní teoretické otázky, je podřadný či nadřazený druhému a tvoří tak de facto jednu skupinu. Přesnější komparaci se bude autor věnovat až v následující kapitole.

## 1.1 Psychoanalýza

Co je psychoanalýza? Psychoanalýza je v první řadě psychoterapeutický směr. Běžně bývá řazena mezi tzv. *hlubinné psychoterapeutické směry* (Kratochvíl, 2006, s. 20-32). Toto označení nejspíše pochází již od S. Freuda (1998, s. 182), který psychoanalýzu považoval za hlubinnou psychologii, která poskytne teoretický základ pro budoucí (psáno v druhé polovině dvacátých let 20. stol. – pozn. aut.) vědeckou psychiatrii. Je však otázkou, zdali hlubinná psychologie (která si klade nárok být spíše vědeckou disciplínou)

je totéž, co hlubinná psychoterapie (která je klinickou metodou). Pod označením „hlubinný psychoterapeutický směr“ je obvykle chápáno, že se daný směr v praktické psychoterapii zabývá především nevědomými<sup>4</sup> procesy. To se na první pohled může zdát pro psychoanalýzu jako velice přiléhavé. Proti tomuto pohledu však protestovala už A. Freudová (2006, s. 10-11), když zdůrazňovala, že v centru pozornosti psychoanalýzy je vždy jak nevědomá, tak i vědomá stránka psychiky a analýza nevědomí je cestou, jak se dobrat příčiny některých vědomých jevů v chování a prožívání.

Některé současné psychoanalytické školy bývají zařazeny mezi tzv. *dynamické*<sup>5</sup> směry. Jedná se například o interpersonální školu H. S. Sullivana (Kratochvíl, 2006, s. 40-43). Jak přiznává i S. Kratochvíl (2006, s. 40), *dynamické směry* jsou sice odvozeny od psychoanalýzy, ale v porovnání s klasickou psychoanalýzou kladou menší důraz na biologické pojetí a sexualitu, a naopak zdůrazňují sociální a vztahové faktory. Toto pojetí mnohem více odpovídá i posledním trendům v psychoanalýze. Autor práce však přesto připouští, že především post-freudovská psychoanalýza by měla být zahrnuta do *hlubinných* směrů.

Psychoanalýza – i přes její nesporné zaměření na klinickou praxi – není ale pouze psychoterapeutickým směrem. Je zároveň svébytnou teorií o dynamice a struktuře psychiky a svým přesahem do dalších humanitních oborů je de facto svéráznou „naukou“ o duševní podstatě člověka. Termín „nauka“ – tj. věda – je zde použit v uvozovkách, neboť v tradičním uvažování je věda vždy definovaná předmětem a metodou, kterou ho můžeme zkoumat. Otázka předmětu je však v případě psychoanalýzy sporná, neboť psychika (v psychoanalytickém pojetí) není objektem v pravém slova smyslu, neb není přímo přístupná vědeckému zkoumání a jeho metodologii. Tento argument je však možné použít i na jiné podobory psychologie, které se za vědecké běžně považují.

---

<sup>4</sup> Definice nevědomí bude pojednána v další kapitole.

<sup>5</sup> Z řeckého *dynamis*, což znamená *mohutnost*, či *sílu* (Lepář, 2008, s. 310).

Mezi základní atributy vědy patří také objektivita a replikovatelnost, což obojí je v případě psychoanalýzy problematické. Na druhou stranu např. J. Poněšický (2003, s. 37) mluví o psychoanalýze jakožto o „zvláštní vědě“, protože sice neusiluje o objektivitu, ale snaží se o celkové porozumění člověku, které je adekvátní té které době<sup>6</sup>.

J. Růžička mluví o antropologickém naturelu klinické psychoanalýzy, neboť vykládá člověka v „*psychologických, sociálních, kulturních, tělesných i duchovních kontextech*“ (Růžička, 2010, s. 20). Při výkladu metapsychologických pojmů je preferován pohled biologický, či psychologický (tamtéž, s. 20). Psychoanalýza se tedy neomezuje pouze na psychickou rovinu člověka, ale pracuje i s koncepcemi biologickými.

Psychoanalýza prošla od svého vzniku na přelomu 19. a 20. století bouřlivým rozvojem. Snad v důsledku jejího celosvětového rozšíření a z hlediska psychoterapie relativně dlouhé doby své existence můžeme konstatovat pro účely této studie jednu důležitou věc: psychoanalýza ve své dnešní podobě *není homogenní teorií*. Jedná se spíše o teoretický proud, v rámci kterého se rozvíjejí různé přístupy. Jak moc se ale tyto přístupy od sebe odlišují? Jsou zde nějaké společné jmenovatele?

V současné době je možno dle autorova názoru mezi za stále živé psychoanalytické směry počítat následující:

1. Ego – analýza
2. Postfreudovské přístupy<sup>7</sup>
3. Self – psychologie
4. Teorie objektních vztahů
5. Kleiniánská psychoanalýza
6. Interpersonální (humanistický) přístup
7. Vztahová psychoanalýza<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Poznámka „té které době“ de facto vylučuje v dlouhodobém horizontu možnost replikovatelnosti, neboť společenské podmínky, na které zde autor naráží, se neustále mění.

<sup>7</sup> Ve shodě s Mitchellem a Blackovou (1999, s. 196-232) sem autor práce zařazuje Roye Schafera, Hanse Loewalda a Jacqueuse Lacana.

K zodpovězení hlavního zkoumaného problému je třeba zjistit, zdali všechny zde jmenované psychoanalytické směry vykazují – i přes zjevné rozdíly – nějaké společné charakteristiky.

### **1.1.1 Vývoj psychoanalýzy se zřetelem na její určující teoretické koncepty – stručný přehled**

Cílem této kapitoly není podat přehled o historii psychoanalýzy ve smyslu biografie jejích hlavních představitelů, ale daleko spíše z hlediska jednotlivých teoretických koncepcí. Autor zde jmenuje hlavní charakteristiky psychoanalýzy, postulované S. Freudem a snaží se najít odpověď na otázku, zdali tyto charakteristiky zůstaly v psychoanalýze platné dodnes. Autor se zde nesnaží jmenované teoretické koncepty popsat detailně v celé šíři jejich rozpracování, ale vyřešit otázku jejich výskytu v psychoanalýze ve smyslu vylučovacím (tj. ve smyslu ano/ne). Stejně tak autor uvádí koncepty, které byly v psychoanalýze vytvořeny později (tj. po smrti S. Freuda), ale staly se všeobecně přijímanými. Jinými slovy - autor se zde pokouší nalézat hlavní charakteristiky, které zakládají samu *podstatu* psychoanalýzy. Tyto charakteristiky nejsou na tomto místě definovány, ani rozebrány do podrobností – to je předmětem další kapitoly. Jak bylo řečeno výše, psychoanalýza dnes není homogenní teorií, takže není vždy jednoduché rozhodnout, zdali ten který teoretický koncept je široce přijímán. Autor se pokusí vždy uvést argument, kterým podpoří své rozhodnutí.

S. Freud založil svou koncepci psychoanalýzy v první řadě na jím postulované teorii o *nevědomí*. Ta je spolu se všemi svými důsledky někdy označována za třetí „*kopernikánský obrat*“ (Kocourek, 2006, s. 64). Podle S. Freuda (1997c, s. 243) člověk „*není pánem ani ve svém vlastním domě*“,

---

8 V orig. „Relational psychoanalysis“. Autor v celé práci užívá tohoto v Česku asi nejužívanějšího překladu.

neboť jeho vědomý duševní život není věcí jeho svobodné vůle, ale ve skutečnosti je silně determinován jeho nevědomými pochody. Nevědomí nemůžeme vůlí či rozumem obsáhnout, natož pak ovládat (Kocourek, 2006, s. 64). Hypotéza o existenci nevědomí pak tvoří základ pro teorii o terapeutickém vztahu v psychoanalýze, ve kterém hrají ústřední roli pojmy *přenos* a *odpor*. S. Freud přikládal velký význam *biologické determinaci psychiky člověka*, jak ukazuje jeho chápání významu pudů<sup>9</sup> v lidské psychice (např. Freud, 1996, s. 76). Ty hrály i klíčovou roli v jeho pojetí sexuality (zde však „biologická stránka“ neznamena pouze stránku „reprodukční“, spíše jde o zážitek slasti způsobený stimulací těla [Růžička, 2010, s. 72]). V této oblasti přichází S. Freud s myšlenkou dvou klíčových pudů – *eros* (pud slasti) a *thanatos*<sup>10</sup> (pud destrukce, resp. pud k smrti) (Freud, 1996, s. 76; Rennison, 2001, s. 22, 51). Energie zvaná *libido* (Freudem definována jako „vyjádření síly *Erosu*“ [Freud, 2007, s. 237]) byla považována za základního hybatele všech osobnostních funkcí (Drapela, 2008, s. 20). I Freudova *vývojová teorie*, spojená s tezí o Oidipově a Električtě komplexu, je z velké části založena na chápání dětské sexuality. Na počátku tedy byla psychoanalýza charakterizována následujícími teoretickými koncepty: nevědomí<sup>11</sup>, přenos, odpor, vývojová teorie, sexualita (ve svém specifickém, freudiánském chápání) a pudy (*eros* a *thanatos*<sup>12</sup>).

Čtenáři erudovanému v psychoterapii může na první pohled připadat přinejmenším podezřelé, že autor této práce nejméně v rámci teorie o terapeutickém vztahu v psychoanalýze také pojem *protipřenos*. Autor ho nezařa-

---

<sup>9</sup> „... pudy ... představují tělesné požadavky kladené na duševní život.“ (Freud, 1996, s. 76)

<sup>10</sup> Jak upozorňuje F. Clark-Lowes (cit. dle Timmse, 2013, s. 217), spojení *eros a thanatos* poprvé použil W. Stekel. S. Freud sám mluvil spíše o *erotu a pudu smrti* či *destrukce* (Freud, 1996, s. 76).

<sup>11</sup> Jak strukturální, tak topografický model psychiky autor práce považuje za rozvedení základní myšlenky o nevědomí. Dále se jim bude věnovat ve druhé kapitole.

<sup>12</sup> Ačkoli se o erotu a thanatu běžně mluví jako o pudech, což je možné doložit i citacemi z Freudova díla (např. Freud, 2007, s. 237), je vzhledem k jejich komplexnosti možná vhodnější užití pojmu „proces“, který používá J. Poněšický (2004, s. 62). *Eros* představuje v obecném smyslu výstavbu, syntézu a organizaci, zatímco *thanatos* destrukci a rozpad (tamtéž, s. 62). Autor práce se zde přidržuje tradičního označení „pud“, avšak uvědomuje si, že Poněšického terminologie je patrně přiléhavější.

zuje záměrně. Sám S. Freud se tomuto tématu vyhýbal a nakonec mu věnoval ve svém díle pouze jednu zmínku – v přednášce *Budoucí vyhlídky psychoanalytické terapie* (Freud, 1997b, s. 91-99). Není úplně jasné, proč se S. Freud tímto tématem více nezabýval, neb si byl protipřenosu dobře vědom, jak svědčí jeho níže citovaný dopis C. G. Jungovi z roku 1909 (Freud, cit. dle Mitchella, 2002, s. 26). Částečně to mohlo být z obavy z možné diskreditace psychoanalýzy mezi neodbornou veřejností, částečně proto, že protipřenos byl ve své podstatě potřením Freudova imperativu, aby analytik byl během terapie neprůhledný a byl pro pacienta spíše „zrcadlem“ (Freud, 1997b, s. 319). Protipřenos proto začal být do psychoanalýzy zaváděn až po Freudově smrti.

Ve prospěch prvního argumentu, tj. obavy z diskreditace psychoanalýzy mezi neodbornou veřejností, svědčí Freudův dopis C. G. Jungovi z prosince roku 1909: *Domnívám se, že je velice nutné napsat článek o „protipřenosu“; samozřejmě, že bychom jej nemohli publikovat, ale měli bychom si mezi sebou rozeslat jeho kopie.*“ (Freud, cit. dle Mitchella, 2002, s. 26). V každém případě je však jasné, že S. Freud o existenci protipřenosu dobře věděl.

Ve prospěch druhého argumentu svědčí Freudova slova: *„Lékař má být pro analyzovanou osobu neprůhledný a tak jako zrcadlo nemá ukazovat nic jiného, než co je ukázáno jemu samému.“* (Freud, 1997b, s. 319).

Z dnešního pohledu je nemožné nepracovat s protipřenosem, neboť pokud připustíme – a výzkumy to potvrzují (Lambert a Barley, 2001; Kratochvíl, 2006, s. 326-341) – že jedním z prvků s největší působností na terapeutickou změnu v psychoterapii je vztah mezi klientem a terapeutem, pak není možné tento vztah rozebírat jen z jedné strany, tj. z pozice klienta. I proto se původní Freudův požadavek, aby analytik byl zcela indiferentní vůči pacientovým emocím (Freud, 2002, s. 265-275) a byl spíše jakýmsi zrcadlem (Freud, 1997b, s. 319), postupně měnil ve prospěch více interakčního přístupu. Dnes je možné v této oblasti najít široké spektrum názorů a různé psychoanalytické školy se liší v tom, jak nejen přenos a protipřenos, ale celkovou problematiku interakce pojímají. Avšak základní dva koncepty – přenos a protipřenos – jsou dnes i přes

určité rozdílné nuance v jejich pojetí uznávány napříč psychoanalytickou obcí a jsou jedním určujících znaků psychoanalýzy vůbec. Právě interpersonalita a intersubjektivita v analýze, potažmo s nimi související problematika sebeodhalení, jsou témata, které v současné psychoanalýze procházejí velkým rozvojem<sup>13</sup>.

K psychoterapeutickému vztahu se váže také problematika tzv. *odporu*. Tento koncept v psychoanalýze přetrval a je uznáván všemi směry.

Velkých změn došlo pojetí sexuality a s tím spojená teorie o biologické determinaci člověka. C. G. Jung (1994, s. 230) vzpomíná, že mu Freud při jejich setkání v roce 1910 ve Vídni řekl: „*Můj milý Jungu, slibte mi, že se nikdy nezřeknete sexuální teorie. To je ze všeho nejdůležitější. Podívejte se, musíme z toho udělat dogma, neotřesitelnou baštu.*“. Je namístě poznamenat, že Freudovo biologické pojetí nevycházelo přímo z principu sexuality jakožto reprodukční tendence, ale mnohem spíše bylo spojeno s tělesnými libostmi (Růžička, 2010, s. 147). Dnes ovšem sexualita ve svém původním převážně biologickém výkladu nemá tak významné postavení. Například ve vztahové psychoanalýze se žádné psychické fenomény – ani sexualita a pudová stránka – nevykládají mimo vztahový, intersubjektivní rámec, ve kterém se odehrávají (Bohleber, 2013, s. 803). Psychoanalýza samozřejmě respektuje lidskou sexualitu jako fenomén, který je člověku vlastní a který bude vždy součástí terapie. Autor si však dovoluje vyslovit názor, že v dnešním pojetí již sexualita (ve svém původním, freudovském rozpracování) není pro psychoanalýzu tím fundamentálním.

Postupně se z psychoanalýzy začal vytrácet i pojem *libido* jakožto hlavní hybatel duševních sil. Příkladem může být self-psychologie, kde její zakladatel H. Kohut opouští pojem libida kolem roku 1977 (Clair, 2000, s. 138).

Velký rozvoj zaznamenala psychoanalýza na poli teorií ontogeneze lidské psychiky. Výzkumy lidského vývoje byly jednou z hlavních hybných sil

---

<sup>13</sup> Svědectvím o tom jsou například práce J. Benjaminové (2004), L. Arona (2006), S. A. Mitchella (2002), T. H. Ogdena (2004), aj. Problémem sebeodhalení se zabýval např. W. W. Meissner (2002). Tyto práce jsou dokladem rozvoje této problematiky v psychoanalýze.

vývoje celé psychoanalýzy, především pak výzkumy rané vazby mezi matkou a dítětem (Marlinová, 2003, s. 181). Téměř každá psychoanalytická škola vytvořila vlastní teorii této problematiky. Reformulována byla i problematika Oidipova a Elektrina komplexu, která ale jinak v psychoanalýze také přetrvala. Odvozování duševních patologií v dospělosti od poruch v raném dětském vývoji je i dnes v psychoanalýze standardem. Autor zde nebude do detailu rozvádět celou problematiku vývojových teorií, neboť to není pro výzkumný cíl této práce zásadní (obecné určení je pro komparaci s daseinsanalýzou dostačující)<sup>14</sup>.

Téma *nevědomí* zůstalo pro psychoanalýzu stěžejní. I dnes můžeme najít nové myšlenky, které dále rozpracovávají koncept nevědomí. Příkladem může být práce R. D. Stolorowa a G. E. Atwooda (2004, s. 160-172), kteří uvádějí koncept tří oblastí nevědomí – předreflektivní, dynamické a nepotvrzené. Základní princip ale zůstává stejný – podle psychoanalýzy existují v psychice člověka síly, které nejsou vědomé, resp. uvědomované, ale které zásadním způsobem ovlivňují duševní život individua.

Autor do výběru společných charakteristik naopak nezahrnuje jakékoli ryze biologické faktory. Je nepochybné, že na začátku své práce se S. Freud snažil založit psychoanalýzu na principech přírodní vědy<sup>15</sup> (zřejmě spíše z politických důvodů), nicméně moderní pojetí psychoanalýzy již v tomto není jednotné. Asi nejvíce se to ukazuje u vztahové psychoanalýzy, která se od biologického založení psychoanalýzy výrazně odklání.

Psychoanalýza za dobu své více jak stoleté historie vždy reflektovala aktuální společenské dění, které ale také sama ovlivňovala. Ačkoli se Freud výslovně distancoval od jakékoli filosofie, přesto můžeme v jeho práci identifikovat jisté filosofické zdroje. Během svých gymnaziálních let se mladý Sigmund – kromě jiného – věnoval literatuře a filosofii (Mikota, 2006, s. 12). Dále je známo, že během svého studia na vídeňské univerzitě navštěvo-

---

<sup>14</sup> Podrobný popis vývojových teorií v psychoanalýze podávají P. Fonagy a M. Targetová (2005).

<sup>15</sup> Svědectví lze nalézt např. u M. Bosse (1987, s. 14), který sám psychoanalýzou u S. Freuda prošel nebo u R. E. Fanchera (1973 s. 63-97).



val Brentanovy přednášky (Rapaport, 1973, s. 15-17). Je nemyslitelné, že by tyto podněty zůstaly bez vlivu. Kde ve filosofii můžeme najít myšlenky, které se podobají psychoanalýze? Z určitého hlediska bychom museli zamířit již do antiky k Platónovi – k jeho metafoře duše jakožto vozataje jedoucího na spřežení se dvěma koňmi, kde jeden ji vede k nadsmyslovému poznání a druhý k tělesným požitkům, což je tématem dialogu *Faidros* (Platon, 2000). Podobnost se strukturálním modelem lidské psyché (Id – Ego – Superego) se nabízí. S. Freud byl nepochybně ovlivněn i A. Schopenhauerem, který byl v době vzniku psychoanalýzy ve Vídni velmi populární (Gupta, 1975), ačkoli Freud sám se vůči tomu vymezoval a byť uznával, že jistá podobnost zde je, tak poukazoval především na rozdíly (Freud, 1997a, s. 88)<sup>16</sup>. V neposlední řadě se freudovskému názoru na člověka a jeho psychiku blíží také F. Nietzsche<sup>17</sup> (Grimwade, 2012). Vliv na Freuda měl i Kant (Široký, 2001, s. 76-88). Bez vlivu nezůstaly ani Freudovy rodinné kořeny, tj. židovství a tradiční židovská mystika<sup>18</sup> (Široký, 2001, s. 76-88). Kromě filosofie sehrál svou roli i neurologický výzkum (Rapaport, 1973, s. 15).

Sám S. Freud důsledně filosofii odmítal (Condrau, 1998, s. 11-16). Autor si přesto dovoluje vyslovit názor, že je nemožné, aby S. Freud – chce se říci „nevědomě“ – nebyl filosofií ovlivněn.

V pozdějším vývoji byla psychoanalýza ovlivněna kupříkladu feminismem (Aron, 2006, s. 43-46), postmodernismem, konstruktivismem (tamtéž, s. 47-56). Ve Francii vedla psychoanalýza diskusi s francouzskými fenomenology, s J. Lacanem na straně jedné a s M. Merleau-Pontym na straně druhé (Fulka, 2008, s. 170-189).

Na druhou stranu to byla psychoanalýza, která poskytla inspiraci surrealismu (Höschl, 2006, s. 20). Do diskuse s psychoanalýzou vstupovali napří-

---

<sup>16</sup> Citovaný příklad se konkrétně týká pudu smrti. Paralel bychom mohli ale najít celou řadu. Autorovým cílem v této práci však není tato problematika. Téma zpracovává např. R. K. Gupta (1975).

<sup>17</sup> Sám S. Freud (1997a, s. 61) připouští jisté podobnosti s myšlenkami F. Nietzscheho v psychoanalytické teorii *Id*.

<sup>18</sup> Podrobnější studie viz D. Meghnagi (1993, s. 57-70).

klad L. Wittgenstein<sup>19</sup> či J. Derrida<sup>20</sup>. Tento výčet jistě není úplný – to ani není autorovou ambicí – pouze chce ukázat, jak hluboce psychoanalýza zakořenil v euro-atlantické kultuře. Co je pro výzkumnou otázku této práce důležité, psychoanalýza *není homogenní* z hlediska svého filosofického založení.

### 1.1.2 Společné charakteristiky psychoanalytických směrů

Budeme-li na základě výše uvedeného výkladu hledat koncepty, které jsou společné všem výše zmiňovaným psychoanalytickým směrům, dojdeme k následujícímu výčtu<sup>21</sup>:

1. Nevědomí
2. Teorie psychoterapeutického vztahu ve smyslu konceptu přenos – protipřenos
3. Odpor
4. Vývojová teorie

V této souvislosti se nabízí otázka, zdali také Jungova analytická psychologie není jedním z psychoanalytických směrů? Všechny čtyři faktory, které dle autora charakterizují psychoanalýzu, Jungova psychologie splňuje. Autor práce ji však přesto do psychoanalýzy nezařazuje. Činí tak jednak z důvodu historického vývoje, kdy se ve druhé dekádě dvacátého století Carl G. Jung odštěpil od psychoanalýzy a především se osobně rozešel se S. Freu-

---

<sup>19</sup> Viz studie J. H. Heatona (2003).

<sup>20</sup> Touto problematikou se ve své studii *Psychoanalýza a francouzské myšlení* zabývá J. Fulka (2008, s. 223-242).

<sup>21</sup> Ke stejnému závěru došel i R. A. Cohen (2010, s. 211), když charakterizoval práci F. Fromm-Reichmannové – ta se podle něj považovala za psychoanalytičku právě proto, že ve své práci respektovala právě tyto čtyři zmíněné teoretické koncepty. Autor této práce došel ke stejnému závěru nezávisle na práci R. A. Cohena.

dem<sup>22</sup>, aby pak rozvíjel svůj vlastní přístup k psychologii, ale také z důvodu některých rozdílností v teorii (kolektivní nevědomí apod.).

Stejně tak autor nezařazuje do psychoanalýzy ani druhého heretika – A. Adlera. Stejně jako C. G. Jung patřil původně do okruhu Freudových následovníků, aby se z něho později odštěpil. Sám S. Freud označil Adlerovy přívržence za „naše nepřítelé“ (Freud, 2007, s. 229).

Vzhledem k tomu, že cílem práce je porovnat psychoanalýzu s *daseinsanalýzou*, je nutné k výše jmenovaným charakteristikám připojit ještě dvě zásadní – spíše filosofické, a proto na první pohled ne patrné – koncepce. Tou první je *chápání člověka*, který je v psychoanalýze chápán v *descartovském* pojetí, tj. jakožto subjekt. Autor ho zde připojuje až nakonec, neboť toto pojetí člověka je v naší kultuře natolik hluboce zakořeněno, že mu zpravidla nevěnujeme pozornost a považujeme ho za samozřejmost.

Druhým konceptem je pojetí psychologického *fenoménu*, resp. fenoménu obecně. Tento pojem původně v řecké filosofii znamenal „*samo-o-sobě-se-ukazující*“ [překlad autora této práce] (Heidegger, 2006a, s. 28). Od dob Platóna (Michálek, 2010) je ale pojem *fenomén* chápán nikoli ve svém původním významu, ale je rozdělen na jev a podstatu. Opět se zde jedná o něco, co je pro naši kulturu natolik samozřejmé, že od tohoto faktu ztrácíme odstup a považujeme ho za naprostou samozřejmost. O žádnou samozřejmost se ale nejedná, jak ukazuje fenomenologie (a potažmo i *daseinsanalýza*).

---

<sup>22</sup> Podrobné informace o jejich konfliktu a následném rozkolu podává J. Schwartz (2003, s. 110-132).

## 1.2 Daseinsanalýza

Daseinsanalýza jakožto psychoterapeutický směr<sup>23</sup> vznikla na přelomu padesátých a šedesátých let 20. století díky spolupráci švýcarského lékaře Medarda Bosse a slavného německého filosofa Martina Heideggera. Autentické zachycení jejich spolupráce můžeme najít v knize *Zollikoner Seminare* (Heidegger, 2006b), která dodnes zůstává jedním z hlavních pramenů daseinsanalýzy. Původním záměrem jejích tvůrců bylo vytvořit doplněk k psychoanalýze, který by doplnil její – v té době<sup>24</sup> – poměrně mechanický ráz. V pozdějších dekádách však pod vlivem dalšího rozvoje daseinsanalýzy začalo být sporné, zdali se daseinsanalýza neetablovala jako samostatný směr.

Daseinsanalýza je založena na Heideggerově ontologii, především pak na jeho analýzách člověka. Ty se poprvé objevují v jeho fundamentálním díle *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006a) a prostupují celým jeho dílem. Ačkoli Heideggerovým filosofickým záměrem nebyla analýza člověka, nýbrž bytí, přesto zanechal řadu myšlenek, které s jeho osobní pomocí švýcarští psychoterapeuti pod vedením M. Bosse převedli do praxe a vystavěli na nich funkční psychoterapeutickou školu.

Na rozdíl od psychoanalýzy – zde už vlastně autor provádí první malé srovnání – daseinsanalýza neopouští své původní filosofické zakotvení a neintegruje do sebe jiné (v té které době aktuální) filosoficko – společenské systémy. V tomto smyslu si ponechává stále svůj jedinečný filosofický ráz. Je otázkou, zdali tato uzavřenost jiným systémům je výhodou či nevýhodou. Z jedné strany se to může jevit tak, že daseinsanalytický přístup ustál zkoušku časem a je koncepcí, která má své hluboké opodstatnění v každé době. Z druhé strany se však tento postoj může jevit jako určitá strnulost či nepružnost a může vytvářet dojem, že daseinsanalýza nereflexuje požadav-

---

<sup>23</sup> Je důležité rozlišení chápání daseinsanalýzy jakožto psychoterapie a práce L. Binswagera, který tento pojem užíval pro svou výzkumnou metodu založenou na fenomenologickém základě (Holzhey-Kunz, 2008, s. 190)

<sup>24</sup> Tím je míněn konec 50. let a léta 60.

ky konkrétní doby. Je však třeba podotknout, že v psychoanalýze zpravidla vedl silný filosoficko – společenský směr k odštěpení skupiny psychoanalytiků, kteří pak vytvořili vlastní psychoanalytický směr. Je zde tedy oprávněná otázka, zdali i daseinsanalýza není jedním z těchto „odštěpených“ směrů, což ještě více přidává tématu této práce na důležitosti.

Podíváme-li se do učebnic psychoterapie, zjistíme, že daseinsanalýza (a její hlavní představitelé) bývá často zařazena pod tzv. existenciální směry psychoterapie (Kratochvíl, 2006, s. 86; Prochaska a Norcross, 1999, s. 93-95; Yalom, 2006, s. 25<sup>25</sup>). Jedná se však o hluboké nedorozumění! Jeho příčina leží v odlišném chápání pojmu „existence“.

Existenciální, či existencialistická psychoterapie se zpravidla odvolává na filozofy, jako byli například S. Kierkegaard, J.-P. Sartre aj.<sup>26</sup>. Jsou to autoři, které můžeme z hlediska dějin filosofie zařadit do tzv. tradiční metafyziky<sup>27</sup>. Co znamená pojem existence v myšlení těchto autorů?

V tradiční metafyzice nacházíme pojmy esence a existence<sup>28</sup>. Esence vyjadřuje, *co* toto jsoucno, které zkoumáme, je. Někdy se též do češtiny překládá jako *cost* (Blecha, 2004, s. 54). Existence<sup>29</sup> pak vyjadřuje, *že* toto jsoucno je. Jinými slovy můžeme říci, že v tradičním filosofickém myšlení je *existence* chápána jakožto *výskyt*. (Heidegger, 2002, s. 60). Toto pojetí je však zcela odlišné od chápání tohoto termínu v myšlení M. Heideggera, které přešlo i do daseinsanalýzy. Pro vysvětlení Heideggerova chápání

---

<sup>25</sup> Prochaska a Norcross (1999, s. 93-95), stejně jako I. D. Yalom (2006, s. 25) ve své práci nejméně výslovně daseinsanalýzu, ale uvádí jako příklad existencialistů L. Binswanger a M. Bosse.

<sup>26</sup> Svědectví o tom můžeme najít například v dílech Prochasky a Norcross (1999, s.), I. Yaloma (2006, s. 29), V. E. Frankla (2006a, s. 55) aj.

<sup>27</sup> Autor zde pojmu *tradiční metafyzika* užívá pro filosofii západní civilizace v období mezi Platónem a Nietzsche. Charakteristickým rysem je pro ni – řečeno spolu s M. Heideggerem (2002, s. 17) – že zde byla ztracena ze zřetele otázka po bytí a po jeho smyslu. Metafyzika se tak stává *de facto* naukou o jsoucnu – „*Metafyzika myslí jsoucí jakožto jsoucí*.“ (Heidegger, 2006d, s. 7).

<sup>28</sup> Do metafyziky je zavedl Tomáš Akvinský (Blecha, 2004, s. 52-54).

<sup>29</sup> Z latinského *ex-sistere*, což je možno přeložit jako vyvstávat či vyčnívat (Kolektiv autorů, 1998, s.116).

pojmu *existence* je nutné nejdříve stručně vysvětlit tzv. ontologickou diferenci<sup>30</sup>.

Ontologická diference označuje rozdíl (diferenci) mezi bytím a jsoucnem. Přídavné jméno *ontický* je odvozeno od řeckého *on* (jsoucno) a označuje vše, co náleží jsoucnu. *Ontologie* je nauka o bytí. Přídavné jméno *ontologický* pak označuje vše, co náleží k bytí.

Vraťme se nyní zpět k pojmům esence a existence. Existence pro Heideggera znamená takový způsob bytí, kdy jsoucno, které existuje, se ve svém bytí ke svému vlastnímu bytí vztahuje. Existence označuje vztah k bytí (Heidegger, 2006a; Hlavinka, 2008, s. 22). Není již pouhým výskytem. To, co se „jen“ vyskytuje, nemá vztah v bytí (Heidegger, 2006a). V porovnání s ostatními tzv. existenciálními směry v psychoterapii je tedy pojem „existence“ v *daseinsanalýze* chápán principiálně odlišně.

Z hlediska výše řečeného by proto *daseinsanalýza* neměla patřit v taxonomii psychoterapeutických směrů do existenciálních proudů. Kam bychom ji tedy měli zařadit? Autor soudí, že z hlediska svojí specifičnosti tvoří *daseinsanalýza* kategorii sama o sobě. Mohli bychom ji nazvat „*fenomenologické směry psychoterapie*“.

Nepatřilo by však do této kategorie více směrů? Je možné ji vyhradit celou pouze pro *daseinsanalýzu*? Je nevyvratitelné, že řada psychoterapeutických směrů se odvolává na fenomenologii a tvrdí, že jejich přístup je buď fenomenologií inspirován, nebo je přímo na fenomenologii založen. Namátkou možno uvést např. logoterapii V. E. Frankla (2006b, s. 19) či gestalt psychoterapii (Mackewn, 2004, s. 9; Brownell, 2011, s. 188)<sup>31</sup>. Realita je však taková, že žádný z těchto (ale i dalších) psychoterapeutických směrů není ve skutečnosti ryze fenomenologický! Všichni jmenovaní autoři pře-

---

<sup>30</sup> Někdy se též užívá pojmu ontologicko-ontická diference, nebo onticko-ontologická diference.

<sup>31</sup> Autor práce zde vždy uvádí příklad jednoho díla spolu s odkazem na konkrétní stránku. Je to však jen pro ilustraci, neb možných odkazů by mohlo být mnohem více. Ty už zde autor neuvádí, neboť nepovažuje za svůj úkol podat rozsáhlou rešerši literatury ostatních psychoterapeutických směrů, ale pouze na pramenech doložit vlastní argumentaci.

vzali pouze Husserlovu fenomenologickou redukci, kterou navíc ještě interpretují po svém, tj. ne vždy přísně podle Husserla. Fenomenologickou redukcí ovšem fenomenologie nekončí, ale začíná!

Druhou věcí je výslovný ontologický přístup. Heidegger (2006, s. 35) píše, že „*ontologie je možná pouze jako fenomenologie*“ [překlad autora této práce]. Jedná se už o jeho originální příspěvek fenomenologické škole, toto ještě u Husserla nenacházíme. Přestože v principu každá filosofie v sobě nese určitou ontologii a tudíž i každý psychotherapeutický směr se pohybuje v určitém ontologickém rozvrhu, je *daseinsanalýza* jediná, která výslovné tázání po bytí povýšila na základní princip terapie.

*Daseinsanalýzu* můžeme tedy definovat jako ontologickou psychoterapii založenou na fenomenologicko-hermeneutické metodě. Může být i za této situace patřit do široké skupiny psychoanalytických směrů? Tato otázka bude rozhodnuta na konci této studie.

V předchozí části této kapitoly bylo řečeno, že psychoanalýza je nejen psychotherapeutickou školou, ale také samostatnou naukou, jakkoli bylo toto slovo užitou s výhradami a dovětky. Jak je tomu v případě *daseinsanalýzy*? Můžeme i jí prohlásit za zvláštní typ „vědy“?

Věda je vždy definovaná předmětem a metodou. Můžeme také říci, že zatímco předmět je jakýmsi obsahem vědy, je metoda její formou, kterou se dobíráme k poznání. Pro psychoanalýzu může být jako její předmět určena psychika člověka<sup>32</sup>. Jak je tomu v případě *daseinsanalýzy*?

Vzhledem k tomu, že pojímat člověka, jeho psychiku nebo celek jeho *Dasein* jakožto *předmět* je zcela proti duchu filosofického systému, ze kterého se *daseinsanalýza* etablovala, chybí zde hlavní obsahová stránka vědy, totiž její předmět. Nelze si myslet, že zde jednoduše stačí *Dasein* prohlásit za předmět a podle toho s ním také nakládat. Předmět, který je objektivizován na principu *clare et distincte*, je vždy určitou redukcí jsoouca, které je takto objektivizováno.

---

<sup>32</sup> S určitými výhradami, viz kapitolu 1.1.

Pro založení *daseinsanalýzy* jakožto vědy tedy postrádáme předmět. Tím pádem se stává i zbytečnou otázka po hypotetické „*daseinsanalytické* metodě“, neboť metoda se vždy volí tak, aby byla přiléhavá zkoumanému předmětu.

Je možné namítnout, že v kvalitativních výzkumech se běžně používá tzv. fenomenologická interpretace (Hendl, 2008, s. 268-270). Jak však už bylo v předchozím textu naznačeno, fakt, že něco vychází z fenomenologie, ještě nutně neznamena, že je to možno zahrnout i do *daseinsanalýzy*. Fenomenologie v Husserlově tradici ještě neopustila subjekto-objektové rozdělení, takže není proti jejímu duchu použít její myšlenky ke konstrukci interpretační metody vhodné pro výzkum<sup>33</sup>. V tomto případě se totiž automaticky předpokládá, že máme předmět, který chceme analyzovat. To vše je ale pro *daseinsanalýzu* nepřijatelné<sup>34</sup>. *Daseinsanalýza není v žádném případě vědou.*

---

<sup>33</sup> Zde míněn výzkum v běžném slova smyslu, tj. na principu přírodních věd.

<sup>34</sup> Fenomenologicko-hermeneutická metoda, o které se zmiňuje O. Čálek (2004, s. 25-301) nemá charakter metody v pravém slova smyslu, jak připouští i sám autor (Čálek, 2004, s. 25-32). Navíc se jeho podání nezaměřuje na výzkum, ale na klinickou praxi.



## 2 KOMPARACE FUNDAMENTÁLNÍCH TEORETICKÝCH KONCEPCÍ

V této kapitole autor propracovává jednotlivé teoretické koncepce charakterizující psychoanalýzu, přičemž vždy podává i rozbor daného problému z hlediska daseinsanalýzy. Na závěr každé podkapitoly pak provádí krátké porovnání obou přístupů k dané problematice.

### 2.1 Pojetí člověka

Ve filosofii můžeme najít řadu odpovědí na kardinální otázku „Kdo je člověk?“. V současné psychologii (stejně jako v celé vědě), je obvyklým pojetím descartovské chápání člověka jakožto *subjektu*. Co se tímto termínem míní?

V první polovině 17. století přichází René Descartes s tázáním po založení nepochybného, pevného základu vědění. Skrze tzv. metodickou skepsi (Descartes, 2003; Descartes, 1992) přichází k poznání, že jediným nepochybnitelným faktem je, že myslí. Přichází tím *de facto* s objevem na vnějším světě nezávislého *vědomí*; s objevem vlastního, osobního *Já*. Slavná věta „*cogito, ergo sum*“ mimo jiné vyjadřuje, že bytí člověka je něčím jiným, než bytí ostatních jsoucen. Člověk si – na rozdíl od ostatních věcí – sám sebe uvědomuje a dovede o sobě přemýšlet. Jak poznamenává J. Michálek (1995, s. 63), toto „jiné bytí“ však Descartes opět proměňuje ve věc, v *res cogitans*<sup>35</sup>, čímž se opět vrací k tradičnímu metafyzickému filosofování o člověku ve třetí osobě; o filosofování o člověku jakožto o odosobněné věci. Ačkoli tedy nebyl objev personálního já ve filosofii plně využit, přesto

---

<sup>35</sup> Zpravidla překládáno jako „věc myslící“, přičemž však *myšlení* je zde chápáno v širším významu než dnešní běžné pojetí definující myšlení jako jednu z kognitivních funkcí (Benyovszky a kol., 2007, s. 333).

právě díky němu se začala rozvíjet psychologie nejen jako věda o chování, ale také o individuálním prožívání.

Toto Já, lat. ego<sup>36</sup>, které se manifestuje jako *res cogitans* (věc myslící) je *subjektem*. Tento termín pochází z latinského *subiectum* (od slovesa *subicio*, což znamená „*podhazovat, podkládat, podstavovat či podstrkovat*“ [Pražák, Novotný a Sedláček, 1955, s. 502]). Subjekt je základem, na kterém je vystavěno poznání všech ostatních věcí; věcí, které stavíme, resp. metáme, před sebe, abychom je mohli zkoumat. Toto „metání před sebe“ známe pod pojmem *objektivizování* a věci, které objektivizujeme, nazýváme *objekty* (předměty).

S tezí o subjektu jakožto *res cogitans*, pro kterou je jediným základem poznání vlastní myšlení, Descartes de facto opouští pozici empirickou, když tvrdí, že údaje získané ze smyslových orgánů nemohou být zdrojem jistoty v poznání.

Jak poznamenává J. Michálek (1995, s. 64), v dalším vývoji filosofie začalo být se subjektem manipulováno jako s objektem. Subjektivní poznání začalo být chápáno jako něco ryze individuálního, co je třeba v zájmu vědeckosti vyloučit a omezit se pouze na to, co je *clare et distincte*, tj. jasné a rozlišené. I tento terminus technicus pochází od Descarta (2003).

Michálekův postřeh (1995, s. 64) vysvětluje de facto i současnou podobu psychologie a psychoterapie. Zatímco výše autor poznamenává, že s objevem individuálního vědomí přichází i pole pro rozvoj pozdější psychologie, tak poznatek o objektivizování subjektu zakládá povahu dnešní podoby psychologie. Ze subjektivní reality se pomocí konstruktů snažíme dostávat k objektivní realitě. Nejinak tomu bylo a je i v psychoanalýze, kde se samostatné, myslící *Já*<sup>37</sup> stává předmětem zkoumání a intervencí.

---

<sup>36</sup> Descartovské ego ale vyjadřuje něco zcela jiného než *ego* ve Freudově strukturálním modelu psychiky.

<sup>37</sup> Zde nesmí být zaměněno s *Já* ve smyslu *ego* ve Freudově strukturálním modelu psychiky.

Proti tvrzení, že descartovské určení člověka jakožto subjektu je právě tím pojetím člověka, které je vlastní psychoanalýze, se nabízejí dvě otázky:

1. Neodpovídá původní Freudovo pojetí člověka – s jeho důrazem na biologickou stránku osobnosti – spíše staršímu, antickému chápání člověka jakožto *animal rationale*?
2. Není ryze psychoanalytickou teorií člověka Freudův strukturální model psychiky Id – Ego – Superego<sup>38</sup>?

Ad 1.: Latinský termín *animal rationale* je překladem původního řeckého chápání člověka jakožto ζωον λογον εχον<sup>39</sup>. Do češtiny bychom ho mohli přeložit jako „rozumem obdařená bytost“ (Michálek, 1995, s. 61).

Podstatou tohoto výkladu člověka je, že člověk je zde chápán jako jedna věc mezi mnoha dalšími věcmi, přičemž jejím specifikem je rozum. Proto se tato filosofie někdy označuje jako filosofie třetí osoby. Odpadá zde totiž pro člověka specifické *Já*. (Michálek, 1995, s. 61).

S. Freud ovšem s vlastním sebeuvědomováním člověka – s jeho individuálním *Já* – přímo pracoval. Z tohoto důvodu je možné říci, že ani u S. Freuda, ani kdykoli v pozdějším vývoji psychoanalýzy se chápání člověka ve svých intencích nerovnálo a nerovná antickému pojetí *animal rationale*. Naopak je možné říci, že jedno z velmi významných témat pro současnou psychoanalýzu – otázka *intersubjektivit*<sup>40</sup> – je další dokladem podporující autorovo tvrzení, že člověk je v psychoanalýze chápán jako subjekt. Pro *animal rationale* není třeba otázku intersubjektivit řešit.

Ad 2.: Strukturálním modelem psychiky se S. Freud nesnažil zodpovědět otázku „Kdo je člověk?“, nýbrž jeho cílem bylo vytvořit koncepci, která modelovala vnitřní dynamiku a konstrukci osobnosti a s jehož pomocí bylo

---

<sup>38</sup> Vývoj a celkovou koncepci Freudova strukturálního modelu psychiky popisuje např. Fancher (1973, s. 201-210).

<sup>39</sup> Pojem λόγος má celou řadu překladů. Stejně tak je možné mít výhrady proti latinskému překladu *animal rationale*. Autor si však v této práci klade jiné cíle, než podrobnou studii na téma antické filosofie, a proto ponechává tuto problematiku stranou.

<sup>40</sup> Tomuto tématu bude věnován prostor v kapitole 2.4.

možné nejen popisovat, ale také vysvětlovat a predikovat chování a prožívání. Jeho cílem bylo vytvořit *teorii osobnosti*. Jinými slovy poté, co víme, kdo je člověk, můžeme jeho psychiku vysvětlovat použitím strukturálního modelu<sup>41</sup>.

Z hlediska vývojové psychologie je otázkou, jak se v člověku utváří vědomí vlastní subjektivity. Dítě přece o sobě zprvu mluví ve třetí osobě – tedy jako o objektu! Teprve postupně se učí vnímat své vlastní Já. Autor práce se zde ale zabývá problematikou obecné definice člověka z filosofického úhlu pohledu. Západní filosofie – jakkoli se to může zdát zvláštní – ve svých analýzách člověka počítá vždy s *dospělým* člověkem. Problematika dětství se objevuje jen výjimečně. Proto i autor práce ponechává otázku uvědomění si vlastního Já – které je spíše otázkou vývojové psychologie – v této studii stranou.

Daseinsanalýza odpovídá na otázku „Kdo je člověk?“ člověka zcela odlišně. Vychází, či lépe řečeno přebírá myšlenky Martina Heideggera a jeho chápání člověka. Heideggerův termín „das Dasein“ – pobyt<sup>42</sup> – se snaží vyložit podstatu, či lépe řečeno bytnost<sup>43</sup> člověka z bytí samotného.

Je namístě poznamenat, že záměrem Heideggerova filosofování nikdy nebylo vytvořit novou antropologickou teorii. Ta je spíše jeho „vedlejším produktem“. Cílem Heideggerova celoživotního filosofování bylo zkoumání bytí. Právě člověk se však jako jediný ze všech jsoucen vyznačuje specifickým vztahem k bytí, a proto můžeme u Heideggera najít velice originální antropologické myšlenky.

---

<sup>41</sup> Autor se zde nevěnuje Freudovu topografickému modelu (Freud, 2005) neboť je z hlediska vývoje Freudovi psychoanalýzy starší a byl revidován a nahrazen strukturálním modelem samotným S. Freudem.

<sup>42</sup> V německo-českém slovníku tento překlad nenalezneme. V odborném filosofickém jazyce se však v češtině vžil tento překlad Jana Patočky. Autor práce používá v dalším textu původní, originální znění, tj. Dasein.

<sup>43</sup> Z něm. das Wesen. Tento termín se v tradiční metafyzice zpravidla překládá do češtiny jako „podstata“, nicméně v Heideggerově pojetí dochází k významovému posunu. Slovo „das Wesen“ je etymologicky odvozeno od slovesa „sein“ – být (Kluge, 1989, s. 788). U Heideggera je proto významově vykládáno přímo z bytí. Do češtiny ho pak překládáme jako „bytnost“

Heideggerovo myšlení se zpravidla rozděluje do dvou období. Jako tzv. „fundamentální ontologie“<sup>44</sup> (Benyovszky a kol., 2007, s. 102) se označuje etapa Heideggerova myšlení mezi lety 1927 (kdy vychází *Sein und Zeit*, což je vlastně první významné dílo Heideggerovi originální filosofie) až do poloviny třicátých let 20. stol.<sup>45</sup>. V tomto období M. Heidegger znovu otevírá dávno odloženou otázku po bytí, které však stále chápe v duchu tradiční metafyzické tradice jako „jsoucnost“ (Heidegger, 2006a; Benyovszky a kol., 2007, s. 53).

Do roku 1936 se datuje vznik druhého Heideggerova zásadního díla *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. (Heidegger, 1989). V tomto díle dochází v Heideggerově myšlení k tzv. obratu (die Kehre)<sup>46</sup>. Tímto obratem je míněn odklon v jeho dosavadním chápání bytí, které bylo ještě pojímáno v duchu tradiční metafysiky jako jsoucnost jsoucího. Proto i Heideggerovy analýzy bytí v období fundamentální ontologie byly založeny na analýze jsoucna<sup>47</sup>. V novém chápání bytí se Heidegger snaží vykládat bytí z něj samého (Benyovszky a kol. 2007, s. 102). K analýze bytí se už nedostává skrze analýzu jsoucna (člověka), ale snaží se ji uchopit z dějin bytí<sup>48</sup>.

Co přesně vyjadřuje termín Dasein<sup>49</sup>? V *Sein und Zeit* je Dasein pro Heideggera (2006a, s. 42) jsoucnem, které se ve svém bytí ke svému vlastnímu

---

<sup>44</sup> Tento pojem se objevuje přímo u M. Heideggera (2006a, s. 13). Později se začal užívat jako označení pro celé první období Heideggerova samostatného myšlení (Benyovszky a kol., 2007, s. 102).

<sup>45</sup> Nelze si ovšem představovat, že se jednalo o nějaký náhlý skok. Jak upozorňuje G. Figal (2007, s. 94), počátky obratu v Heideggerově myšlení je možné najít už na počátku 30. let v přednáškách *Vom Wesen der Wahrheit* (Heidegger, 1976a) a *Platons Lehre von der Wahrheit* (Heidegger, 1976b). R. Pucal (1999, s. 71-77) umísťuje Obrat už do roku 1930, kdy se Heidegger vzdává fenomenologické metody a celkově se proměňuje celkové ladění jeho filosofie.

<sup>46</sup> Sám Heidegger (2009, s. 89) uvádí, že počátek Obratu je možno nalézt už v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* (Heidegger, 1976a).

<sup>47</sup> Jsoucna, které ve svém bytí svému vlastnímu bytí rozumí, tj. člověka. Blíže bude rozebráno v dalším textu.

<sup>48</sup> Autor práce si uvědomuje, že tato problematika by si zaslouhovala delší pojednání, nicméně hlavním tematickým těžištěm této kapitoly je především Heideggerovo chápání člověka. Autor zde proto upouští od hlubšího popisu pozdního Heideggerova myšlení.

<sup>49</sup> Ve shodě s Heideggerem zde autor užívá termínu Dasein pro předobratové chápání člověka. Po obratu je člověk fixován termínem Da-sein, případně Da-seyn.

bytí vztahuje, a které ve svém bytí už nějak – předfilosoficky – svému bytí rozumí (Heidegger, 2006a, s. 14-15). Stává se tak pro něj exemplárním jsoucnem, na kterém chce bytí zkoumat a hledat odpovědi na otázku po bytí.

Zde je nutné udělat malou terminologickou vsuvku, která je nezbytná pro další výklad. Heidegger pojmově fixuje Dasein jakožto jsoucno, které má ve svém bytí ke svému bytí vztah a nějak mu rozumí. Pro způsob bytí tohoto jsoucna volí Heidegger termín *existence*. Jsoucno, které ke svému bytí vztah nemá, nazývá *výskytový jsouc-nem* a jeho způsob bytí nazývá *výskytem* (Heidegger, 2002)<sup>50</sup>.

V dalším textu knihy (Heidegger, 2006a) jsou pak rozebírány jednotlivé ontologické fenomény charakteristické pro Dasein. Klíčovým pojmem této analýzy je termín *existenciál* – bytostný rys existence<sup>51</sup> (Heidegger, 2006a, s. 44). Heidegger nahlíží existenciály skrze svou ontologickou analýzu Dasein a tím de facto vytváří antropologii sui generis, která se stala základem pro *daseinsanalýzu*. V rozsáhlém Heideggerově díle můžeme najít několik desítek existenciálů<sup>52</sup>, přičemž pro *daseinsanalýzu* jsou klíčové následující: otevřenost, svoboda, prostorovost, časovost, tělesnost, spolubytí, naladěnost, příběhovost a smrtelnost (Boss, 1975)<sup>53</sup>. O. Čálek (2004, s. 40) tento výčet ještě doplňuje o vrženost, starost, provinilost, řeč, porozumění a svévlastněnost.

V souvislosti s obratem v Heideggerově myšlení dochází i k proměně chápání Dasein. Zatímco v době fundamentální ontologie je Dasein pro Heideggera jsoucnem, skrze které se chce dostat k bytí a dále ho analyzovat, po Obratu dochází k radikální změně v této pozici. Protože bytí již není chápáno jako jsoucnost jsoucího, ale je pojímáno z dějin samotného bytí, pak člověk – jakožto Dasein – ztrácí v Heideggerových analýzách onu výlučnou pozici jsoucna, na kterém lze bytí analyzovat a bez kterého takové analýza de facto není možná. Člověk – nově terminologicky fixovaný jako

---

<sup>50</sup> Autor práce se zde ztotožňuje s českým překladem *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006).

<sup>51</sup> Pro charakteristiku bytí výskytového jsoucna volí Heidegger termín *kategorie* (Heidegger, 2006, s. 44). Významový rozdíl je v tom, že existenciály se týkají ontologických fenoménů, zatímco kategorie ontických.

<sup>52</sup> Heidegger je nikde nevyjmenoval systematicky všechny na jednom místě. Většinou se však mluví o počtu asi třiceti.

<sup>53</sup> Autor se v tomto případě ztotožňuje s překladem O. Čálka (2004, s. 40).

Da-sein, někdy též Daseyn – se stává tím, v němž se bytí děje, tj. místem bytí (Michálek, 2011, s. 858). J. Michálek shrnuje Heideggerovy analýzy následujícím způsobem: „*Pobyt jako místo bytí*<sup>54</sup> *nerovná se člověk, nýbrž znamená význačnou možnost toho, jak člověk být může.*“ (Michálek, 2011, s. 857).

Jak je tomu ale v *daseinsanalýze*? Které ze dvou výše uvedených pojetí člověka jakožto Dasein přešlo do její teorie? V *Zollikonských seminářích* (Heidegger, 2006b) najdeme řadu odkazů na myšlenky ze *Sein und Zeit*, stejně jako na myšlenky z Heideggerova poobratového myšlení. Heidegger zde tedy dospívá k jakési syntéze, když sice připouští, že chápe Dasein už ve smyslu Da-sein<sup>55</sup>, nicméně odkazuje se i na analýzy ze *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006a). Je tedy na místě doplnit, že proměnou, resp. postupným vývojem ve svém myšlení Heidegger zcela nezavrhuje své předchozí filosofování.

Zbývá ještě zodpovědět otázku, zdali jedno z výše uvedených určení člověka nemůže být podřadné tomu druhému? Nemůže být subjekt jen zvláštním typem Dasein, či naopak?

Zatímco o Descarta je subjekt čímsi zásadním, centrálním pro veškeré poznání, Heideggerův Dasein tuto výsadní pozici nemá. J. Michálek (2011, s. 853) k tomu poznamenává: „*Rozdíl oproti tradici spočívá především v excentricitě bytí člověka (není tedy subjektem), to znamená: to, jak je mu předáno.*“. U Heideggera a Descarta je tedy chápání člověka principiálně odlišné.

Z výše uvedeného je tedy zřejmé, že pojetí člověka v psychoanalýze je zcela odlišné od způsobu, kterým člověka chápe *daseinsanalýza*.

---

<sup>54</sup> Překlad Heideggerova termínu *das Da-sein* (pozn. aut.)

<sup>55</sup> Tímto způsobem zápisu přes pomlčku Heidegger fixuje nové, poobratové chápání člověka.

## 2.2 Nevědomí

Jednou z nejzásadnějších teorií Sigmunda Freuda byl koncept *nevědomí*. S. Freud (2005) přišel na počátku 20. století s tvrzením, že ne všechny síly, které determinují či jakkoli ovlivňují duševní život člověka, jsou také jím přímo uvědomované, resp. přístupné jeho vědomí. Podle něj se velmi významná část (pokud bychom se pokusili o kvantifikaci, tak by bylo možné říci, že většinová) lidského duševního života odehrává právě mimo uvědomovanou stránku naší osobnosti.

Pojetí nevědomí prošlo v dějinách psychoanalýzy značným vývojem. Sám Freud po sobě zanechal dvě teorie chápání nevědomí. Od svého původního modelu *vědomí – předvědomí – nevědomí* (Freud, 2005) přešel<sup>56</sup> postupně k modelu *Id – Ego – Superego* (Freud, 2007, s. 237).

Ve Freudově tradičním chápání strukturálního modelu je *Id* označením pro pudovou stránku psychiky. „*Pudy hrají pro id podobnou funkci, jako vnímání pro ego*<sup>57</sup>.“ (Široký, 2001, s. 466). Můžeme také říci, že *Id* je do značné míry biologické podstaty<sup>58</sup>.

Super-ego je oproti tomu instancí, která má tuto vášnivou stránku psychiky držet na uzdě. Podle S. Freuda (1997a, s. 51) má Super-ego dvě funkce: první funkcí je to, čemu v běžné řeči říkáme svědomí, druhou je pak sebepozorování jakožto nezbytný předpoklad sebezpozování. „*Tak, jako jsme kdysi chápali rodiče jako obávané, obdivované vyšší bytosti, které stojí nad námi, tak nad námi stojí také náš ideál já, trestající a nabádající vzor, který jsme pojmulí do sebe – naše nadjá (superego)*.“ (Široký, 2001, s. 467). Super-ego tedy můžeme na jedné straně považovat za zvnitřnělé příkazy a

---

<sup>56</sup> Tento přechod se uskutečnil roku 1923 vydáním Freudovy práce *Das Ich und das Es* (Freud, 2011) (Fancher, 1973).

<sup>57</sup> Autor práce si zde dovolil přeložit českou terminologii na latinskou, aby tak uchoval v celé práci jednotné názvosloví.

<sup>58</sup> Autor zde nechce vést polemiku s neurobiology, podle kterých je většina našeho duševního života nevědomá, neboť například při rozhodování hraje úlohu prvních houslí limbický systém, který není pod volní kontrolou a které pomocí citů rozhodne naše další počínání a až po něm nastupuje vědomá stránka psychiky (Poněšický, 2003, s. 17-18).



zákazy rodičů, na druhé straně je pak naším pomyslným „ideálním Já“; vodítkem, podle kterého posuzujeme situace a které nám pomáhá vybrat řešení. Ideální Já však nemusí být konstituováno pouze zákazy a příkazy rodičů! Je možné konstatovat, že super-ego je dané výchovou a kulturním prostředím.

Nelze si však představovat, že Ego, Id a Superego jsou jakési samostatné osobnosti, které v duševním životě člověka vytvářejí samostatné funkční jednotky. Jedná se o pomocné pojmy, koncepty, kterými nazýváme určitý typ duševních obsahů. Jsou to různé stránky vždy jedné osobnosti. Fakt, že S, Freud (1997a, s. 51-62) mluví o ego, id a super-egu jakožto o „odloučených instancích“ není s tímto výkladem v rozporu. Ego, id i super-ego jsou vždy vztaženy k jednomu individu – jsou jeho různými stránkami. To platí i v případě, že jsou tyto jednotlivé stránky jedné osobnosti mezi sebou v konfliktu.

Jaké je pojetí nevědomí v současné psychoanalýze? Především je nutno opět zdůraznit, že jednotlivé psychoanalytické školy se mezi sebou v chápání nevědomí liší, byť všechny připouštějí a v klinické práci pracují s konceptem existence duševních sil, které nejsou vědomé. Pro zodpovězení klíčové otázky, kterou si autor v této práci klade, však není nezbytné pečlivé prozkoumání rozdílů v koncepci nevědomí mezi jednotlivými psychoanalytickými školami. Je však třeba zodpovědět otázku po nevědomí v obecnosti, tj. co představuje koncept nevědomí jako takový pro současnou psychoanalýzu.

J. Poněšický (2003, s. 26) mluví o *hermeneutickém pojetí* nevědomí: „*Jde o nalezení pokud možno vysvětlujícího porozumění různým životním situacím či psychické symptomatice, nemoci na pozadí dosavadního života či určitého životního pojetí. V podstatě to znamená, že nevědomí není nějaká scéna ze života, nějaký zážitek či potlačené hnutí, nýbrž určité podstatné hledisko, významovost.*“. Jiní autoři zastávají podobné stanovisko: „*Idea nevědomé motivace je hypotézou, která poskytuje vysvětlení pro nespojitost a zkreslení v našem vědomí. Tuto hypotézu, dodávající smysluplnost i tako-*

*vému chování a myšlení, jež by se jinak jevílo jako nesmyslné...*“ (Mollon, 2002, s. 10). Jakkoli se mohou zdát obě definice rozdílné, přesto obě směřují k jednomu cíli – najít v nevědomí *výklad* vědomých duševních dějů. Můžeme takové chápání nevědomí brát jako souhrnné pro všechny psychoanalytické směry?

V nejobecnější rovině se zdá být toto pojetí nejpřiléhavější. Ačkoli budou možné obsahy nevědomí ještě probrány v příští kapitole, kde autor probere jednotlivé možné obsahy nevědomí, přesto můžeme přijmout hledisko, že koncept nevědomí byl do psychoanalýzy zaveden právě proto, aby se našlo vysvětlení pro fungování lidské psychiky a její patologie.

Jak se na danou problematiku dívá *daseinsanalýza*? Na prvním místě je třeba říci, že individuální vědomí v té podobě, v jaké ho předkládá psychoanalýza, je vždy rysem subjektu. V psychoanalýze se ale *de facto* stává předmětem, objektem analýzy. Toto mechanické pojetí poté umožňuje konstruovat jeho hypotetické součásti, mezi které patří i nevědomí. *Daseinsanalýza* žádný koncept nevědomí v lidské psychice neuznává.

Zamyslíme-li se však nad přirozenou lidskou zkušeností, dojdeme k závěru, že předchozí životní zkušenosti duševní život člověka nepochybně ovlivňují. Stejně tak ho ovlivňují osobnostní charakteristiky, které nemá vždy pod svou přímou kontrolou. Pokud tedy *daseinsanalýza* neuznává koncept nevědomí tak, jak ho předkládá psychoanalýza, nabízí nějaké jiné vysvětlení pro jevy, které psychoanalýza vysvětluje skrze nevědomí?

Heidegger mluví už v období fundamentální ontologie o existenciálu *vrženost*<sup>59</sup> (Heidegger, 2002). Co se tímto termínem míní?

V předchozí kapitole bylo stručně vysvětleno *daseinsanalytické* chápání člověka. Člověk je chápán z hlediska jeho vztahu k bytí. Co je pojem *vztah* přesně míněno? Pro další analýzu je nutné uvést krátkou citaci: „*Jsoucno, které máme analyzovat, jsme vždy my/ každý z nás sám pro sebe. Bytí tohoto jsoucna je vždy pro každého ,moje' . V bytí tohoto jsoucna vztahuje se ono*

---

<sup>59</sup> z něm. die Geworfenheit (Heidegger, 2006a).

*samo ke svému bytí. Jako jsoucno tohoto bytí je svému vlastnímu bytí vydáno. Je to bytí, oč vždy každému tomuto jsoucnu samému jde.*“ (Heidegger, 2002, s. 60). Dále Heidegger (2002, s. 61) píše: „*Rys ,vždy mého ' znamená, že moje bytí je mi předáno.*“

Jak se zde ukazuje, člověku je sice bytí předáno, ale člověk si nevolí, v jaké dějinné době se tak stane či na jakém místě na světě. To jsou tzv. „osudové danosti“. Přebírání bytí však nekončí okamžikem narození. Bytí se nám předává neustále! Zde se dostáváme k tomu, co Heidegger označuje termínem „Vrženost“ – „*Výraz vrženost má naznačovat fakticitu oné vydanosti*“ (Heidegger, 2002, s. 166). Vrženost tedy znamená vydanost člověka bytí – vše, co si nevolíme, ale přesto je nám předáno. Patří sem i zkušenosti dané výchovou, významné životní události apod.

Chceme-li daseinsanalyticky popsat jevy, které psychoanalýza vykládá skrze nevědomí, pak samotný existenciál vrženosti nestačí. Vrženost ve svém významu nebere v potaz jakoukoli aktivitu ze strany člověka. Člověk se ale vždy k situaci nějak staví, nějak jí rozumí a i na základě toho se pak začleňuje do jeho duševního života. Zde hrají zásadní roli existenciály *rozpoloženi*<sup>60</sup>, *resp. ladění*<sup>61</sup> a *rozumění*. *Rozumění* otevírá a bytostně se týká otázky „kvůli čemu“ (Heidegger, 2006a, 143). Nejde zde však pouze o čistě racionální rovinu! Rozumění jakožto jeden z druhů poznání je pouze derivátem rozumění ve smyslu existenciálu, který se podílí na konstituci pobytu jako takového (Heidegger, 2006a, 143). V praktické psychoterapii jde pak často o to, nalézt souvislosti mezi jednotlivými skutečnostmi duševního života člověka (Čálek, 2004, s. 124).

Ačkoli se vrženost týká každého pobytu zvlášť, nemá tento individuální rys v žádném případě význam subjektivity, jak je známa z descartovského

---

<sup>60</sup> „Rozpoložení“ je v kontextu fundamentální ontologie ustáleným českým překladem Heideggerova termínu „die Befindlichkeit“ (Heidegger, 2002; resp. Heidegger, 2006a). J. Michálek užívá pro překlad pojem „vynacházení“ (Pucal, 1999, s. 71), který je sice přiléhavější, ale ne tolik používaný. Autor práce zde dává přednost dle jeho názoru častější verzi.

<sup>61</sup> Po Obratu M. Heidegger opouští termín „die Befindlichkeit“ a používá spíše pojmu „Die Gestimmtheit“ (Heidegger, 1989), který zde autor překládá jako „ladění“.

pojetí, které je naopak typické pro psychoanalytické chápání nevědomí. Můžeme tedy říci, že jak psychoanalýza, tak daseinsanalýza mají svá vlastní pojetí, jak začlenit individuální historii do výkladu chování a prožívání každého jednotlivce, ale tato pojetí spolu nemají nic společného.

## 2.3 Fenomén

Pojem *fenomén* (φαινόμενον) měl v původní, předplatónské tradici řecké filosofie význam „to, co se ukazuje samo o sobě“ (Heidegger, 2006a, s. 28). Platón však toto chápání pozměnil, když u fenoménu začal rozlišovat jev, tj. to projevené; to, co se nám ukazuje a skrytou podstatu projeveného, tj. to projevující se (Michálek, 2010). Toto platónské pojetí pak přešlo nejen do tradiční metafyziky, ale také do běžného chápání lidí v naší kultuře, až se stalo jakýmsi automatismem. Příklad tohoto pojetí fenoménu uvádí M. Heidegger (2006a, s. 29) na běžném chápání nemoci – mluvíme o jejích projevech, přičemž ale připouštíme, že se jedná o vodítka vedoucí ke skryté podstatě.

Fenomenologie však otevírá otázku, zdali je toto pojetí fenoménu opravdu nejpriléhavější. Podle ní je daleko vhodnější původní řecké pojetí, a proto chápání fenoménu vrací před platónské dělení<sup>62</sup> na jev a podstatu a fenomén je znovu chápán ve svém původním významu – „*samo-o-sobě-se-ukazující*“ [překlad autora této práce] (Heidegger, 2006a, s. 28).

Tak jako je rozdílné chápání fenoménů ve fenomenologii a tradiční metafyzice, je stejně rozdílné i v daseinsanalýze a psychoanalýze. Daseinsanalýza chápe fenomén ve smyslu fenomenologickém, tj. nedělí ho na jev a podstatu, zatímco psychoanalýza ho pojímá platónsky.

---

<sup>62</sup> To, že bychom u E. Husserla mohli přece jen najít jisté rozdíly mezi jeho pojetím fenoménu a předplatónskou filosofickou tradicí, ponechává autor pro účely této studie stranou, neboť to v tomto konkrétním případě není příliš podstatné.

Předchozí odstavce mají autorovi posloužit jako úvod k další analýze nevědomí. Kruciólní otázka, která před námi stojí, se ptá po fenomenální povaze mentálních obsahů nevědomí. Jinými slovy – jak máme rozumět tomu, co se nám ukazuje při analýze nevědomí? Jsou to fenomény, nebo jevy poukazující ke skryté podstatě?

Odpověď na výše položenou otázku má tři principiální varianty:

1. Mentální obsah nevědomí je samostatný *fenomén*.
2. Mentální obsah nevědomí je *podstatou* jevů<sup>63</sup>, které nalézáme ve vědomí.
3. Mentální obsah nevědomí je čistým *teoretickým konstruktem*, neboť nic takového ve skutečnosti neexistuje.

Před zodpovězením této principiální otázky je nutné nejdříve nastínit, co všechno může být obsaženo v nevědomí (zde myšleno nikoli z principiálního, tj. z filosofického hlediska, ale z pozice klinické praxe). Zajisté „zde“<sup>64</sup> mohou být vytěsněné<sup>65</sup> vzpomínky. Dále jsou zde zvnitřnělé zákazy či příkazy rodičů. Patří sem i pudové impulzy<sup>66</sup>, vrozené potřeby apod. Tento stručný a jistě ne zcela vyčerpávající výčet je zde uveden pouze pro ilustraci. Každý z těchto typových obsahů nevědomí se v různých ohledech liší od ostatních. Při tázání se po jejich principiálním určení je tedy potřeba proanalýzovat je odděleně. Souběžně s tím bude také probrán postup, jak se k různým obsahům nevědomí dostáváme.

Nejprve však musí být probrána jedna zásadní námitka, která je všem uvedeným typům obsahů nevědomí společná: může být vůbec fenoménem něco, co není přímo přístupné našemu smyslovému pozorování? Může být

---

<sup>63</sup> Autor zde ve shodě s M. Heideggerem (2006a, s. 28-31) užívá pojmu „fenomén“ pro fenomenologické chápání fenoménu, zatímco „fenomén“, který je chápán ve smyslu projevu skryté podstaty, pojmově fixuje jako „jev“.

<sup>64</sup> Příslowce „zde“ zpravidla určuje místo, což je však v případě mentálních fenoménů poněkud diskutabilní.

<sup>65</sup> Vytěsnění je obranný mechanismus, jehož podstata spočívá v odmítání a udržování mentálního obsahu vně vědomí (Freud, 2002, s. 222).

<sup>66</sup> Autor zde chápe pud v jeho moderním významu, kdy se už nejedná o čistě biologicky podmíněný drive, ale kdy je pud chápán ve vztahovém pojetí.

fenomémem něco, co nemůžeme vidět, slyšet, cítit? Neodporuje právě tento fakt základnímu požadavku, abychom něco vůbec mohli považovat za fenomén?

M. Heidegger ve své fundamentální ontologii pracuje s fenomény, které – ač by se mohlo zdát, že se nám přímo dávají – přece jen vyžadují určitou myšlenkovou práci (Heidegger, 2006a). Autor zde má na mysli fenomény ontologické, někdy též označované jako suponující, hloubkové (Michálek, 2010). I zde bychom mohli namítnout, že se nám neukazují samy o sobě, nýbrž že je potřeba je „zahlédnout“ vnitřním zrakem rozumu. Ačkoli mentální obsahy nevědomí nejsou v žádném případě ontologickými fenomény, je tento příklad důležitý v tom ohledu, že nás zbavuje povinnosti považovat za fenomény pouze to, co můžeme vidět, či slyšet, aniž bychom to doplnili další myšlenkovou prací. Zdali může být některý druh mentálních obsahů nevědomí prohlášen za fenomén, bude probráno dále.

V nevědomí je dle psychoanalýzy „sídlo“ vytěsněných vzpomínek (Freud, 1998, s. 166). Jsou to vzpomínky, které ohrožovaly integritu osobnosti daného člověka, a proto byly pomocí *obranných mechanismů*<sup>67</sup> odsunuty někam hluboko do vědomí nepřístupných oblastí lidské psyché. Není to však tak jednoduché, neb i tyto vytěsněné vzpomínky mohou ovlivňovat - a často se tak i děje - vědomý život člověka. Dotyčný si toho však zpravidla není vědom. Bojuje pouze s problémy, které se mu dějí v jeho životě na vědomé úrovni.

K vytěsněným vzpomínkám se můžeme dostat v terapii pomocí klinických metod, např. rozhovorem, hypnózou apod. Vzpomínky se pak vrátí do vědomí. Jinými slovy – člověk si je vybaví z paměti, když opět nalezne ke vzpomínce cestu. Není v tuto chvíli příliš podstatné, zdali člověk zaznamenal skutečnou, reálnou situaci ve vzpomínce přesně tak, jak se stala. Jemu se

---

<sup>67</sup> Problematikou obranných mechanismů se podrobně zabývá A. Freudová (2006) ve své slavné knize *Já a obranné mechanismy*. Autor této práce se zde však nebude tímto tématem podrobněji zabývat, neb to není pro jeho práci zásadní.

ukázala tak, jak si ji vybavil. Jaká je tedy povaha těchto vytěsněných duševních obsahů ve vztahu k výše položené otázce?

Vytěsněné vzpomínky jistě nejsou pouhým konstruktem. Nepochybně existují<sup>68</sup>. Je také nesporné, že vzpomínky jsou záznamem situací, které se v životě člověka skutečně staly. Stejně tak můžeme prohlásit, že i přesto, že zkušenost z nich získaná ovlivňuje život jejich nositele, jsou samostatným, nevykonstruovaným objektem v lidské psychice. Splňují tedy charakteristiky fenoménu<sup>69</sup>, za který je také můžeme prohlásit.

Další typ nevědomých mentálních obsahů nemá povahu přímých vzpomínek v podobě „filmové momentky“, ale spíše abstraktních zkušeností<sup>70</sup>. Tím jsou myšleny nejen zvnitřnělé zákazy a příkazy rodičů, ale také zkušenosti vztahové (rané, i pozdější) apod. Patří sem i pudové impulsy. Společné těmto obsahům je, že přesto, že není možné se na ně rozpomenout v jejich přesné podobě, jako tomu bylo u vzpomínek, integrovaly se do osobnostní struktury jedince a spolupodílely se na vytvoření jednoho, či více osobnostních rysů. V jaké podobě se nám dávají? Můžeme je pozorovat?

Můžeme je pozorovat jen skrze jejich projevy v duševním životě člověka. Nemůžeme je považovat za přímé vzpomínky, především vzhledem k jejich – vzhledem ke vzpomínkám – poněkud abstraktnější povaze. Jejich projevy nám ale zabraňují říci, že se jedná o pouhé hypotézy.

Na základě výše uvedeného můžeme vzhledem k původní otázce zavrhnout možnost, že by tyto mentální obsahy měly povahu pouhých konstruktů. Nepochybně se staly, nepochybně hrají roli v duševním životě člověka. Nejsou však fenoménem, protože se k nim nelze přímo dobrat. Z hlediska tra-

---

<sup>68</sup> Zde užito v běžném, vulgárním významu; nikoli ve významu, který tomuto pojmu přisoudil M. Heidegger ve fundamentální ontologii.

<sup>69</sup> Vzpomínka bude fenoménem jak ve fenomenologickém významu, tak ve významu tradiční metafyziky. Autor zde proto ponechává stranou analýzu, co by bylo u vzpomínky projev a co podstatou.

<sup>70</sup> Autor zde připouští, že je velice obtížné najít přesné české slovo, nicméně doufá, že v dalším výkladu bude jeho záměr jasný.

diční metafyziky, jejíž rozvrh světa je v psychoanalýze stále patrný, je můžeme označit za podstaty vědomých duševních jevů.

Poslední možnou odpovědí na otázku po povaze mentálních obsahů nevědomí byla alternativa „teoretický konstrukt“. Ta zůstala v předešlém výkladu nevyužita, přesto však zde své místo má. Využita by byla v případě, že by součástí výkladu byl i pojem archetyp (Jung, 1993, s. 49). Ten je čistě teoretickým konstruktem. Tento názor sdílel i M. Boss (cit. dle Růžičky, 1987, s. 1), který se tak stavěl do opozice vůči C. G. Jungovi, který archetypy za fenomény považoval. Je otázkou, zdali to bylo z důvodu nějakého jiného chápání fenoménu, nicméně dle autorova soudu chybí důkazy pro to, abychom mohli archetyp považovat za fenomén jak z hlediska fenomenologie, tak z hlediska tradiční metafyziky.

V předchozím textu autor zanalyzoval obsahy nevědomí a vyložil jejich podstatu. Zůstává však otázka, proč je tento výklad tolik podstatný pro vůdčí otázku této práce, tj. zdali je daseinsanalýza pouze jedním z mnoha psychoanalytických směrů, či zda se jedná o samostatný směr. Analýza mentálních obsahů nevědomí má význam pro celou hermeneutiku lidské psychiky. Jak bylo naznačeno v předchozí kapitole, nevědomí slouží ve svém hermeneutickém chápání mimo jiné jako „prostor“ pro hledání podstaty duševních (pro)jevů člověka. Ať už tedy prohlásíme mentální obsah nevědomí za samostatný fenomén, podstatu fenoménu či teoretický konstrukt, psychoanalytické chápání lidské psychiky bude při výkladu a analýze individuálního duševního života člověka vždy hledat nevědomé příčiny toho kterého chování a prožívání.

V daseinsanalytickém myšlení se uplatňuje původní (resp. fenomenologické) chápání fenoménu. To je dle názoru autora také jeden z důvodů, proč daseinsanalýza neuznává existenci nevědomí a považuje ho pouze za vykonstruovaný, abstraktní pojem. Pokud fenomén chápeme ve jeho původním, celistvém významu, odpadá jakákoli potřeba hledat podstaty pozorovatelných fenoménů v chování a prožívání, čímž konstrukt nevědomí ztrácí do



značné míry svůj význam. V *daseinsanalytické hermeneutice* pro něj není místo.

K předchozímu výkladu je nutno přidat ještě poznámku. Paralelně k rozdílnému chápání fenoménu můžeme v psychoanalýze a *daseinsanalýze* najít i rozdíl v chápání „analýzy“ jako takové. Zatímco v psychoanalýze je analýza<sup>71</sup> chápána ve svém tradičním významu, který bychom mohli vyložit jako „rozložení na součásti a jejich následné zkoumání“ (srov. Hendl, 2008, s. 33), *daseinsanalýza* chápe analýzu spíše ve významu „prosvětlování“, tj. zkoumání celku jako takového, bez umělého vymezení jeho jednotlivých součástí (Boss, 1957). Toto *daseinsanalytické* chápání analýzy může být sice odvozeno ze starořeckého pojetí pravdy jakožto *αληθεια* (neskrytost), ale mnohem pravděpodobněji je odvozeno až z Heideggerova chápání pravdy po Obratu. Tehdy se Heidegger snažil vyložit pravdu přímo z bytí, z Ereignis<sup>72</sup>. Ani jedno z těchto pojetí pravdy nic takového, jako je rozkládání na jednotlivé součásti, nezná<sup>73</sup>. Jde zde vždy o nahlédnutí celku. Psychoanalýza se oproti tomu řídí spíše pojetím pravdy ve smyslu *ομοιωσις* (resp. *adequatio*<sup>74</sup>) - výrok, který označíme za pravdivý, musí souhlasit s věcí a jejími obsahy, o které vypovídá (Michálek, 1995, s. 42). Toto pojetí pravdy je typické pro přírodní vědy (Heidegger 2006b, s. 33).

---

<sup>71</sup> Zde myšleno ve významu procesu.

<sup>72</sup> Do češtiny bývá tento klíčový pojem Heideggerova myšlení po Obratu někdy překládán jako „událost osvojení“ (Michálek, 1995), někdy jako neologismus „úvlast“, který používá I. Chvatík (příkladem může být studie I. Schüsslerové [1996], kterou přeložil společně s O. Čálkem). V jiných překladech I. Chvatík používá tohoto neologismu ve tvarech „událost úvlasti“ či „událost uvlastnění“, které se objevují například v jeho překladu Heideggerovy práce *Die Sprache - Řeč* (Heidegger, 2006c, s. 47; tamtéž, s. 75). P. Hlavinka pak používá pouze prostého překladu „událost“ (Hlavinka, 2002). Autor této práce se však přidržuje originálního znění, když ani jeden překlad nepokládá za zcela výstižný, resp. dostatečný. Buď ztrácí částečně význam originálu (viz „událost“), nebo se nerespektuje překladatelský úzus překládat jedno slovo vždy jedním slovem (viz „událost osvojení“), nebo se vytváří nesmyslné neologismy (viz „úvlast“).

<sup>73</sup> Ačkoli se může zdát, že se tyto dvě pojetí pravdy významově překrývají, není tomu tak, jak upozorňuje Michálek (1992, s. 7). Na druhou stranu se ale vzájemně nevylučují. Autor práce si zde dovoluje připojit postřeh – Heidegger ve svém filosofickém myšlení zpravidla nepopírá, nevyvrací své předchozí myšlenky, ale rozvíjí je. Tak i zde je možné říci, že Heideggerovo pojetí pravdy po Obratu je rozvinutím myšlenky pravdy jakožto neskrytosti.

<sup>74</sup> Viz např. M. Heidegger (2006b, s. 33).

## 2.4 Psychoanalytická a daseinsanalytická hermeneutika

Tato kapitola obsahově navazuje na kapitolu o fenoménu. Hermeneutika, i když je v nejobecnější rovině definovaná jako nauka o výkladu (Anzenbacher, 2004, s. 137; Čálek, 2004, s. 29; Störig, 2007, s. 522), není v podstatě ničím jiným, než naukou, jak rozumět fenoménu. Zatímco v předchozí kapitole bylo vylíčeno, co je fenomén, zde bude pozornost věnována konkrétním příkladům práce s ním. Kapitolu autor dělí do dvou oddílů: první se týká hermeneutiky ve výzkumu a druhý pojednává o výkladu snů.

### 2.4.1 Výzkum na principech psychoanalýzy a daseinsanalýzy

Vymezení vztahu psychoanalýzy a daseinsanalýzy vůči vědě bylo provedeno v první kapitole. Zatímco psychoanalýzu autor ve shodě s J. Poněšickým (2003, s. 37) označil za zvláštní typ „vědy“, u daseinsanalýzy autor teoreticky prokázal, že ta za vědu považována být nemůže. Je však přesto možné z psychoanalýzy či daseinsanalýzy vytěžit něco, co by bylo nosné pro vědecký výzkum?

Psychoanalýza a daseinsanalýza mohou k výzkumu přispět svým pojetím hermeneutiky. Je tedy zřejmé, že pokud se zde mluví o hermeneutice, jedná se o indukci, čili se další rozbor bude týkat kvalitativního výzkumu.

V případě psychoanalýzy je věc jednoduchá. Řada výzkumů, především v oblasti ontogeneze lidské psychiky, již proběhla<sup>75</sup>. Výsledkem analýzy

---

<sup>75</sup> Jako příklad za všechny je možné uvést výzkumy vývoje psychiky u dětí. Přehled o nich podává P. Fonagy a M. Targetová (2005).

dat, která byla získána pro kvalitativní výzkumy standartní cestou<sup>76</sup>, byly nové metapsychologické teorie. Jejich vznik se však vždy opíral o již známé psychoanalytické koncepty – příkladem může být koncept nevědomí, který je jinak ve vědě přijímán s výhradami. Příklady celé řady výzkumů na poli psychoanalýzy shrnují P. Fonagy a M. Targetová (2005).

U *daseinsanalýzy* je záležitost komplikovanější. Jak bylo již řečeno v první kapitole, samotná tzv. fenomenologická interpretace (Hendl, 2008, s. 268-270), jinak běžně používaná v kvalitativních výzkumech, nemá svůj původ v *daseinsanalýze*, ale v původní husserlovské fenomenologii. Bylo by tedy nesmyslné označit ji za výdobytek *daseinsanalýzy*. I tento způsob interpretace je ve své podstatě metodou, což – jak již bylo ukázáno – je něco, co jde proti duchu *daseinsanalýzy*. Vzhledem k tomu, že vědecké zkoumání se nikdy neobejde bez určitého typu metody, je možné konstatovat, že *daseinsanalýza* nebude sama o sobě mít nikdy nic společného s vědou. Její praktické psychotherapeutické výsledky mohou být sice pomocí vědy ověřeny, ale budou se muset ověřit metodami, které nebudou přímo *daseinsanalytické*.

## 2.4.2 Výklad snů

Výklad snů je bezesporu jedním z nejzajímavějších témat praktické psychoterapie. Autor se zde pokusí toto téma, které fascinuje lidstvo od nepaměti, stručně předvést v pojetí psychoanalýzy a *daseinsanalýzy*. Výklad snů je oblastí, ve které se s krystalickou jasností ukazují rozdíly v pojetí hermeneutik obou směrů.

---

<sup>76</sup> Obvyklý způsob provádění kvalitativního výzkumu popisuje J. Hendl (2008). Autor této práce zde toto téma dále nerozvádí, neboť není pro zodpovězení výzkumné otázky této práce příliš podstatné.

S. Freud přišel ve svém fenomenálním díle *Výklad snů* (Freud, 2005) s ambiciózním pokusem pokusit se založit teorii výkladu snů na přírodovědeckém principu. Jeho snahou bylo vytvořit metodu, pomocí které dva různí psychoanalytici dojdou při výkladu jednoho snu ke stejnému závěru (Boss, 2002, s. 13). Tento cíl se však nenaplnil. Jeho kniha je však prvním pokusem o vědecké založení výkladu snů.

Co znamená sen v psychoanalýze? Podle psychoanalýzy se ve snu manifestují nevědomé obsahy (Freud, 2005). Může se jednat o potlačená přání, vytěsňené vzpomínky apod. Málokdy se tyto duševní obsahy zjevují přesně v té formě, kterou mají zobrazovat. Obsah snu je symbolický. Co znamená pro psychoanalýzu snový symbol, a jaký má vztah k obsahu, který zobrazuje?

Analyzujeme-li pojetí symbolu v chápání psychoanalýzy, dostáváme se de facto k běžnému, vulgárnímu pojetí symbolu. Symbol je vždy tím, co zastupuje jev (zde ve smyslu poukazu k podstatě fenoménu<sup>77</sup>). Může zastupovat i podstatu jevu, stejně tak jako čistý hypotetický konstrukt. Tento symbol je chápán zcela *arbitrárně*. Může mít, ale mnohem častěji nemá žádný předpokládaný vztah k jevu, který zastupuje. Tento vztah je v psychoanalýze určen buď pomocí teoretického konstruktů, nebo – častěji – pomocí techniky volných asociací. Podstatné však je, že podle S. Freuda je nejdůležitější to, co se nalézá v rovině „za“ manifestním (symbolickým) obsahem snu.

S poněkud odlišným pojetím snu přišel Freudův současník W. Stekel. Zatímco S. Freud kladl důraz na významy, které se nacházely „za“ manifestním snovým obsahem, W. Stekel kladl důraz na manifestní obsah samotný (Forrester, cit. dle Timmse, 2013, s. 214). Činil tak nejen z důvodů teoretických, ale i ryze praktických – pro praktickou práci s Freudovými koncepcemi výkladu snů byla nezbytná technika volných asociací, která ale podle W. Stekela občas selhávala (cit. dle Timmse, 2013, s. 215). Snažil se proto vytvořit jakýsi univerzální kód snových symbolů. Ačkoli varoval před tím, aby byly symboly vykládány pro každého stejně a upozorňoval, že je třeba výklad provádět vždy individuálně, přesto v jeho práci dominuje snaha vytvo-

---

<sup>77</sup> Viz předchozí kapitola.

řit jakýsi „snový jazyk“<sup>78</sup>. Je zajímavé, že tak často Freudovi vytýkaná sexualizace velkého množství snových symbolů by spíše odpovídala Stekelovu pojetí (Timms, 2013, s. 216), což ovšem na druhou stranu neznamena, že by se u S. Freuda nevy-  
skytovala vůbec<sup>79</sup>.

Zpracování problematiky výkladu snů v *daseinsanalýze* se věnuje M. Boss (2000) ve svém díle *Včera v noci se mi zdálo*<sup>80</sup>. Na mnoha místech knihy kritizuje psychoanalytické pojetí a ukazuje, že psychoanalýza nedochází při výkladu snu k jednoznačnému závěru. Podle něj mnohem spíše platí, že co analytik, to názor (Boss, 2000, s. 16-18).

Sen je podle *daseinsanalýzy* možné chápat jako řeč Dasein (Čálek, 2014). Při výkladu snů se *daseinsanalýza* věnuje přímo této „řeči“, která je při technice volných asociací *de facto* ignorována, resp. slouží jako materiál, který sám o sobě nemá hodnotu, ale slouží pouze jako podklad pro volné asociace. Ty jsou ale v podstatě zakrytím původního významu, neboť hledají významy, které jsou až „za“ tím významem, který se ve snu zjevuje. *Daseinsanalýza* se naopak snaží rozkrýt význam této symbolické řeči (tj. v řeči psychoanalýzy „manifestnímu obsahu“) a zjistit, co ten který symbol pro konkrétního člověka znamená. Řeší se zde vždy smysl a význam<sup>81</sup>, který člověk danému symbolu přisuzuje. Bylo by však chybou domnívat se, že hledání zmiňovaného „smyslu a významu“ symbolu je *de facto* hledání nějakého skrytého obsahu, který je „za“ symbolem – mnohem spíše platí, že se hledají všechny významové souvislosti, které jsou s daným symbolem spojené.

Možná podobnost s pojetím dnu W. Stekela, který také věnoval pozornost především manifestnímu obsahu snu, je zde pouze zdánlivá. *Daseinsanalýza*

---

<sup>78</sup> Tento „snový jazyk“ rozpracovává W. Stekel ve své hlavní práci *Die Sprechungen des Traumes* (Stekel, 1922).

<sup>79</sup> Možno uvést příklad: „*To, že klobouk je symbolem genitálu převážně mužského, bylo díky zkušenostem z analýzy snů dostatečně bezpečně zjištěno.*“ (Freud, 2002, s. 335).

<sup>80</sup> Byla to sice Bossova druhá práce na toto téma, nicméně teprve toto podání je možné považovat za ryze *daseinsanalytické*.

<sup>81</sup> Zde se myslí uvědomovaný význam, nikoli ten, který odhaluje psychoanalytik skrze materiál, který získal při technice volných asociací.

nalýza se v žádném případě nesnaží vytvořit univerzální snový kód. Významy jsou vždy posuzovány individuálně.

Co znamená symbol v *daseinsanalýze*? „*Symbol je spojením mezi bytím člověka a bytím v celku*“ [překlad autora této práce] (Ricoeur, cit. dle Wucherer-Huldenfeldta, 2001, s. 134). Symbolika ve snu je podle *daseinsanalýzy* vždy individuální, pro každého člověka zvlášť. Bytí člověka je vždy *jeho*, jen jeho a pro něj specifické a neopakovatelné. Tím se *de facto* ukazuje i to, že symbol není pro člověka zcela arbitrární, ale vzniká vždy ze spojení jeho bytí a bytí v celku. Ačkoli z vnějšího pohledu (resp. z pohledu třetí osoby) se zdá, že si člověk symboly volí zcela náhodně, není tomu zcela tak. Symbolika se vždy dotýká bytí, a proto i symbol má podle *daseinsanalýzy* bytostný vztah s tím, co symbolizuje, ačkoli je možné, že tento bytostný vztah je zjevný pouze tomu, komu se daný symbol ve snu zjevil. Sen ukazuje vztahové možnosti (tj. spojení), což jsou dispozice, jak se kdo vztahuje k určité oblasti jsoucna (včetně nesvobod).

Jaké jsou tedy odlišnosti v chápání v chápání snu mezi psychoanalýzou a *daseinsanalýzou*? *Daseinsanalýza* neuznává v symbolech jakýkoli obecný význam. Její výklad je vždy striktně individuální – hledá význam symbolu pro konkrétního jedince (pomocí dotazování). Člověk může mít osobní individuální symboly pro svůj život.

## **2.5 Pojetí psychoterapeutického vztahu**

Chápání vztahu mezi terapeutem a pacientem je dle autorova názoru jedno z nejobtížněji uchopitelných témat v psychoanalýze. Je to dáno především značnými odlišnostmi v chápání klíčových pojmů mezi různými psychoanalytickými školami. Tento rozdíl je asi největší mezi klasickou psychoanalýzou a současnou vztahovou psychoanalýzou. Autor se v této kapitole snaží podchytit elementární základ, který přetrval a který je oběma spo-

lečný, ale ukazuje i novinky, které do psychoanalytického myšlení vztahová psychoanalýza přináší.

V teoretickém popisu vztahu mezi pacientem a terapeutem hrají v psychoanalýze klíčovou roli pojmy *přenos* a *protipřenos*. Oba termíny uvedl do psychoanalýzy již S. Freud (2000, s. 217; resp. 1997b, s. 94). V principu je možné říci, že oba koncepty poukazují k dřívějším vztahovým zkušenostem, jež jsou v nějaké formě uloženy v nevědomí a které se skrze proces analýzy manifestují v terapeutickém vztahu – jak ze strany pacienta, tak ze strany analytika.

Jak upozorňuje Fancher (1973, s. 176), pojmu *přenos* S. Freud poprvé použil v rámci svého referátu *Zlomek analýzy případu hysterie* (Freud, 2000, s. 133-221), kde popisuje analýzu pacientky Dory. Podle něj se v přenosu jedná o řadu psychických zážitků z minulosti, které ožívají v aktuálním vztahu k osobě lékaře (Freud, 2000, s. 217). Jak upozorňuje J. Poněšický (2006, s. 145), u S. Freuda se v přenosu jednalo o nutkavé opakování raných dětských zkušeností, zatímco v moderních chápání se jedná o opakování zkušeností, které člověk načerpal za celou dobu svého života (Körner, cit. dle Poněšického, 2006, s. 145). V přenosu nejde jen o přesunutí faktických nevědomých obsahů, ale mnohem spíše o zopakování vztahových zkušeností – způsobech, jak navazovat a budovat vztah.

Zvláštní variantou přenosu je Kohutova koncepce selfobjektu a tzv. selfobjektních přenosů (Mitchell a Blacková, 1999, s. 185). Jeho charakteristickým rysem je, že analytik zde není chápán jako „ten druhý“, tj. jako samostatná osoba, ale je pacientem chápán spíše jako jakési „rozšíření sebe“ (tamtéž, s. 185). Řečeno Kohutovými slovy: „*Selfobjekt je objekt* (zde je tímto termínem označen druhý člověk – pozn. aut.), *kteřý zakoušíme jako část našeho vlastního self.*“ [překlad autora této práce] (Kohut a Wolf, 1978, s. 414). Existují tři typy selfobjektu: zrcadlící, idealizující a blíženecký (Mitchell a Blacková, 1999, s. 186). Autor práce zde nebude rozvádět tuto problematiku do detailu, neb se netýká meritu zkoumaného problému.

Analýza přenosu<sup>82</sup> je jedním ze základních cílů psychoanalýzy. Na přenos a jeho analýzu jsou v klasické psychoanalýze cíleny terapeutické zásahy (Varga, 2010, s. 531). Podle S. Tarachowa je možné dokonce psychoanalýzu definovat jako léčbu, která zkoumá přenos a protipřenos z hlediska odporu (Tarachow, cit. dle Širokého, 2001, s. 493). Aby zde nedošlo k omylu – psychoanalýza sama o sobě přenos nevytváří, nýbrž jejím úkolem je ho objevit (Široký, 2001, s. 497). To, co je označováno jako *přenos*, je lze objevit i v situacích mimo analýzu. Jak upozorňuje C. Thompsonová (2014, s. 1), to, co psychoanalýza označuje jako *přenos*, je vlastně běžnou součástí lidské zkušenosti. V psychoanalýze je tento jev „jen“ výslovně pojmenován a je s ním cíleně pracováno.

V souvislosti s přenosem je nutné zmínit ještě pojem *parataxická distorze*. Pochází od H. S. Sullivana a je charakteristický pro interpersonální školu. Parataxickou distorzi je možné chápat jako přenosem (či předchozími zkušenostmi) kognitivní zkrácení, zatímco přenos je komplexní vztahová zkušenost (Fromm-Reichmannová, 2003, s. 96-105).

Pro termín *protipřenos* se v psychoanalytické literatuře ustálily tři významy. S. Freud (1997b, s. 94) podává následující popis: „... *protipřenos*, k němuž dochází u lékaře v důsledku vlivu pacienta na lékařovy nevědomé pocity.“. Rosenberger a Hayes (2002, s. 265) tento výrok interpretovali jako „*analytikovi nevědomé, neurotické reakce na klientův přenos*.“ [překlad autora této práce] a nazvali toto pojetí „*klasickou definicí*“ [překlad autora této práce] protipřenosu (Rosenberger a Hayes, 2002, s. 264-5). Jako „*totalistickou definicí*“ [překlad autora této práce] (tamtéž, s. 265) označují zmiňovaní autoři následující definici: „*všechny pocity, které terapeut zakouší vůči klientovi*“ [překlad autora této práce] (tamtéž, s. 265). Poslední definici nazývají „*umírněnou*“, která podle nich znamená „*terapeutovy reakce, které pramení z oblasti terapeutových nevyřešených konfliktů*“ [překlad autora této práce]. Ve shodě s M. Saicem (2005, s. 26) a O. Kernbergem (1965, s.

---

<sup>82</sup> Tzv. *přenosová neuróza* znamená něco jiného, než *přenos* jakožto modalita vztahu mezi pacientem a terapeutem. Přenosová neuróza je pomocný pojem, pod který jsou zahrnovány úzkostná hysterie, konverzní hysterie a nutková neuróza (Freud, 1997c, s. 254).



38) však autor této práce považuje za zřetelne hodné pouze první dvě<sup>83</sup>. Činí tak z toho důvodu, že protipřenos se má týkat *vztahu* mezi klientem a terapeutem, což poslední, tzv. „umírněná“ definice opomíjí a zabývá se pouze reakcemi terapeuta v průběhu terapie.

V rámci přenosu a protipřenosu se v současné době mluví také o tzv. *odehrávání* (*enactment*)<sup>84</sup>. To ve své obecné definici zahrnuje veškeré chování – jak analytika, tak analyzanda – které se odehrává v terapeutickém vztahu (McLaughlin, 1991, s. 598). J. Fingert-Chusedová (1991, s. 615) toto pojetí precizuje, když mluví o odehrávání jako o „*symbolické interakci, která má nevědomý význam pro oba* (tj. analytika i pacienta – pozn. aut.) [překlad autora této práce]. Je možné říci, že pojem *odehrávání* je vyhrazen pro chování (včetně gest apod.), které má určitý význam pro analytika i pro pacienta (příčemž tyto významy nejsou stejné), přičemž tento význam není – alespoň na počátku – komunikován verbálně.

Jak shrnout předcházející krátké pojednání o jednom z klíčových konceptů klasické psychoanalýzy? Teorie přenosu a protipřenos je specificky psychoanalytickým uchopením problematiky *interpersonality* a *intersubjektivity*<sup>85</sup>. Vidíme zde dva subjekty, které si svým způsobem přetvářejí druhého v objekt, do kterého poté přesunují své nevědomé obsahy. Evidentní je to v případě přenosu (jak potvrzuje i V. Vavřda [2005, s. 173]), ale i v případě protipřenosu – pokud přijmeme jeho tzv. totalistické pojetí spolu s psychoanalytickým chápáním lidské psychiky – se de facto nejedná o nic jiného.

V tomto pojetí chybí analýza jakéhosi „třetího“ prvku. Tím je společně sdílený a vytvářený vztahový prostor. Chybí zde analýza toho, co oba svým jedinečným způsobem společně vytvářejí. Nemůže tomu však ani být jinak, neboť to přímo vyplývá z chápání člověka jakožto subjektu.

---

<sup>83</sup> Aby autor zabránil případným nedorozuměním, chce zde zdůraznit, že termínem „ve shodě s“ má na mysli to, že oba citovaní autoři tzv. „umírněnou“ definici protipřenosu neuvádějí. Nemyslí tím tedy to, že by tuto definici výslovně zavrhovali (jako tomu činí autor této práce).

Ačkoli O. Kernberg (1965) popisuje jevy, které by mohli být jako „umírněná definice“ chápány, o sám mluví pouze o rozvinutí myšlenek totalistického přístupu (Kernberg, 1965, s. 40).

<sup>84</sup> Autor se zde přidržuje překladu M. Hoškové (2011), který považuje za příležitý.

<sup>85</sup> Je zároveň možné to považovat za další důkaz, že psychoanalýza pojímá člověka jako subjekt, nikoli jako *animal rationale* – viz kapitola 2.1.

Dále je možno konstatovat (což navazuje na předcházející argument), že v případě analýzy přenosu a protipřenosu se primárně analyzuje to, co je „staré“, naučené a v nevědomí uložené. Řeší se zde již naučené vzorce chování a prožívání, které analytická situace pouze staví do ostrého světla. Neřeší se to, co je ve vztahu mezi analytikem a pacientem „nové“ a čemu dala vzniknout právě jedinečná situace setkání pacienta a analytika – dvou lidí, kteří spolu dosud žádný vztah neměli. Tomuto „novému“ je rozuměno jakožto projevu skrytých nevědomých obsahů. Nová situace však s sebou vždy nese zážitek, který je sice částečně vystavěn na dosavadních zkušenostech, nicméně také se zde utváří cosi jedinečného, dosud neznámého.

Tím, co autor (možná trochu neobratně, ale s veškerou snahou o vyhnutí se jakékoli redukci) označuje jako „nové“, není míněna tzv. emoční korektivní zkušenost (Vymětal a kol., 2004, s. 121), ale spíše to, co se vytváří v psychotherapeutickém vztahu nad rámec přenosu či protipřenosu. Emoční korektivní zkušenost je sice novým zážitkem, ale i ta se vykládá jakožto změna na straně subjektu, příp. subjektů.

V současnosti můžeme v této oblasti vidět posun v tzv. vztahové psychoanalýze (relational psychoanalysis). W. Borden (2008, s. 161) to komentuje slovy: „*V jejich snaze rozšířit koncept vzájemnosti, vztahoví teoretici zdůrazňují, že klient a terapeut se oba podílejí na pomáhajícím procesu.*“ [překlad autora této práce]. M. P. Varga (2010, s. 351) uvádí, že právě na terapeutický vztah jsou cíleny terapeutické akce, což má za následek vzájemné ovlivňování mezi terapeutem a pacientem. Zde je již patrný příklon k přirozené, autentické a neredukované zkušenosti v terapeutickém procesu (tamtéž, s. 161).

Myšlenku ještě dále rozvíjí T. H. Ogden (2004, s. 266-304) se svou koncepcí „*analytického třetího*“. Tato myšlenka je přelomová<sup>86</sup> v tom, že připouští, že v psychoanalytickém procesu nejde jen o setkání dvou subjektů

---

<sup>86</sup> Jak uvádí Mitchell a Aron (2004, s. 268), v recenzi Ogdenovy knihy *Subjects of Analysis* B. Larsson píše, že Ogdenovy texty patří k nejlepším od dob S. Freuda (Larsson, cit. dle Mitchella a Arona, 2004, s. 268).

(resp. subjektu a objektu), ale že se zde vytváří cosi „třetího“. Něco, co pacient a terapeut společně vytvářejí a co se odehrává mezi nimi. *Analytický třetí* není jen forma interakce, ale mnohem spíše má podobu sdíleného prostoru mezi oběma lidmi.

Vztahová psychoanalýza je však zatím prvním ze směrů, který se pokouší jít tímto směrem. Zřejmě z důvodu jejího dosud krátkého vývoje (cca 30 let) není ani ona sama homogenní teorií a není pravdou, že by Ogdenovy myšlenky byly jediné, které se snaží problematiku vztahovosti mezi pacientem a terapeutem řešit.

Ostatní psychoanalytické směry zůstávají více méně ve výše naznačeném teoretickém pojetí, které je odvozeno z klasické psychoanalýzy. Můžeme sice najít rozdíly v chápání pojmu *přenosu* a *protipřenosu*, ale principiální stanovisko vycházející ze subjekto-objektového rozvrhu neopouštějí. To ostatně nečiní ani vztahová psychoanalýza. I v ní se otázka psychoterapeutického vztahu řeší jakožto otázka intersubjektivit<sup>87</sup>. Výjimečná Ogdenova práce není výjimkou, i když autor této práce soudí, že se už jedná o krok principiálně jiným směrem, který ale zatím není rozvinut do detailu.

Je trochu s podivem, že samotný pojem *intersubjektivita* byl do psychoanalýzy zaveden až poměrně pozdě – v 80. letech. Do té doby se hovořilo spíše o *interpersonalitě*. J. Benjaminová<sup>88</sup> v této souvislosti cituje Atwooda, Stolorowa a Brandchafta (cit. dle J. Benjaminové, 2004, s. 237), kteří intersubjektivitu definují jako „...*pole, ve kterém se střetávají dvě subjektivity, jako vzájemnou hru mezi dvěma subjektivními světy*.“ J. Benjaminová (tamtéž, s. 237) v této souvislosti klade logickou otázku, jak se liší setkání dvou subjektů v porovnání se setkáním subjektu a objektu. Tuto otázku, jak subjekt rozpoznává jeden s objektů ve světě jako subjekt, ponechává autor pro

---

<sup>87</sup> Svědectvím může být například práce J. Benjaminové, která se zabývá problematikou intersubjektivit z psychoanalytického hlediska (např. Benjaminová, 1990) nebo práce R. D. Stolorowa, B. Brandchafta a G. E. Atwooda (2000, s. 13), kteří uvádějí, že v intersubjektivním přístupu k psychoanalytické léčbě je analýza přenosu a odporu stále tím hlavním.

<sup>88</sup> Tato autorka se též řadí mezi vztahové psychoanalyticky – viz např. Benjaminová (2004; 2010).

potřeby této studie stranou. Pro rozhodnutí výzkumné otázky v této práci ji nepovažuje za zásadní. Podle W. Bohlebera (2013, s. 799) téměř všechny psychoanalytické školy v posledních dvou až třech desetiletích stále silněji tendují k více intersubjektivní orientaci. Stále se však jedná o setkávání dvou subjektů. Psychoanalytická intersubjektivita představuje de facto střet dvou světů, přičemž otázka jejich opravdového setkání – prolnutí – je v její teorii zodpovězena nedostatečně. Jiná věc je pak klinická praxe, kterou ale autor (z důvodů řečených výše) v této práci nezkoumá.

Někteří psychoanalytičtí autoři používají pojmu intersubjektivita ve vývojovém hledisku – představuje pro ně dosažení schopnosti rozpoznání druhého jakožto subjektu (např. Benjaminová, 2004, s. 257). Toto hlediska však nijak neřeší problém, který zde autor rozebírá.

Jaký je pohled daseinsanalýzy na tuto problematiku<sup>89</sup>? V kapitole 2.1 bylo vyloženo, že daseinsanalýza chápe člověka jinak, než jako subjekt. Tím pádem odpadá problematika řešení intersubjektivit. Pro člověka jakožto Dasein je jakýkoli způsob vztahování se k druhému principiálně odlišný. Jakým způsobem je tedy v daseinsanalýze tato problematika uchopena?

Daseinsanalytické chápání psychoterapeutického vztahu je založeno na Heideggerově pojetí existenciálu *Mit-sein* (Heidegger, 2006a), do češtiny zpravidla překládaného jako *spolubytí* (Čálek, 2004; Heidegger, 2002) a v něm manifestující se podoby *starosti-o-druhého*<sup>90</sup> (Heidegger, 2006a). M. Heidegger (2002, s. 152) mluví o dvou extrémních modech této starosti – o *zaskakování* za druhého a o *předběhu*.

Aby byl patrný rozdíl mezi psychoanalytickým a daseinsanalytickým pojetím psychoterapeutického vztahu, je třeba hlouběji popsat existenciál *spolubytí*. M. Heidegger v *Sein und Zeit* píše: „Na základě tohoto *spoludržného bytí-ve-světě* je svět vždy již tím, jež sdílím s druhými. Svět pobytu je *spolusvět*. *Bytí-v* je *spolubytí* s druhými. Jejich *vnitrosvětské bytí-o-sobě* je *spolupobyt*.” [překlad autora této práce] (Heidegger, 2006a, s. 148). Tento

---

<sup>89</sup> Tj. setkání analytika a pacienta.

<sup>90</sup> Autorům překlad německého termínu *die Fürsorge* (Heidegger, 2006).

citát je třeba rozebrat podrobněji. Především slovo „spolu“, které se zde vyskytuje na více místech, nenese význam pouhé kategorie, ale – jak zdůrazňuje M. Heidegger (tamtéž, s. 148) – je třeba ho chápat existenciálně (tj. z hlediska jeho vztahu k bytí – pozn. aut.). Dále se zde objevují další existenciály – bytí-ve-světě, bytí-v, spolubytí. Ukazuje se zde, že „náš“ svět, ve kterém žijeme, je vždy již sdílený. M. Heidegger zde nepřipouští možnost, že by tomu bylo jinak. Tím pádem odpadá otázka, jak dochází k interakci s druhým subjektem (pokud bychom se na moment vrátili do psychoanalytického uvažování) či jaká je povaha intersubjektivní. Na počátku nebyl žádný osamocенý subjekt, ale Dasein (pobyt), který je a priori spolu s druhými<sup>91</sup>.

Přenos a protipřenos je v *daseinsanalytickém* chápání vykládán jakožto nesvoboda ve vztahu. Neznamena to samozřejmě, že by jakýkoli nový vztah nebyl poznamenán minulými zkušenostmi, neboť ty jsou přítomné vždy. Jde zde ale o schopnost dělat nové zkušenosti, neulpívat jen na tom „starém“. J. Růžička v této souvislosti mluví o „*uvíznutí ve strnulé a nedospělé podobě vztahu*“ (Růžička, 2003, s. 66). *Daseinsanalýza* klade v porovnání s psychoanalýzou větší důraz na to „nové“, na novou, autentickou zkušenost.

Autor této práce zde chce být nestranný, a proto pouze uvádí, jakým způsobem řeší problematiku setkávání a sdílení psychoanalýza a *daseinsanalýza*. Ukazuje ve stručné podobě psychoanalytické pojetí intersubjektivní, resp. spolubytí v *daseinsanalýze*. V žádném případě zde však autor nechce hodnotit, které pojetí je „lepší“ či „horší“. Tuto debatu přenechává zástupcům jednotlivých směrů. Autorovým cílem je zde pouze ukázat, že tato tematika je v *daseinsanalýze* uchopena principiálně naprosto odlišně, než jak ji uchopuje psychoanalýza. Chápání setkávání dvou lidí (Dasein) u M. Heideggera nemá v žádném případě nic společného s pojetím setkávání lidí

---

<sup>91</sup> Je velice zajímavé, že s podobnou myšlenkou (byť terminologicky se stále ještě přidržující karteziánského světového rozvrhu), přišel i americký psychoanalytik Daniel Stern. Podle něj se rodíme s intersubjektivitou, která se poté v průběhu času rozvíjí (Stern, 2006, s. 182). Bylo by však předčasné na základě pouze jeho práce dělat dalekosáhlé závěry ohledně vztahu psychoanalýzy a *daseinsanalýzy*.

jakožto setkání dvou subjektů či subjektu a objektu (pokud bychom druhého člověka určili jako objekt).

Autor soudí, že současná vztahová psychoanalýza směřuje ke stále větší blízkosti a podobnosti v této otázce k *daseinsanalýze*. Limituje ji však karteziánské rozvržení světa, který neumožňuje opravdu výstižné uchopení fenoménu interpersonality v psychoterapeutickém vztahu.

## 2.6 Odpor

Pojem *odpor* do psychoanalýzy zavedl S. Freud (např. 1997c, s. 98). Jeho význam můžeme chápat ve dvou rovinách. První, kterou je možno nazvat *intrasubjektivní*, má formu jakéhosi obranného mechanismu. S. Freud o něm mluví například ve *Výkladu snů* (Freud, 2005) v souvislosti se zabráněním pronikání určitých – pro člověka nepřijatelných či ohrožujících – obsahů nevědomí do vědomí. Vědomá stránka sama brání (tj. odporuje) jakémukoli zvědomění nepřijatelných nevědomých obsahů.

Druhou významovou rovinu odporu můžeme chápat jako *intersubjektivní*. Ta se váže k průběhu léčby, ve které terapeut odkrývá pacientovi nevědomé obsahy, které však pacient vnímá jako ohrožující a odmítá je. Je sice možné namítnout, že v obou případech se jedná o nevpuštění ohrožujících nevědomých obsahů do vědomí, nicméně autor považuje za užitečné obě varianty tímto způsobem rozdělit, neboť ve druhém případě (intersubjektivním) hraje významnou roli terapeutická situace a proces analýzy.

J. Poněšický (2006, s. 143) při rozboru jedné z *daseinsanalytických* kazuistiky ukazuje, že odpor může být i v „opačném směru“. Tehdy dochází k

tomu, že nevědomé motivace brání v přijetí a integrování do psychiky těm obsahům, které už byly na vědomé úrovni zdůvodněny jako správné<sup>92</sup>.

Odpor je cosi ubikvitárního. Je to „mechanismus“, který udržuje v psychice člověka navyklý způsob sebeporozumění a nazírání na svět. Na druhou stranu ho leckdy udržuje v situaci, která pro něj není příznivá, nebo dokonce v duševní patologii.

Motivace k odporu mohou být i uvědomované. Jako ilustraci možno uvést výňatek z kazuistiky: pacientka trpí a sama si vědomě utrpení způsobuje, protože se tak trestá za svá selhání. Odmítá z toho ustoupit (Čálek, 2014).

Jak rozumí odporu – pokud lze tento pojem v této souvislosti vůbec použít - daseinsanalýza? Daseinsanalýza vytyká psychoanalytickému chápání odporu, že u něho utváří „předmět“ uvnitř psychiky člověka<sup>93</sup>. Lidská psychika by ale ze své bytnosti měla být nedělitelná. Nelze ji štěpit na jednotlivé „součástky“, které by bylo možné analyzovat samotné, bez vztahu k celku. Přílehlavě to komentuje J. Růžička (1987, s. 2): „*Odpor není nikdy „cizorodá tkáň“, ale vždy odporující člověk. Osobně.*“.

V této souvislosti se naskytá otázka, zdali je odpor fenomén (ve smyslu φαινομενον)? Psychoanalýza pojímá odpor jakožto podstatu jevů, které může přímo pozorovat. To není nijak překvapivé, pokud uvážíme, jak psychoanalýza rozumím fenoménům. Jak je tomu ale v daseinsanalýze? M. Boss (1987) ve své studii o odporu o něm ještě mluví jako o fenoménu, přestože k tomu podává více než pochybné důkazy. Možno uvést citaci: „...*odpor je specifickým chováním člověka k svému vlastnímu nápadu.*“

---

<sup>92</sup> „Začít znovu by znamenalo jaksi odpustit, snad i zradit své politické přesvědčení a identitu, uznat svá pochybení a vzdát se zadostiučinění...“ (Poněšický, 2006, s. 143).

<sup>93</sup> J. Růžička (1987, s. 1) uvádí zlomek z kazuistiky jednoho mladého pacienta: „*Oten člověk se po řadu desítek sezení nemohl pohnout z místa. Jeho vyprávění bylo sice zajímavé, ale neosobní ... Analytik, který už ztrácel trpělivost, jen suše konstatoval: „Váš odpor je třeba zrušit.“ ... Pacient se vzepjal a v slzách bolesti, lítosti a úzkosti se otázel: „Pane doktore, je to se mnou skutečně takové, že musím být zrušen?“ „Vy ne, ale Váš odpor musíme zrušit.“ Odpověděl terapeut. „Ale odpor, pane doktore, co jsem přece já!“.*“

Boss (1987, s. 20). Autor této práce soudí, že odpor sice fenoménem je, ale – jak se ukáže na následujícím rozboru – ze zcela jiného důvodu.

Mluvíme-li v *daseinsanalýze* o jevech, které tradičně bývají zařazovány do kategorie „odpor“, bylo by asi nepřiléhavější – v nejobecnější rovině – použít pojmu *nesvoboda*. Podobně se vyjadřuje i M. Boss<sup>94</sup> (1987). Co však *svoboda* a *nesvoboda* znamená v této souvislosti?

M. Boss (1987, s. 20) píše: „*Odporování je nesvobodným uzavřením se a vyvěrá z úzkosti, že otevřu-li se tomuto neznámému, něco tím ztratím. ... Ovšem i toto útěkové, únikové chování, lze uzнат jako možnost: analyzovaný se může jako ten, kterým se stal, uchovat tím, že se mu podaří uzavřít se vůči tomu, co jeho dosavadní způsob existování ohrožuje. Ale pravá možnost to není, neboť k možnosti vždy patří svoboda alternativních možností. ... Analyzovaná osoba je tomuto svému chování sama vydána na pospas, děje se jí.*“. Dále M. Boss píše, že tzv. odporové chování je nesoulad či diskrepance mezi „*vědomě chtěným a fakticky realizovaným mluvením a chováním.*“.

M. Heidegger mluví o svobodě<sup>95</sup> nikoli jako o možnosti člověka, nýbrž právě naopak: člověk je možností svobody (Heidegger, 1982, s. 135). Tento výrok se může zdát na první pohled zvláštní, ale je v něm obsaženo to, že svoboda není pouhou ontickou charakteristikou člověka. Svoboda vyplývá z bytí samého. Člověk si svobodu nemůže určit či přetvořit k obrazu svému. Dává se z bytí samého. Na člověku pak je, aby ji převzal. M. Heidegger (1982, s. 135) to dokumentuje slovy: „... *člověk, založený ve své existenci na a v této svobodě...*“ [překlad autora této práce].

---

<sup>94</sup> Autor zde více méně souhlasí s myšlenkami M. Bosse ohledně jeho chápání odporu v *daseinsanalýze*. Jeho teoretické rozpracování však nepovažuje za dostatečné. V dalším textu autor této práce Bossovy myšlenky nevyvrací, ale rozvíjí do důsledků.

<sup>95</sup> Podrobnější výklad *svobody* v myšlení M. Heideggera podává P. Hlavinka (2008, s. 34-58) nebo F. Karfík (1993). Oba jmenovaní autoři svůj rozbor dělí na pojetí svobody v období fundamentální ontologie a v období po Obratu. Autor této práce se zde nesnaží rozebrat komplexně Heideggerovo pojetí, ale pouze ukázat vztah *nesvobody* a tzv. odporu. Základem jsou pro něj Heideggerovy myšlenky po Obratu, neb dle jeho soudu jsou pro výklad odporu přiléhavější. Před Obratem totiž Heidegger pojímá svobodu z hlediska své filosofie konečnosti, což dle autorova soudu není zcela přiléhavé pro výklad *nesvobody* ukazující se ve formě „odporu“.



Co z výše uvedených citací de facto vyplývá? Je-li odpor možné chápat jako nesvobodu, pak je možné ho vyložit také jako *člověka jakožto Weg-sein*. Co tento termín znamená?

V kapitole 2.1 bylo stručně vyloženo Heideggerovo chápání člověka. Ten byl popsán jakožto Dasein, resp. Da-sein (nebo Daseyn). Tyto pojmy terminologicky fixují Heideggerovo pojetí člověka. V období fundamentální ontologie charakterizuje Heidegger člověka (Dasein) jako jsoucno, které se od ostatních jsoucnů odlišuje tím, že má vztah ke svému bytí. Po Obratu mluví o člověku jako o *místu bytí*<sup>96</sup>. Nicméně tento *vztah* (i v pojetí člověka jakožto Da-sein, resp. Daseyn, můžeme mluvit o vztahu k bytí) může nabývat vždy dvou různých forem.

V *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006a) se mluví o vlastním (tj. autentickém) a nevlastním (neautentickém) modu bytí pobytu. Tato autenticita se manifestuje ve volbě možností, které si člověk v životě vybírá a kterými se stává. M. Heidegger (2002, s. 61) píše: „*A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, může toto jsoucno ve svém bytí sebe sama „zvolit“, získat* (tj. stát se autentickým – pozn. aut.), *nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen „zdánlivě.* (tj. stát se neautentickým – pozn. aut.)“. Neautenticitu je možné chápat také jako zapomenutost na vztah k bytí, přičemž ale tento vztah nemizí – pouze se ztrácí ze zřetele. Toto je pojetí, které se v Heideggerově myšlení objevuje před Obratem.

Po Obratu, kdy je pobyt chápán jako *místo bytí*, se precizuje i Heideggerova myšlenka autenticity a neautenticity. Paralelně k autentickému a neautentickému bytí Dasein jsou po Obratu užity termíny Da-sein (pro autenticitu) a Weg-sein (pro neautenticitu). O Weg-sein mluví M. Heidegger (1989, s. 301) jako o „*Fort-sein*“<sup>97</sup>, resp. „*Seinsvergessenheit*“ – zapomenutosti na bytí. Zatímco však u neautentického modu bytí Dasein se vztah k bytí ne-

---

<sup>96</sup> Podrobnější pojednání viz kapitola 2.1. Autor se zde už k této problematice nebude vracet.

<sup>97</sup> „Fort“ i „weg“ v němčině vyjadřují „ pryč“.

ztrácel, pouze se ztrácel ze zřetele, zde už se *ztrácí*. Člověk, který žije jakožto Weg-sein, se pohybuje v ontické rovině.

Zopakujme nyní: svoboda vyplývá z bytí. Je-li člověk nesvobodný, znamená to, že zapomněl či ztratil svůj vztah ke svému vlastnímu bytí. Pokud člověk na své vlastní bytí zapomene – ztratí k němu vztah – žije v modu Weg-sein. Spolu se zapomenutostí na bytí ztratil i svou svobodu, neb se pohybuje pouze v rovině jsoucen.

Člověk odporuje tomu, co ho ohrožuje v jeho sebepojetí. Jeho sebepojetí je de facto jeho rozumění své vlastní „existenci“. Pokud však člověk *odporuje*<sup>98</sup> (tj. je nesvobodný), znamená to, že toto porozumění (sebepojetí) je pouze ontického charakteru. Odporovat tedy znamená *bránit se přijmout pravdu bytí*<sup>99</sup>.

Poslední věta může na první pohled znít jako fráze. Myslí se tím, že člověk odmítá bytí takové, jaké se mu dává. To je to, co pacienti v odporu odmítají. Ti chtějí bytí jiné, ale takové, které v realitě není možné, např. nikdy netrpět, nemít neúspěch, neprohrát, nedostat vynadáno, nebytí oklamán apod. Svým způsobem je možné říci, že bytí je svým způsobem vždy riziko.

Daseinsanalýza se v principu (tj. ve svém teoretickém rozpracování) nezabývá tím, zdali jsou motivace k nepřevzetí této svobody vědomé či nevědomé, ani neřeší případný „zisk z nemoci“. To je vždy věcí konkrétního individuálního pacienta.

Zbývá vyrovnání se s námitkou, zdali daseinsanalytické pojetí odporu není pouhým „přebásněním“ pojetí odporu v psychoanalýze, tj. řečení téhož jinými slovy. Provedme tedy srovnání:

1. Podle daseinsanalýzy je člověk odporu vydán, tj. nemá nad ním kontrolu. Ani v psychoanalýze nemá člověk odpor pod kontrolou, nýbrž jedná

---

<sup>98</sup> Zde myšleno v psychoanalytickém smyslu.

<sup>99</sup> Autor chce zdůraznit, že myslí pojetí bytí po Obratu. Tehdy M. Heidegger mluví spíše než o bytí (sein) o „pravdě bytí“ (Wahrheit des Seins) nebo o Býti (Seyn) (Benyovszky a kol., 2007, s. 107).

se o jakýsi obranný mechanismus, který člověka ovládá. V obou případech je ovšem možné pracovat na změně. Odpor je jakýmsi „výchozím stavem“.

2. Psychoanalýza rozumí odporu jako podstatě pozorovatelných jevů v chování a prožívání. Pro *daseinsanalýzu* je odpor *de facto nesvobodou*, čili samostatným fenoménem. Tento rozdíl ovšem není nijak překvapivý, uvážíme-li, že psychoanalýza a *daseinsanalýza* se principiálně rozcházejí v tom, jak rozumí fenoménům, resp. jevům.
3. Odpor není v *daseinsanalýze* vnímán jako *cosi* mechanického v psychice člověka (jak ho vykládá psychoanalýza). Odpor není „součástí“ v člověku. Člověk sám – *Dasein* – je odporující (nesvobodný). Odpor je chápán osobně.

Právě poslední bod je nejproblematictější. Ukazuje se zde jiné rozumění tomuto fenoménu. Podle *daseinsanalýzy* není odpor něco, co je třeba zlomit, resp. co je vůbec možné zlomit (jak to někdy činí psychoanalýza). Odpor je chápán z hlediska vztahu k bytí. V tomto ohledu je *daseinsanalytický* výklad, resp. porozumění, principiálně odlišné. V klinické praxi pak nejde o lámání odporu, ale daleko spíše o rozšíření porozumění, resp. umožnění porozumění bytí. Odpor je v *daseinsanalýze* spíše „rozpuštěn“, než lámán. Odpor není předmětem přímé terapeutické akce, ale práce na něm se děje spíše „oklikou“.

## 2.7 Vývojová teorie

Psychoanalytičtí autoři vyvinuli celou řadu vývojových teorií, které mají mezi sebou větší či menší odlišnosti. Podstata však zůstává stejná: podle psychoanalýzy hrají v duševním životě člověka velice významnou roli rané dětské zážitky. Podle O. Marlinové (2003, s. 181) byl výzkum raného vztahu dítěte k matce jednou z hlavních hybných sil vývoje psychoanalýzy.

Vývojové teorie nevznikaly pouze pro potřeby dětské psychologie a psychoterapie. Jejich hlavním účelem bylo zkoumat, jakým způsobem se v průběhu života konstituují nevědomí. V průběhu vývoje psychoanalýzy bylo v těchto teoriích patrné posupné opouštění původní psychoanalytické představy o výrazné biologické determinaci psychiky individua ve prospěch vlivu prostředí, především pak vztahu s pečujícími osobami. Jak se k této problematice staví daseinsanalýza?

Daseinsanalýza svou vlastní vývojovou teorii nemá, přestože v poslední době je možné pozorovat v daseinsanalytickém hnutí stále silnější snahu pracovat s dětmi daseinsanalyticky. Absence jasného teoretického uchopení je však závažným nedostatkem. Tento problém nejspíše pramení z původních filosofických základů daseinsanalýzy.

M. Heidegger při provádění analýzy Dasein v *Sein und Zeit* má na mysli dospělého člověka. Problematiku dětství nejen, že neřeší, ale v celém textu knihy se o něm ani slůvkem nezmiňuje! Náznak pokusu vyrovnat se s touto problematikou je možné nalézt v knize *Einleitung in die Philosophie* (Heidegger, 1996), což jsou přednášky ze školního roku 1928/29, tedy ještě z období fundamentální ontologie. Zde M. Heidegger naznačuje analýzu dětského pobytu (das kindliche Dasein) společně s analýzou pobytu tzv. primitivních národů (Dasein den primitiven Völkern). K žádným jasným závěrům ale nedochází. Ani v jeho myšlení po Obratu se žádná nosná koncepce neobjevuje. Spíše platí, že toto téma, tj. problematika dětství, je v Heideggerově myšlení bílým místem.

Ve zmíněné práci M. Heidegger naznačuje (1996, s. 123-126), že člověk se nestává pobýtem (Dasein) v okamžiku narození, nýbrž musím se jím stát. To koresponduje s myšlenkami uvedenými v *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006a), že člověk musí své vlastní bytí převzít, aby se stal pobýtem (Dasein). Ovšem jak se toto děje, již M. Heidegger nepopisuje.

Autor si dovoluje vyslovit hypotézu, že daseinsanalýza ve svém vývoji – vzhledem k tomu, že neuznává koncept nevědomí – neměla tak silnou po-

třebu po výzkumu dětské psychiky. I dnešní snahy (především švýcarských daseinsanalytiků) po systematické práci s dětmi je motivována potřebou klinické práce s dětmi, nikoli – jako je tomu v psychoanalýze – potřebou teoretického výzkumu ontogeneze dětské psychiky ve vztahu k duševním jevům v dospělosti.

Jakkoli autor přiznává absenci jasné daseinsanalytické teoretické koncepce vývoje dětské psychiky, přesto – jak bylo výše naznačeno – stoupající poptávka po klinické práci s dětmi nutí daseinsanalytiku, aby se touto problematikou zabírali. Autor zde představí některé nové přístupy.

H.-J. Reck (2013) ještě nepovažuje dětský způsob bytí za Dasein (Dasein), což odvozuje z Heideggerova (2006a, s. 262) kladení důrazu na tzv. předběh ke smrti.

M. Heidegger (2002, s. 299) píše: „*Smrt je nejvlastnější možnost pobytu. Bytí k této možnosti odemyká pobytu jeho nejvlastnější ‚moci být‘, v němž jde o bytí pobytu vůbec.*“. Z toho jasně patrné, jak velký význam má uvědomí si smrti v Heideggerově filosofii.

Dítě si neuvědomuje, že je smrtelné, proto jeho způsob bytí nemůže být v pravém slova smyslu Dasein. O. Čálek (2014) považuje dítě za součást Dasein dospělého, ze kterého se postupně vyčleňuje, osamostatňuje, „odlupuje“. C.-A. von Wucherer-Huldenfeldt (2008) považuje již prenatální způsob bytí dítěte za Dasein. Podle něj je dítě součástí spolupobytu (Mitdasein) druhých. Tyto koncepce jsou ale ještě v počátku a dosud nebyly detailně rozpracovány. Zatím tedy musíme počkat na jasné zhodnocení těchto teorií.

Provedení srovnání mezi psychoanalýzou a daseinsanalýzou je zde tedy velmi jednoduché. Psychoanalýza – na rozdíl od daseinsanalýzy – klade velký důraz na teoretický popis vývoje psychiky v dětství. Tím se od daseinsanalýzy zásadně odlišuje.

### 3 SHRNU TÍ

V předcházejícím textu autor probírá fundamentální rysy psychoanalýzy a snaží se najít jejich teoretické uchopení v daseinsanalýze, které pak porovnává s psychoanalytickým. Činí tak s vědomím, že pokud by výzkumný postup byl opačný, tj. pokud by byly nejprve hledány určující znaky daseinsanalýzy a ty byly poté porovnávány s psychoanalýzou, studie by téměř jistě vypadala jinak. Autor se však snažil zodpovědět otázku, zdali je daseinsanalýza jedním ze směrů psychoanalýzy, či zda se jedná o samostatný a na psychoanalýze nezávislý psychotherapeutický směr. Proto byl zde zvolený postup analýzy nezbytný. Čtenář by snad mohl namítnout, že některé koncepce nebyly probrány dostatečně detailně. Autorovým cílem však nebyl detailní popis, ale ukázání základní myšlenkové podstaty toho kterého teoretického konceptu. Popis byl vždy rozveden do té míry, aby bylo možno provést základní srovnání. Co analýza ukázala?

Podívejme se nejprve na filosofické základy, ze kterých oba směry vycházejí. Psychoanalýza ve svém vývoji reflektovala aktuální myšlenkové proudy v sociologii a filosofii. I z tohoto důvodu dnes tvoří široký myšlenkový proud, ve kterém je zastoupena řada leckdy velmi odlišných názorů. Psychoanalýza z tohoto hlediska není homogenním teoretickým přístupem. Díky svému velkému rozšíření také sama ovlivňovala společenské, filosofické i umělecké smýšlení v euro-atlantické kultuře. Přesto je však možné konstatovat, že jádro psychoanalytické koncepce je koncipováno v karteziánském duchu.

Daseinsanalýza se opírá převážně o myšlenky německého filosofa Martina Heideggera. Na nich je vystavěn teoretický a pojmový aparát, kterým se daseinsanalýza snaží uchopit bytnost člověka. Daseinsanalýza však není aplikovanou filosofií, jak by se na první pohled mohlo zdát (Čálek, 2013). Filosofické principy jsou spíše součástí obecného nazírání daseinsanalytika na svět. V klinické praxi se opírá o hermeneutiku založenou na fenomeno-

logických principech a snaží se dosáhnout terapeutických cílů pomocí rozšíření pacientova porozumění jeho vlastnímu bytí.

Fakt, že z formálního hlediska v psychoanalýze téměř nenacházíme inspiraci M. Heideggerem, zde pro zodpovězení výzkumné otázky samo o sobě nehraje zásadní roli. Psychoanalýza je velice flexibilní, co se týče asimilace dalších myšlenkových proudů. Dosavadní absence myšlenek jakéhokoli filosofa v psychoanalýze nemůže být samo o sobě znamením, že psychoterapeutická škola, která se jimi inspiruje, nemůže být psychoanalýzou. Daleko podstatnější však je, že Heideggerova filosofie zásadním způsobem převrací dosavadní chápání klíčových ontologických a antropologických témat, na kterých je psychoanalýza vystavěna. Klíčové koncepce Heideggerovy filosofie jsou s psychoanalýzou dle názoru autora této práce *neslučitelné*.

Jeden ze základních rozdílů spočívá už v celkově odlišném pojetí chápání člověka. Zatímco v psychoanalýze je člověk chápán jakožto subjekt (tj. kartesianisticky [Tretera, 2006, s. 300]), *daseinsanalýza* vykládá člověka jakožto *Dasein* (pobyt), tj. z hlediska jeho výslovného vztahu k bytí (Heidegger, 2006a).

K tomu se váže také problematika chápání vztahu mezi pacientem a terapeutem. Psychoanalýza se problémem interpersonality snaží vysvětlit jako intersubjektivitu, přičemž ale naráží na několik set let starý filosofický problém interakce dvou samostatných subjektů. Ani psychoanalýze se tento problém nedaří vyřešit. Významným posunem je v současnosti ještě asi ne příliš známá práce T. H. Ogdena (2004), celkově však ani on tento problém zatím nedokázal komplexně vyřešit. Je zřejmé, že ačkoli se psychoanalytičtí autoři snaží popsat klinickou zkušenost odehrávající se mezi nimi a jejich pacienty, nejsou zatím schopni tyto zkušenosti generalizovat a podat jednotnou, výstižnou teorii, která by tuto problematiku obsáhla. Autor této práce soudí, že příčina z velké části leží právě v karteziánském chápání člověka, které pro toto téma neposkytuje odpovídající pojmový aparát.

Daseinsanalýza při řešení této problematiky vychází z Heideggerova (2006a, s. 114) existenciálu *Mit-sein* (spolubytí). Zde problém intersubjektivní odpadá, neboť zde není předpoklad, že by se v setkání pacienta a terapeuta jednalo o dva a priori nezávislé, samostatné subjekty. Podle Heideggera (2006a, s. 117-125) je Dasein (pobyt) vždy již s druhými, tj. je spolupobytem. Není zde tedy potřeba krkolomně řešit problém, jak druhého, který je (v subjekto-objektovém pojetí) de facto původně objektem, rozpoznáváme jako subjekt a jak se k němu vztahujeme. Podle M. Heideggera vždy již o druhém víme, že jeho bytnost je jiná, než bytnost ostatních výskytových jsoucen.

Druhý základní rozdíl spočívá v odlišném chápání pojmu *fenomén*. Ač by se na první pohled mohlo zdát, že pod tímto pojmem již v dnešní době nemůže být žádná složitost či komplikace, opak je pravdou. V běžném, vulgárním pojetí se fenoménem myslí něco neobvyklého – něco, co se vymyká standartu. Toto triviální pojetí ovšem není vlastní ani psychoanalýze, ani daseinsanalýze. Jak autor ukazuje v kapitole o fenoménu, tradiční metafyzika pojímá fenomén jinak, než fenomenologií, potažmo Heideggerova ontologie. Zatímco tradiční metafyzika původní řecké slovo fenomén – „*samo-o-sobě-se-ukazující*“ [překlad autora této práce] (Heidegger, 2006a, s. 28) – rozdělila na jev a podstatu (Michálek, 2010), fenomenologie se vrací zpět k původnímu řeckému pojetí, které za jevem, resp. projevem, poukazem, nehledá žádnou skrytou, hypotetickou podstatu. Je to právě metafyzické chápání fenoménu, které dle autorova názoru umožnilo psychoanalýze vytvoření koncepce nevědomí, neb v ní jde často o hledání skrytých podstat<sup>100</sup>. Stejně tak fenomenologické chápání fenoménu de facto neumožňuje daseinsanalýze přijmout koncept nevědomí.

V kapitole 2.6, která pojednává o *odporu*, autor představuje daseinsanalytické chápání odporu jakožto nesvobody, když navazuje na myšlenky M. Heideggera a M. Bosse, které dále rozvádí. Ukazuje, že v daseinsanalýze je odpor chápán principiálně jinak, než jak je tomu v psychoanalýze. Daseins-

---

<sup>100</sup> Podrobnější výklad je v kapitole 2.2 a 2.3.



analýza se vymezuje vůči psychoanalytickému pojetí odporu, které se něj dívá mechanicky – jako na součástku v psychice člověka. Daseinsanalýza odpor nevidí jako (oddělitelný) článek, ale vykládá ho z celku psychiky člověka. Odpor nikdy není něčím samostatným, ale vždy se jedná o člověka, který odporuje (Růžička, 2008, s. 58).

Psychoanalýza klade velký důraz na vývoj lidské psychiky, především na vývoj raného vztahu mezi matkou a dítětem. Zde má v porovnání s daseinsanalýzou velký náskok, neboť daseinsanalýza vlastní ucelenou vývojovou teorii dosud nemá.

Některé psychoanalytické směry se nezřikají snahy vysvětlovat některé duševní zákonitosti biologickou cestou, tj. z hlediska neurobiologie. Tento trend v daseinsanalýze nenalzáme.

Toto je shrnutí hlavních teoretických rozdílů v koncepcích klíčových pro psychoanalýzu. Autor je porovnal jak z hlediska psychoanalýzy, tak daseinsanalýzou. Již z výše uvedeného je zřejmé, **daseinsanalýza není jedním ze směrů psychoanalýzy, ale je samostatným psychoterapeutickým směrem**. Autor navrhuje, aby vzhledem ke svým myšlenkovým pramenům měla v taxonomii psychoterapeutických směrů vyhrazenou zvláštní kategorii „**f****enomenologické směry**“. Kromě ní tam (prozatím) žádný jiný směr nepatří. Tato kategorie je ale kvalitativně rovnocenná kategorii „dynamické směry“, „existenciální směry“ apod. Autor dále připojuje ještě obecné zamyšlení nad vztahem daseinsanalýzy a psychoanalýzy.

Obě školy mají společný důraz na *vhled* do životní situace. To tvoří jádro jejich terapie. Tím se liší od terapií zážitkových či behaviorálních.

Z určitého úhlu pohledu můžeme říci, že psychoanalýza i daseinsanalýza jsou pouze různými pohledy náhledu na realitu, ve které žijeme. Liší se tím, jak ji pojmově uchopují. Je otázkou, jak velké jsou rozdíly v klinické praxi. O takové srovnání se pokusil J. Poněšický (2006, s. 140-150), když rozebíral svůj pohled na kazuistiku jedno z českých daseinsanalytiků. Autor této

práce se tomuto tématu (tj. klinické praxi) nevěnuje, neboť soudí, že zde hraje zásadní roli osobnost a individuální styl práce každého terapeuta.

Není ale možné přece jen říci, že psychoanalýza a daseinsanalýza popisují stejnou situaci jinými slovy? A že daseinsanalýza (která vznikla později) je jen „překladem“?

Tak tomu jistě není. Tento „jiný slovník“ v sobě nese také jiné celkové porozumění realitě. Nejde jen o slova, ale o celkový kontext, ze kterého danou situaci vykládáme. Kdyby platilo, že daseinsanalýza je jen „překladem“ psychoanalýzy“, pak by bylo de facto možné říci, že všechny směry psychoterapie jsou jen překladem psychoanalýzy (která vznikla jako první) – což je nesmysl.

Psychoanalýza má hluboce propracované koncepce, které jsou však ve své strukturovanosti de facto mechanické. Daseinsanalýza oproti tomu staví na celkovém porozumění bytí. V rozvrhování životní zkušenosti pacienta (i daseinsanalytika) se opírá o tzv. existenciály, které můžeme považovat za ontologická vodítka, která v obecné rovině nejsou vyplněná konkrétním obsahem. Přesně strukturované teorie zde chybí. Psychoanalýza je svým způsobem metapsychologií, zatímco daseinsanalýza se snaží od podobného teoretizování oprostít a zůstat více v rámci přirozené zkušenosti, u fenoménů, u věcí samých.

Autor soudí, že psychoanalytik se může v praxi opřít podrobnější teoretické rozpracování, což je v některých případech nepochybně velmi cenné. Daseinsanalýza oproti tomu více spoléhá na terapeutovu intuici.

Je snad trochu paradoxní, že právě daseinsanalýze je často vytýkána velká nesrozumitelnost (Yalom, 2006, s. 24). Je to dáno obtížností heideggerovského vyjadřování, které je obtížně přeložitelné do jakéhokoli jiného

jazyka<sup>101</sup> (především z důvodu velkého množství neologismů, nebo slov přejatých z běžného jazyka, ale s pozměněným, či jiným významem).

Nejblíže k *daseinsanalýze* má ze všech psychoanalytických směrů pravděpodobně *vztahová psychoanalýza*. Ta sice ještě stále zůstává v subjektově-objektovém pojetí člověka a světa, nicméně autoři řadí se k tomuto směru – např. L. Aron (2006), T. H. Ogden (2004) nebo J. Benjaminová (2004) – se v mnoha ohledech stále více přibližují *daseinsanalytickému* uvažování. Je to dáno především revizí konceptu vztahu mezi pacientem a terapeutem. V něm je ve vztahové psychoanalýze kladen větší důraz na vzájemnost, sdílení a spontaneitu. Bohužel se však zdá, že vztahovým psychoanalytikům chybí pojmový aparát na to, aby své koncepce mohli přesněji uchopit a vyjádřit. Částečně je to jistě dáno tím, že z filosofického hlediska se autoři stále pohybují v *descartovském* rozvrhu světa, přestože, jak upozorňuje W. Bohleber (2003, s. 803), nacházejí inspiraci i ve fenomenologii. Celkový způsob uvažování ale zůstává *kartesianistický*.

Je otázka, jakým směrem se bude vývoj ubírat v budoucnosti. Bylo by jistě na místě, aby se *daseinsanalýza* přestala vyrovnávat s psychoanalýzou a nastoupila svou vlastní cestu. Autor zde chtěl touto prací přispět k tomu, aby za věčným sporem o určení *daseinsanalýzy* bylo možné udělat tečku a aby *daseinsanalýza* mohla nastoupit samostatnou cestu svého dalšího rozvoje. Na základě prací některých psychoanalytických autorů (Ogden, 2004; Stern, 2006) si autor této práce dovoluje vyslovit předpoklad, že další vývoj některých psychoanalytických směrů povede v některých ohledech ke sblížení *psychoanalýzy* a *daseinsanalýzy*.

---

<sup>101</sup> Příkladem může být I. D. Yalom (2006, s. 228), který ve své *Existenciální psychoterapii* podává – kulantně řečeno - poněkud „svéráznou“ interpretaci Heideggerova určení člověka.

## ZÁVĚR

Autor v této práci nejprve hledá fundamentálních teoretické koncepce, které určují a charakterizují současnou psychoanalýzu. Přihlíží přitom k rozdílnostem mezi jednotlivými psychoanalytickými školami. Těmito koncepcemi jsou: pojetí člověka, chápání fenoménu, nevědomí, pojetí psychotherapeutického vztahu (ve smyslu přenos – protipřenos), odpor a vývojová teorie. Následně autor porovnává jejich psychoanalytické rozpracování s daseinsanalytickým pojetím. Jeho cílem je zodpovědět otázku, zdali je daseinsanalýza jedním ze směrů psychoanalýzy, či zda se jedná o samostatný, svébytný směr mezi moderními psychotherapeutickými směry. Autor po analýze dochází k závěru, že daseinsanalýza uchopuje základní teoretické koncepty psychoanalýzy principiálně odlišně. Z tohoto důvodu prohlašuje daseinsanalýzu za samostatný psychotherapeutický směr.

Na otázku po zařazení daseinsanalýzy mezi ostatní psychotherapeutické směry odpovídá autor následovně: vzhledem k jejímu specifickému porozumění člověku a jeho psychiky tvoří daseinsanalýza samostatnou skupinu na poli psychotherapeutických směrů. Tuto skupinu autor označuje jako „fenomenologické psychotherapeutické směry“. Autor přiznává, že do této skupiny je zatím zahrnuta pouze daseinsanalýza, nicméně to považuje za nezbytné – žádná z dosud ustanovených skupin psychotherapeutických směrů není dle jeho názoru pro daseinsanalýzu přiléhavá. Její dosavadní řazení mezi tzv. „existencialistické směry“ autor vzhledem k odlišnému chápání pojmu „existence“ v daseinsanalýze odmítá.

## POUŽITÁ LITERATURA

- ANZENBACHER, Arno. 2004. *Úvod do filosofie*. 2. přeprac. vyd. Přeložil Karel ŠPRUNK. Praha: Portál. ISBN 80-7178-804-X.
- ARON, Lewis. 2006. *Setkání myslí: Vzájemnost v psychoanalýze*. Přeložila Hana DRÁBKOVÁ. Praha: Triton. Edice Psýché, sv. 40. ISBN 80-7254-778-X.
- BENJAMIN, Jessica. 2010. Where's the Gap and What's the Difference?: The Relational View of Intersubjectivity, Multiple Selves, and Enactments. *Contemporary Psychoanalysis*. **46**(1), 112-119. ISSN 0010-7530. DOI 10.1080/00107530.2010.10746042.
- BENJAMINOVÁ, Jessica. 2004. Rozpoznávání a destrukce. In: MITCHELL, Stephen A. a ARON, Lewis, ed. *Vztahová psychoanalýza: Zrození tradice (1. díl)*. Přeložila Pavla CÍSAŘOVÁ. Praha: Triton, s. 233-267. ISBN 80-7254-445-4.
- BENYOVSZKY, Ladislav a kol. 2007. *Úvod do filosofického myšlení*. Praha: Univerzita Karlova. ISBN 978-80-7380-040-6.
- BLECHA, Ivan. 2004. *Filosofie*. 4. opr. a rozš. vyd. Reprint. Olomouc: Nakladatelství Olomouc. ISBN 80-7182-147-0.
- BLECHA, Ivan. 2007. *Proměny fenomenologie: Úvod do Husserlovy fenomenologie*. Praha: Triton. ISBN 978-80-7254-938-2.
- BOHLEBER, Werner. 2013. The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock. *The international Journal of Psychoanalysis*. **94**(4), 799-823. ISSN 1745-8315. DOI 10.1111/1745-8315.12021.
- BORDEN, William. 2008. *Contemporary Psychodynamic Theory and Practice: Toward a Critical Pluralism*. Chicago: Lyceum Books. ISBN 978-0925065513.
- BOSS, Medard. 1957. *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern, Stuttgart: Hans Huber.
- BOSS, Medard. 1975. *Grundriß der Medizin und Psychologie*. Bern: Hans Huber.
- BOSS, Medard. 1987. Pojetí odporu v psychoanalýze. Přeložil Oldřich ČÁLEK. *Psychoterapeutické sešity 21*. Praha: Kabinet psychoterapie PK FVL-UK. s. 14-27.

- BOSS, Medard. 2002. *Včera v noci se mi zdálo*. Přeložil Oldřich ČÁLEK. Praha: Triton. ISBN 80-7254-229-X.
- BROWNELL, Philip a kol. 2011. *Gestaltterapie: Teorie, výzkum a praxe*. Přeložili Anton POLÁK, Barbora HOHNOVÁ, Michal PERNIČKA, Roman PILCH aj. Praha: Triton. ISBN 978-80-7387-419-3.
- COHEN, Robert A. 2010. Notes on the Life and Work of Frieda Fromm-Reichmann. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*. **73**(3), 209-218. ISSN 0033-2747. DOI 10.1521/psyc.2010.73.3.209.
- CONDRAU, Gion. 1998. *Sigmund Freud a Martin Heidegger: Daseinsanalytická terapie neuróz a psychoterapie*. Přeložil Oldřich ČÁLEK. Praha: Triton. ISBN 80-85875-74-8.
- CLAIR, Michael St. 2000. *Object Relations and Self Psychology: An Introduction*. 3rd edition. Belmont: Wadsworth. ISBN 0-534-36280-X.
- ČÁLEK, Oldřich. 2004. *Skupinová daseinsanalýza*. Praha: Triton. Edice Psýché. ISBN 80-7254-539-6.
- DESCARTES, René. 1992. *Rozprava o metodě*. Přeložila Věra Szathmáryová-Vlčková. Praha: Svoboda. ISBN 80-205-0216-5.
- DESCARTES, René. 2003. *Meditace o první filosofii: Námitky a autorovy odpovědi*. Přeložili a poznámkami opatřili Petr GLOMBÍČEK, Tomáš MARVAN a Pavel ZAVADIL. Praha: OIKOYMENH. Edice Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 43. ISBN 80-7298-084-X.
- DRAPELA, Victor J. 2008. *Přehled teorií osobnosti*. 5. vyd. Přeložil Karel BALCAR. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-505-9.
- FANCHER, Raymond E. 1973. *Psychoanalytic Psychology: The Development of Freud's Thought*. New York, London: W. W. Norton & Company. ISBN 0-393-09356-5.
- FIGAL, Günter. 2007. *Úvod do Heideggera*. Přeložil Vlastimil ZÁTKA. Praha: Academia. ISBN 978-80-200-1553-2.
- FINGERT-CHUSED, Judith. 1991. The Evocative Power of Enactments. *Journal of American Psychoanalytic Association*. **39**(3), 645-640. ISSN 0003-0651. DOI 10.1177/000306519103900302.
- FONAGY, Peter a TARGET, Mary. 2005. *Psychoanalytické teorie: Perspektivy z pohledu vývojové psychopatologie*. Přeložila Eva KLIMENTOVÁ. Praha: Portál. ISBN 80-7178-993-3.
- FRANKL, Viktor E. 2006a. *Lékařská péče o duši*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Brno: Cesta. ISBN 80-7295-085-1.

- FRANKL Viktor E. 2006b. *Vůle ke smyslu*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Brno: Cesta. ISBN 80-7295-084-3.
- FREUD, Sigmund. 1996. *Spisy z pozůstalosti 1892-1938*. Přeložil Miloš KOPAL. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 17. ISBN 80-901601-7-4.
- FREUD, Sigmund. 1997a. *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Přeložili Eugen WIŠKOVSKÝ a Jiří PECHAR. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 15. ISBN 80-86123-00-6.
- FREUD, Sigmund. 1997b. *Spisy z let 1909 – 1913*. Přeložili Miloš KOPAL, Ladislav KRATOCHVÍL a Ota FRIEDMANN. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 8. ISBN 80-86123-03-0.
- FREUD, Sigmund. 1997c. *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*. Přeložil Jiří PECHAR. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 11. ISBN 80-901601-9-0.
- FREUD, Sigmund. 1998. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*. Přeložili Miloš KOPAL a Jiří PECHAR. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 13. ISBN 80-86123-09-X.
- FREUD, Sigmund. 2000. *Spisy z let 1904-1905*. Přeložili Miloš KOPAL a Ota FRIEDMANN. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 5. ISBN 80-86123-16-2.
- FREUD, Sigmund. 2002. *Spisy z let 1913-1917*. Přeložil Miloš KOPAL. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 10. ISBN 80-86123-18-9.
- FREUD, Sigmund. 2005. *Výklad snů*. 5. upr. vyd. Přeložil Ota FRIEDMANN. Pelhřimov: nová tiskárna Pelhřimov. ISBN: 80-86559-16-5.
- FREUD, Sigmund. 2007. *Spisy z let 1925-1931*. Přeložil Miloš KOPAL. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 14. ISBN 80-86123-23-5.
- FREUD, Sigmund. 2011. *Das Ich und das Es*. 13. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. ISBN 978-3596104420.
- FREUDOVOVÁ, Anna. 2006. *Já a obranné mechanismy*. Přeložil Petr BABKA. Praha: Portál. Edice Spektrum, sv. 46. ISBN 80-7367-084-4.

- FROMM-REICHMANNOVÁ, Frieda. 2003. *Principy intenzivní psychoterapie*. Přeložili Kristina a Jan Černí. Praha: Triton. Edice Psýché. ISBN 80-7254-250-8.
- FULKA, Josef. 2008. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Hermann & synové. ISBN 978-80-87054-11-6.
- GAMPER, Valeria. 1997. Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. *Daseinsanalyse*. 1997, **14**(1), s. 51-63. ISSN 0254-6221.
- GRIMWADE, Robert. 2012. Freud's Philosophical Inheritance: Schopenhauer and Nietzsche in Beyond the Pleasure Principle. *Psychoanalytic Review*. **99**(3), 359-395. ISSN 0033-2836.
- GUPTA, R. K. 1975. Freud and Schopenhauer. *Journal of the History of Ideas*. **36**(4), 721-728. ISSN 1086-3222. DOI: 10.2307/2708999.
- HEATON, John M. 2003. *Wittgenstein a psychoanalýza*. Přeložil Lukáš VACEK. Praha: Triton. Edice Postmodernistická setkávání, sv. 19. ISBN 80-7254-534-5.
- HEIDEGGER, Martin. 1976a. Vom Wesen der Wahrheit. In: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. 1976b. Platons Lehre von der Wahrheit. In: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. 1982. *Gesamtausgabe Band 31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ISBN neuvedeno.
- HEIDEGGER, Martin. 1989. *Gesamtausgabe Band 65: Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ISBN neuvedeno.
- HEIDEGGER, Martin. 1996. *Gesamtausgabe Band 27: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ISBN 3-465-02892-9.
- HEIDEGGER, Martin. 2002. *Bytí a čas*. 2. opr. vyd. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec. Praha: OIKOYMENH. Edice Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-7298-048-3.



- HEIDEGGER, Martin. 2006a. *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. ISBN 3-484-70153-6.
- HEIDEGGER, Martin. 2006b. *Zollikoner Seminare*. 3. Aufl. Herausgegeben von Medard BOSS. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ISBN 978-3-465-03459—9.
- HEIDEGGER, Martin, 2006c. *Řeč*. In: HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. 2. opr. vyd. Přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: OIKOYMENH, s. 44-81. Edice Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 53. ISBN 80-7298-165-X.
- HEIDEGGER, Martin. 2006d. *Co je metafyzika?* 2. opr. vyd. Přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: OIKOYMENH. Edice Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 55. ISBN 80-7298-167-6.
- HEIDEGGER, Martin. 2009. *Gesamtausgabe Band 71: Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ISBN 978-3-465-03640-1
- HENDL, Jan. 2008. *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. 2. přeprac. a aktualiz. vyd. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-485-4.
- HLAVINKA, Pavel. 2002. K pojmu událost u Martina Heideggera. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica. Philosophica – Aesthetica 26, Philosophica V*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2002. s. 65-72. ISBN 80-244-0618-7.
- HLAVINKA, Pavel. 2008. *Daseinsanalýza: Setkání filozofie s psychoterapií*. Praha: Grada. ISBN 978-80-247-2132-3.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice. 2008. Daseinsanalyse. In: LÄNGLE, Alfried a HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*. Wien: UTB. s. 181-348. ISBN 978-3-8252-2966-4.
- HÖSCHL, Cyril. 2006. Význam Freuda pro současnou medicínu. In: LOUŽEK, Marek, ed. *150 let od narození Sigmunda Freuda: sborník textů*. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku. s. 19-31. ISBN 80-86547-56-6.
- JUNG, Carl Gustav. 1993. *Analytická psychologie: Její teorie a praxe: Tavistocké přednášky*. 2. vyd. Přeložili Karel PLOCEK a Kristina LUKÁŠOVÁ-ČERNÁ. Praha: Academia. ISBN 80-200-0480-7.
- JUNG, Carl Gustav. 1994. *Duše moderního člověka*. Přeložil Karel PLOCEK. Brno: Atlantis. ISBN 80-7108-087-X.
- KARFÍK, Filip. 1993. Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe*. (9), 1-32. ISSN 0862-6901.

- KERNBERG, Otto. 1965. Notes on Countertransference. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. **13**(1), 38-56. ISSN 1941-2460. DOI 10.1177/000306516501300102.
- KLUGE, Friedrich. 1989. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 22. völlig neu bearbeitete Auflage. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin; New York: Walter de Gruyter, s. 788. ISBN neuvedeno.
- KOCOUREK, Jiří. 2006. Sigmund Freud – renesanční figura. In: LOUŽEK, Marek, ed. *150 let od narození Sigmunda Freuda: sborník textů*. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku. s. 63-66. ISBN 80-86547-56-6.
- KOHUT, Heinz and WOLF, Ernest S. 1978. The Disorders of the Self and their Treatment: An Outline. *The International Journal of Psychoanalysis*. **59**(4), 413-425. ISSN 1745-8315.
- KOLEKTIV AUTORŮ. 1998. *Filosofický slovník*. 2. opr a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc. ISBN 80-7128-064-4. s. 116.
- KRATOCHVÍL, Stanislav. 2006. *Základy psychoterapie*. 5. aktualiz. vyd. Praha: Portál. ISBN 80-7367-122-0.
- LAMBERT, Michael J. and BARLEY, Dean E. 2001. Research Summary on the Therapeutic Relationship and Psychotherapy Outcome. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*. **38**(4), 357-361. ISSN 0033-3204. DOI: 10.1037/0033-3204.38.4.357.
- LEPAŘ, František. 2008. Reprint z roku 1892. *Nehomérovský slovník řeckočeský*. Praha: Petr Rezek, s. 310. ISBN 80-86027-26-28.
- MACKEWN, Jennifer. 2004. *Gestalt psychoterapie*. Přeložil Jiří ŠTĚPO. Praha: Portál. Edice Spektrum, sv. 37. ISBN 80-7178-922-4.
- MARLINOVÁ, Olga. Vztahovost v psychoanalýze: Příběh „Ledové princezny“. In: PONĚŠICKÝ, Jan. *Úvod do moderní psychoanalýzy*. Praha: Triton, 2003, s. 181-192. Edice Psýché. ISBN 80-7254-426-8.
- MCLAUGHLIN, James T. 1991. Clinical and Theoretical Aspects of Enactment. *Journal of American Psychoanalytic Association*. **39**(3), 595-614. ISSN 0003-0651. DOI 10.1177/000306519103900301.
- MEGHNAGI, David. 1993. A cultural event within Judaism. In: MEGHNAGI, David, ed. *Freud and Judaism*. London: Karnac Books. ISBN 978-1-85575-002-9.
- MEISSNER, W. W. 2002. The Problem of Self-Disclosure in Psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. **50**(3), 827-867. ISSN 0003-0651. DOI 10.1177/00030651020500031501.

- MICHÁLEK, Jiří. 1992. Existenciální pojem vědy. *Reflexe*. (07-08), 1-7. ISSN 0862-6901.
- MICHÁLEK, Jiří. 1995. *Co je filosofie?* 2. opr. a dopl. vyd. Praha: ISE. Edice Oikúmené. ISBN 80-85241-19-6.
- MICHÁLEK, Jiří. 2011. Pobyt po obratu. *Filosofický časopis*. **59**(6), 851-864. ISSN 0015-1831.
- MIKOTA, Václav. 2006. Sigmund Freud jako zakladatel psychoanalýzy. In: LOUŽEK, Marek, ed. *150 let od narození Sigmunda Freuda: sborník textů*. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku. s. 11-18. ISBN 80-86547-56-6.
- MITCHELL, Stephen A. 2002. *Ovlivňování a autonomie v psychoanalýze*. Přeložila Lenka SMETANOVÁ. Praha: Triton. Edice Psýché. ISBN 80-7254-278-8.
- MITCHELL, Stephen A. a BLACKOVÁ, Margaret J. 1999. *Freud a po Freudovi*. Přeložil Štěpán KOVAŘÍK. Praha: Triton. ISBN 80-7254-029-7.
- MOLLON, Phil. 2002. Nevědomí. In: BOROSSA, J., EMANUEL, R., MOLLON, P., MUSIC, G. a SEGAL, J. *Témata psychoanalýzy I*. Přeložil Ivo MÜLLER. Praha: Portál. Edice Spektrum, sv. 26. ISBN 80-7178-609-8.
- OGDEN, Thomas H. 2004. Analytický třetí. Práce s intersubjektivními klinickými fakty. In: MITCHELL, Stephen A. a ARON, Lewis, ed. *Vztahová psychoanalýza – zrození tradice (2. díl)*. Přeložila Pavla CÍSAŘOVÁ. Praha: Triton, s. 233-267. ISBN 80-7254-468-3.
- PLATON. 2000. *Faidros*. 5. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH. Edice Platónovy spisy, sv. 5. ISBN 80-7298-015-7.
- PONĚŠICKÝ, Jan. 2003. *Úvod do moderní psychoanalýzy*. Praha: Triton. Edice Psýché. ISBN 80-7254-426-8.
- PONĚŠICKÝ, Jan. 2004. *Neurózy, psychosomatická onemocnění a psychotherapie*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-459-4.
- PONĚŠICKÝ, Jan. 2006. *Člověk a jeho postavení ve světě*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-861-1.
- PRAŽÁK, Josef M., NOVOTNÝ, František a SEDLÁČEK, Josef. 1955. *Latinsko-český slovník L-Z*. 19. vyd. Praha: SPN. s. 502.

- PROCHASKA, James O. a NORCROSS, John C. 1999. *Psychoterapeutické systémy: Průřez teoriemi*. Přeložil Jiří ŠTĚPO. Praha: Grada. Edice Psýché. ISBN 80-7169-766-4.
- PUCAI, Romano. 1999. Heideggerova teorie vynacházení. Přeložil Jiří MICHÁLEK. In: MICHÁLEK, Jiří, ed. *Údiv a zdrženlivost*. Praha: OIKOYMENH. s. 71-78. ISBN 80-86005-77-1.
- RAPAPORT, David. 1973. *Die Struktur der psychoanalytischen Theorie: Versuch einer Systematik*. 3. Aufl. Übersetzt von Marianne von ECKARDT-JAFFÉ. Stuttgart: Ernst Klett. ISBN 3-12-906620-9.
- RENNISON, N. 2001. *Freud & Psychoanalysis*. Harpenden: Pocket Essentials. ISBN 1-903047-54-4.
- ROSENBERGER, Eric W. and HAYES, Jeffrey A. 2002. Therapist as Subject: A Review of the Empirical Countertransference Literature. *Journal of Counseling & Development*. **80**(3), 264-270. ISSN 1556-6676. DOI 10.1002/j.1556-6678.2002.tb00190.x.
- RŮŽIČKA, Jiří. 1987. Slovo úvodem. *Psychoterapeutické sešity 21*. Praha: Kabinet psychoterapie PK FVL-UK. s. 1-3.
- RŮŽIČKA, Jiří. 2003. *Péče o duši v perspektivách psychoterapie*. Praha: Triton. Edice Psýché. ISBN 80-7254-312-1.
- RŮŽIČKA, Jiří. 2008. Rozhovor v daseinsanalýze. *Psychiatria*. **15**(1), 54-61. ISSN 1335-423X.
- RŮŽIČKA, Jiří. 2010. *Ego – analýza: Kritická studie*. Praha: Triton. Edice Psýché, sv. 65. ISBN 978-80-7387-398-1.
- SAIC, Martin. 2005. *Protipřenos v psychoanalýze*. Praha: Triton. Edice Psýché. ISBN 80-7254-600-7.
- SCHÜSSLER, Ingeborg. 1996. Pobyt a bytí u Martina Heideggera II. Přeložili Ivan CHVATÍK a Oldřich ČÁLEK. *Reflexe*. (15), 1-23. ISSN 0862-6901.
- SCHWARTZ, Joseph. 2003. *Dějiny psychoanalýzy*. Přeložila Lenka SMETANOVÁ. Praha: Triton. Edice Psýché. ISBN 80-7254-393-8.
- STEKEL, Wilhelm. 1922. *Die Sprache des Traumes: Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes in ihren Beziehungen zu kranken und gesunden Seelen für Ärzte und Psychologen* 2. verbesserte Aufl. München und Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann.

- STERN, Daniel. 2006. The Clinical Relevance of Infancy: A Progress Report. *Infant Mental Health Journal*. **29**(3), 177-188. ISSN 0163-9641. DOI 10.1002/imhj.20179.
- STOLOROW, Robert, D., BRANDCHAFT, Bernard a ATWOOD, George, E. 2000. *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach*. New York: Routledge. ISBN 978-0-881-63330-6.
- STOLOROW, Robert, D. a ATWOOD, George, E. 2004. Tři říše nevědomí. In: MITCHELL, Stephen A. a ARON, Lewis, ed. *Vztahová psychoanalýza: Zrození tradice (2. díl)*. Přeložila Pavla CÍSAŘOVÁ. Praha: Triton, s. 158-172. ISBN 80-7254-468-3.
- STÖRIG, Hans Joachim. 2007. *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Přeložili Miroslav PETŘÍČEK, Petr REZEK a Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. Edice Studium, sv. 2. ISBN 978-80-7195-206-0.
- ŠIROKÝ, Hugo. 2001. *Meze a obzory psychoanalýzy*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-164-1.
- THOMPSON, Clara. 2014. Transference as a Therapeutic Instrument. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*. **77**(1), 1-7. ISSN 0033-2747. DOI 10.1521/psyc.2014.77.1.1.
- TIMMS, Edward. 2013. Wilhelm Stekel's Dialogue with Sigmund Freud: The Case for Brief Therapy and the Symbolism of Dreams. *Psychoanalysis and History*. **15**(2), 207-220. ISSN 1460-8235. DOI 10.3366/pah.2013.0133.
- TRETERA, Ivo. 2006. *Nástin dějin evropského myšlení: Od Thaléta k Rousseauovi*. Praha: Paseka. ISBN 80-7185-819-6.
- VARGA, Michael P. 2010. Integrating Classical and Relational Psychoanalysis: The Therapeutic Action of Analyst's and Patient's Interacting Transferences. *The Psychoanalytic Review*. **97**(4), 531-556. ISSN 0033-2836. DOI 10.1521/prev.2010.97.4.531.
- VAVRDA, Vladimír. *Otázky soudobé psychoanalýzy: Tradice a současnost*. Praha: Lidové noviny. ISBN 80-7106-672-9.
- VYMĚTAL, Jan a kol. 2004. *Obecná psychoterapie*. 2. rozš a přeprac. vyd. Praha: Grada. Edice Psýché. ISBN 978-80-247-0723-5.
- WUCHERER-HULDENFELD, Karl Augustinus. 2001. Philosophische Vorüberlegungen zum Symbolverständnis in der Psychotherapie. *Da-seinsanalyse*. **17**, 126-142. ISSN 0254-6221.

WUCHERER-HULDENFELD, Karl Augustinus. 2008. Fragen um den Beginn des Träumens. *Daseinsanalyse*. **23**, 66-88. ISSN 0254-6221.

YALOM, Irvin D. 2006. *Existenciální psychoterapie*. Přeložil Ivo Müller. Praha: Portál. ISBN 80-7367-147-6.

## **INTERNETOVÉ ZDROJE**

HOŠKOVÁ, Marie. 2011. *Neutralita, abstinence a terapeutická aliance* [online]. ©2011. Poslední revize 20. 1. 2011. [cit. 1. 7. 2014]. Dostupné z: <http://www.psychoanalyza.cz/page10/page131/page105/page105.html>.

## **JINÉ ZDROJE**

ČÁLEK, Oldřich. 2013. Daseinsanalytická psychoterapie není aplikovaná filosofie. [Přednáška]. Praha: Fenomenologická společnost, 21. 10. 2013.

ČÁLEK, Oldřich. 2014. Osobní sdělení. Praha, červenec 2014.

MICHÁLEK, Jiří. 2010. Úvod od fenomenologie. [Přednáška]. Praha: PVŠPS, 7. 12. 2010.

RECK, Hans-Jörg. 2013. Identifikation durch Verwandlung? [Přednáška]. Praha: Fenomenologická společnost, 21. 3. 2013.

## **ANOTACE**

Výzkumným cílem této práce je zodpovězení otázky, zdali daseinsanalýza je jedním ze směrů psychoanalýzy, nebo zdali se jedná o samostatný psychoterapeutický směr. Nejdříve jsou vymezeny klíčové teoretické koncepty, které definují psychoanalýzu: pojetí člověka, fenomén, nevědomí, přenos, protipřenos, odpor, a vývojová teorie. Poté autor hledá jejich teoretické uchopení v daseinsanalýze, které porovnává s psychoanalytickým. Dochází k závěru, že daseinsanalýza je uchopuje principiálně odlišně. Autor ji proto prohlašuje za samostatný psychoterapeutický směr.

**KLÍČOVÁ SLOVA:** daseinsanalýza, existenciál, fenomén, intersubjektivita, nevědomí, odpor, ontogeneze, pobyť, protipřenos, přenos, psychoanalýza, sen, spolubytí, subjekt, symbol.

## **ABSTRACT**

The aim of this DA thesis is to answer the question, whether daseinsanalysis is one of psychoanalytic schools, or not. The key psychoanalytical theoretical concepts, which define psychoanalysis in general, are there defined: the understanding of human, phenomenon, unconscious, transference, countertransference, resistance and theory of child development. Author searches their theoretical understanding in daseinsanalysis, which he compares with psychoanalysis. He makes a conclusion, that daseinsanalytical understanding is fundamentally different. Author declares daseinsanalysis for a separate school of psychotherapy.

**KEY WORDS:** daseinsanalysis, existentialia, phenomenon, intersubjectivity, unconscious, resistance, dasein, countertransference, transference, psychoanalysis, Being-with, subject, symbol.

## **BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE**

**Jméno a příjmení autora:** Pavel Oulovský

**Studijní program:** Psychologie

**Studijní obor:** Psychologie

**Název práce:** Psychoanalýza a daseinsanalýza – komparativní studie vybraných témat

**Počet stran (bez příloh):** 67

**Celkový počet stran příloh:** 0

**Počet titulů české literatury a pramenů:** 79

**Počet titulů zahraniční literatury a pramenů:** 41

**Počet internetových odkazů:** 1

**Vedoucí práce:** MUDr. et PhDr. Jan Poněšický, Ph.D.

**Rok dokončení práce:** 2014



## Evidenční list knihovny

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

V Praze, dne: 31. 7. 2014

.....

Pavel Oulovský

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

<b>Jméno, příjmení</b>	<b>Adresa</b>	<b>Datum</b>	<b>Podpis</b>

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

Jméno a příjmení studenta/-tky: *Pavel DVLOVSKÝ*  
 Obor studia: *PSYCHOLOGIE*  
 Název práce: *PSYCHOANALÝZA a DASENANALÝZA – KOMPARATIVNÍ STUDIE  
VYBRANÝCH TÉMAT*  
 Vedoucí/oponent\* práce: *DR. PONEŠICKÝ*

**Technické parametry práce:**

Počet stránek textu (bez příloh): *67*  
 Počet stránek příloh:  
 Počet titulů v seznamu literatury: *117*

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

**Výběr tématu**

Závažnost tématu

		X		
--	--	---	--	--

Oborová příslušnost 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, rozčlenění 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			
--	---	--	--	--

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

Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost výsledků v praxi

	X			
--	---	--	--	--

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

	X			
--	---	--	--	--

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

JAK SI PŘEDSTAVUJETE ROZDÍL V PRAKTICKÉM PROVAĐENÍ PSYCHOTHERAPIE, NAPŘ. V SOCIÁLNÍ FOBIE (ČI DEPRESE, BURN OUT, PTSS apod.)  
CO VÁS OJOBNĚ OSLOUJE V PSA a DA - UMÍTE SI PŘEDSTAVIT NĚJAKOU KOMBINACI OBOU METOD ?

Celkové hodnocení práce (klady, nedostatky):

PŘEVLAĐAJÍ KLADY: VELMI DOBRÁ ZNALOST (A POUŽITÍ) ODBORNÉ LITERATURY, JAKOŽ I FENOMENOLOGICKÉ FILOZOFIE. KONSTRUKTIVNÍ A ANGAŽOVANÁ SPOLUPRÁCE S VEDOUČÍM PRÁCE.  
NEDOSTATKY JEN V SITUACI NÁROKŮ NA PHD PRÁCI:  
V PŘÍPADĚ PSYCHOANALÝZY CHYBÍ FILOZOFICKÉ ZÁZEMÍ, JEŽ BY VYÚSTILO DO POZNATKU, ŽE SE JEDNÁ O HYBRIDNÍ KONCEPT PŘÍRODNÍ VĚDY (KAUZALITA) a HUMANISTICKÉ VĚDY (HERMENEUTIKA). CHYBÍ SPOJENÍ S PRAXÍ (JROUNÁNÍ VERBATIM THEPST. PROTOKOLŮ PSA A DA.). JEN ZŘÍDKA PROSVITNĚ VLASTNÍ NÁZOR (ORIGINALITA).

Doporučení k obhajobě: doporučuji/~~nedoporučuji~~\*

Navrhovaná klasifikace: 1

Datum, podpis:

16.8.2014, *Piškeř*

\* nehodící se, škrtněte

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

Jméno a příjmení studenta: Bc. Pavel OULOVSKÝ

Obor studia: psychologie

Název práce: Psychoanalýza a daseinsanalýza – komparativní studie vybraných témat

Oponent práce: MUDr. Olga Dostálová, CSc.

**Technické parametry práce:**

Počet stránek textu (bez příloh): 67

Počet stránek příloh: 0

Počet titulů v seznamu literatury: 120 + 1 internetový

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

**Výběr tématu**

Závažnost tématu

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

Oborová příslušnost tématu

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

Originalita tématu a jeho zpracování

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

**Formální zpracování**

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

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

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

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

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

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

**Metody práce**

Vhodnost a úroveň použitých metod

--	--	--	--	--

Využití výzkumných empirických metod

--	--	--	--	--

Využití praktických zkušeností

--	--	--	--	--

**Obsahová kritéria a přínos práce**

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

0				
---	--	--	--	--

Naplnění cílů práce

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

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

**Připomínka ke stylizaci:**

Autor používá, jak je obecným zvykem překladatelů, nadměrně pasív u sloves, např. s. 26, ř. 5 zdola „... je člověk v psychoanalýze chápán ...“ místo pro češtinu vhodnějšího „psychoanalýza chápe člověka“, „skrze“ se též běžně používá, obzvláště v daseinsanalýze, je to překlad z něm.slova „durch“, v češtině je však vhodnější „prostřednictvím něčeho“ nebo použít pouze instrumentál, např. místo skrze nauku raději prostřednictvím nauky nebo naukou.

**Připomínka ke gramatice:**

s. 14, ř. 4 shora: „... jsou témata, které ...“, má být „která“,  
s. 63, ř. 5 druhého odstavce: „co se vymyká standartu“, má být „standardu“, na s.15 je standard dobře, jde spíše o překlep,  
s. 36, pozn. 66, pod čarou: „impulzy“, na s. 38 má správně impulsy.

**Připomínka k překlepům a přepisům:**

s. 22, ř. 13 odzdola: „slovo užitou s výhradou“, má být „užito“,  
s.29 v odstavci psaném petitem dole, předp. ř. „výskytový jsoucnem“, má být „výskytovým“,  
s.64, posl. řádek : „... na kazuistiku jedno z českých daseinsanalytiků“, nejspíš má být „jednoho“.

V první větě Závěru je „autor této práce hledá fundamentálních teoretické koncepce ...“, má být „fundamentální“, jde o akuzativ.

**Úprava:**

Není normou vyřešeno, jaký typ závorek použít, pokud jsou další závorky uvnitř závorek. Autor použil kulatou závorku u poznámek k textu a uvnitř hranatou závorku na citaci. Spíše bych asi volila závorku opačně, protože citace by se měly držet kulaté závorky.

**Souhrnem:** Práce je mimořádně kvalitní a přesahuje požadavky, kladené na diplomovou práci, při rozšíření rozsahu by se blížila k práci doktorské. Doporučuji k publikaci.

Doporučení k obhajobě: doporučuji

Navrhovaná klasifikace:  
výborně

Datum, podpis:  
10. 9. 2012

MUDr. Olga Dostálová, CSc.

