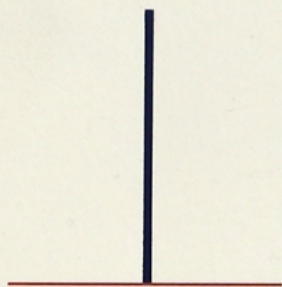


Erwin Straus



Psychiatrie
a filosofie

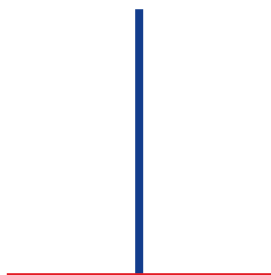
Triáda

Triáda

Erwin Straus
Psichiatrie a filosofie



Erwin Straus



Psychiatrie a filosofie

Přeložil Petr Rezek

Triáda

Erwin Straus na verandě před budovou Lee Hall,
Black Mountain College v Severní Karolině, kolem roku 1940

© Erwin Straus, Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II.
Psychiatrie und Philosophie. In: Psychiatrie der Gegenwart.
Forschung und Praxis. Band I/2: Grundlagen und Methoden
der klinischen Psychiatrie (Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg
1963, s. 926–994), Springer Nature

Translation © Petr Rezek – heirs, Robin Pech, 2023

Epilogue © Robin Pech, 2023

Photography © Courtesy of the Western Regional Archives,
State Archiv of North Carolina

ISBN 978-80-7474-425-9

ISBN (PDF) 978-80-7474-483-9

ISBN (ePub) 978-80-7474-484-6

ISBN (mobi) 978-80-7474-485-3

I.

Úvod. Příroda a pobyt

Psychiatrie je speciálním odvětvím medicíny. Výcho-
va k povolání lékaře duše je stejně jako výchova všech
ostatních lékařů řízena státem, výkon jeho povolání
podléhá státní kontrole. Psychiatrie se však mezi ostatní
medicínské obory, které se buďto omezují na léčení ne-
mocí jednotlivých orgánů, nebo se vyznačují použitím
speciálních postupů, nezačleňuje snadno.

Před sto lety, kdy získala platnost Griesingerova teze,
že „duševní nemoci jsou onemocněním mozku“, se zdálo
jednoznačné, že psychiatrie spadá do oboru medicíny
a přírodních věd. Je podivuhodné, že název „psychiat-
rie“ se počal ujímat právě v době, kdy všechny duševní
a duchovní výkony byly vykládány jako manifestace
funkcí lokalizovatelných v mozku. To se mohlo stát je-
nom proto, že PSYCHÉ byla v naivní bezstarostnosti zto-
tožněna s mozkiem, a to v takové míře, že hypotetická

cerebrální dráha byla nazvána intrapsychickým úsekem psychického reflexního oblouku. Název „psychiatrie“ zakrýval problém spočívající v tom, že léčba duševních onemocnění byla na jedné straně oddělena od léčby nervových onemocnění, ale na druhé straně byla jakožto psychiatrie zároveň sjednocena s neurologií. „Encephalo-iatrie“ by bylo vhodnější označení, kdyby neurologie neprosadila své nároky. Wernickeho¹ pokus zachránit situaci rozlišením fokálních a difuzních onemocnění mozku a odlišit „duševní nemoci jako rozšířené nemoci asociačního orgánu“ se nezdařil. Freudovou koncepcí duševního aparátu byly sice úzké hranice orgánové oblasti rozšířeny, nebo vlastně posunuty do neurčita, přece však Freud zůstal, alespoň v teorii, věrný tradičním principům. Psychoterapie, ať orientována nebo inspirována psychoanalyticky, ať vykonávána s lékařským diplomem nebo bez něj, vznikla v rámci psychiatrie; psychoterapie však nezaložila psychiatrii tak, jako chirurgická technika – doslova ruční práce – určila chirurgii jako obor v rámci medicíny.

Psychiatrie, neurologie a psychoterapie jsou na mnoha klinikách sjednoceny pod jednou střechou. Je však otázka, zda tato střecha spočívá na jednotném fundamentu. Ve Spojených státech amerických je obeznámenost s neuroanatomii, neurofyzologií a neuropatologií při odborné zkoušce z psychiatrie žádána ještě dnes. Ovšem často jsou tyto „basic sciences“ vyučovány teprve v posledním, třetím roce studijního plánu – což se rovná nedobrovolnému přiznání, že jako základní vědy

¹ Carl Wernicke: *Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen*. Leipzig, Georg Thieme 1900.

ve skutečnosti vůbec nefungují. Psychiatrie nedisponuje žádnou propedeutickou disciplínou. Snad je neurolog jen správcem dědictví, které obsahuje heterogenní části, které k sobě vnitřně nenáleží, jako k sobě kdysi nepatřila rakouská, španělská a burgundská území někdejší habsburské říše. Abychom mohli k této domněnce zaujmout stanovisko, museli bychom vědět, co nemocného v psychickém smyslu a duševní nemoc tak podstatně odlišuje od ostatních nemocí, že má psychiatrie v rámci medicíny jako celku své zvláštní místo.

Protože se psychiatrie neomezuje ani na jednu oblast orgánů, ani na jednu terapeutickou techniku, je nasnadě určit její specifičnost nikoliv omezeností, ale právě naopak šíří jejího tematického zaměření. Zatímco se lékařská činnost v obecném smyslu zaměřuje na člověka jako na živou bytost, na organismus a jeho orgány, zabývá se psychiatr člověkem jako občanem historicko-sociálního světa nebo světů. Psychiatrické chorobopisy jsou životopisy, v nichž rodiče nevystupují jen jako zploditelé a sourozenci jako příslušníci téhož rodu, ale jako otec a matka, bratři a sestry, k nimž se nemocný určitým způsobem vztahoval a vztahuje. Předmětem psychiatrického jednání není mozek, tělo, organismus; má jím být celý člověk, v jedinečnosti svého individuálního bytí, jak se – nezávisle na rozlišení zdraví a nemoci – otevírá v existenciální komunikaci².

V daseinsanalýze, založené Binswangerem, jsou tyto závěry dále rozvedeny. O psychiatrii Binswanger říká,

² [Pojem „existenciální komunikace“ je Binswangerův termín označující kýžený vztah mezi lékařem a pacientem.]

že je „v podstatě vědou o člověku, o lidském pobytu“³. Bytí psychiatra je však odkázáno na „setkání a dorozumění s bližním jako celkem a namířeno k porozumění člověku v jeho celkovosti...“⁴.

Daseinsanalýza si nicméně nečiní nárok reprezentovat celou psychiatrickou nauku. „Považuje se za služebnou klinické psychiatrie (...), vlastní to páteře psychiatricko-medicínské vědy.“⁵ Tato služební role ovšem není její primární úlohou. Daseinsanalýza je „principiálně možná zcela bez psychiatricko-klinické metody“. Zabývá se samotnými *základy* budovy psychiatrie. Daseinsanalýza usiluje o srovnání světů, ve kterém žijí duševně nemocní a zdraví lidé, a toto úsilí je věcně a metodologicky založeno na Heideggerově fenomenologicko-apriorním, ontologickém odkrytí lidského pobytu a na Husserlově fenomenologii transcendentální konstituce.

Binswanger nikdy neopomenul projevit svou vděčnost a svůj obdiv k Heideggerovi. Psychiatrie zase vděčí Binswangerovi, že jí otevřel nevyčerpatelné bohatství Heideggerova myšlenkového světa, jemuž se podařilo „energickým a vytrvalým návratem k ‚věcem‘ znovu oživit dějiny západního myšlení“⁶. Těsná vazba na analytiku pobytu, jak je provedena v *Bytí a čase*, však současně pro daseinsanalýzu a skrze ni i pro psychiatrii znamenala určitou zátěž.

³ Ludwig Binswanger: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band II: Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie*. Bern, Francke Verlag 1955, s. 30.

⁴ Tamtéž, s. 278.

⁵ Ludwig Binswanger: Úvod. In: Heinz Häfner: *Psychopathen*. Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer 1961.

⁶ Karl Löwith: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main, S. Fischer 1953.

Heidegger ovšem nevyšel z psychiatrie jako Freud, ani k ní nedospěl. Dokonce protiklad autentičnosti a neautentičnosti, tj. „možnost pobytu sebe sama získat, nebo sebe sama ztratit“⁷, je nutno pochopit jako existenciální rozlišování modů bytí, nikoliv však – jak mají sklon věřit především psychoterapeuté – jako psychiatrickou charakteristiku a hodnocení. Heideggerovo vylíčení neurčitěho „ono se“ (das Man) nás nenechává na pochybách, že převážná většina lidí, kteří netrpí ani sebou, ani světem, a kteří ani nezpůsobují nepřiměřené utrpení ostatním, žije zcela pohodlně a spokojeně v „ono se“. „Zprvu je pobyt ,ono se‘ a ponejvíce takovým zůstává.“⁸ Kdyby bylo nevlastní bytí třeba chápat nikoliv jako existenciál, nýbrž jako psychiatrickou kategorii, pak bychom my psychiatři museli do své pracovny pozvat většinu lidstva, a to v domýšlivém postoji, že se nám na základě našeho vzdělání daří nejen získat sama sebe, ale dopomoci k tomu i ostatním. „Neautentičnost pobytu však neznamená ,méně‘ bytí nebo nějaký ,nižší‘ stupeň bytí. Neautentičnost bytí spíše může pobyt určovat v jeho nejplnější konkrétnosti, v jeho zaměstnanosti, zaujatosti něčím, podrážděnosti, zainteresovanosti, požívačnosti.“⁹ K přípravě našich vlastních vývodů, ale také zachování výdobytků *daseins-analýzy* pro psychiatrii současnosti i budoucnosti je zde ovšem třeba krátkého kritického zhodnocení.

⁷ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. § 9, s. 42 [čes. *Bytí a čas*. Přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec. Praha, OIKOYMENH 2018, s. 61].

⁸ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. § 27, s. 129 [čes. *Bytí a čas* (pozn. 7), s. 160].

⁹ Tamtéž, § 9, s. 43 [čes. s. 61].

Heideggerova analytika pobytu, která vychází z průměrné každodennosti („zprvu a ponejvíce“), stojí ve službě vyššího úkolu; slouží tomu, aby byla nalezena odpověď na otázku po „smyslu bytí“. Lidská každodennost je zvolena za téma proto, že člověk se mezi všemi jsoucný vyznačuje tím, „že tomuto jsoucnu v jeho bytí jde o toto bytí samo (...), že má ve svém bytí k tomuto bytí vztah jako k bytí (...), že jeho bytím a skrze jeho bytí je mu toto bytí samo otevřeno“¹⁰. Jsoucné, které jest na způsob bytí člověka, je označeno jako pobyt. „Bytí samo, ke kterému se pobyt může tak nebo tak chovat, a také se vždy již nějak chová, nazýváme existencí.“¹¹ Heidegger tedy se vším důrazem odděluje jsoucné – ontické – od bytí, o němž není možno říci, že *je* jsoucnem. „Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že *je* ontologickým.“¹² Díky tomuto onticko-ontologickému zkřížení je jsoucné, které jest na způsob bytí člověka, předurčeno stát se předmětem ontologického zkoumání. Neboť při každém zkoumání jsoucna je „bytí, to, čím je určeno jsoucné jako jsoucné“ vždy již nějak pochopeno.

Heideggerovo vlastní předporozumění bytí, kterým je analytika od počátku vedena a které má být v analytice učiněno explicitním, jej staví do protikladu k celé tradici západní filosofie. Té Heidegger vyčítá „zapomenutost na bytí“. V opomenutí „ontologické difference“ se filosofické myšlení již v řeckém starověku odvrátilo od zamyšlení nad smyslem bytí a přiklonilo se místo toho k prozkoumání jsoucna. „Antická ontologie má

¹⁰ Tamtéž, § 4, s. 12 [čes. s. 28].

¹¹ Tamtéž.

¹² Tamtéž.

jakožto exemplární půdu svého výkladu bytí jsoucno, se kterým se setkáváme ve světě.¹³ S tímto příklonem k fyzickým věcem se jediným vládnoucím způsobem bytí stal způsob bytí výskytovosti a jí odpovídající časový řád. Od způsobu bytí „výskytového jsoucna“ je v *Bytí a čase* ostře odlišena existence – způsob bytí pobytu. Ve shodě s vlastním oddělením pobytu od všeho ne-pobytového jsoucna staví Heidegger svůj pojem existenciální proti tradičnímu pojmu kategorií, nebo vlastně tyto podržuje oněm. Určení pobytu co do bytí se děje pomocí existenciální, určení ne-pobytového jsoucna pomocí kategorií. Výskytovost a existence jsou „dvěma základními možnostmi charakteru bytí (...) Jsoucno je *někdo* (existence) nebo *něco* (výskytovost v nejširším smyslu)¹⁴.

Protože je podle Heideggera v tradiční antropologii bytí člověka „samozřejmě“ pochopeno ve smyslu výskytu ostatních stvořených věcí, dovoluje rozlišení modů bytí znovu postavit a v analytice pobytu také nově zodpovědět otázku „Co je člověk?“. Její velkolepé nálezy psychiatrii zpřístupnila *daseinsanalýza* – to je zásluha, která není dotčena tím, zda je převzetí Heideggerových myšlenek legitimním pokračováním, nebo spočívá na „produktivním nedorozumění“¹⁵. Je však

¹³ Tamtéž, § 9, s. 44 [čes. s. 63].

¹⁴ Tamtéž, § 9, s. 45 [čes. s. 64].

¹⁵ [Pojem „produktivní nedorozumění“ („produktives Mißverständnis“) pochází z předmluvy ke čtvrtému vydání Binswangerova spisu *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins* (viz Ludwig Binswanger: *Grundformen und Erkenntnis des Menschlichen Daseins*. München, Reinhardt 1964, s. 12–13; srov. tentýž: „Daseinsanalyse und Psychotherapie II“. *Acta Psychotherapeutica et Psychosomatika*, 1960, sv. 8, č. 4, s. 258); jeho prostřednictvím se Binswanger bránil často vznášené

otázka, zda nás nákup prvního sešitu v tomto případě zavazuje k odebrání celého díla. Domnívám se, že tomu tak není, že z Heideggerovy fundamentální ontologie nemůže být vyvinuta regionální ontologie, která by byla plodnou pro medicínu a psychiatrii. Analytika pobytu je totiž ohromným torzem: chybí zřetel k životu, přírodě a tělesnosti, zkrátka k „animáliím“, bez kterých není možno založit žádnou antropologii ani nauku o lidských nemocech. Heideggerovi nemohla tato skutečnost zůstat skryta, neboť v pozdějších dílech opakovaně odmítl antropologickou interpretaci *Bytí a času*. Jeho vlastní stanovisko nás tedy povzbuzuje k tomu, abychom *Bytí a čas* jako domněle antropologické, nebo dokonce jako psychopatologicko-antropologické dílo kritizovali.

Analytika pobytu je vedena „ideou existence“, ba je jí zcela ovládána. Jako Freud na konci *Výkladu snů* apostrofoval vědomí otázkou: „Jaká role zůstává v našem výkladu kdysi všemocnému, všechno ostatní zakrývajícimu vědomí?“, na kterou odpověděl: „Žádná jiná než role smyslového orgánu pro vnímání psychických kvalit.“¹⁶, tak by se mohl Heidegger ptát: Jaká role zůstává v našem výkladu kdysi všemocnému, všechno ostatní zakrývajícimu bytí výskytu? V impulsu radosti z odkrytí je všechno světlo soustředěno na existenciálíe, vyskytující se jsoucno ustupuje do stínu. Na lidském pobytu je proto také uchopeno jen to, co odpovídá předsevzetí

námítce, že nepochopil a desinterpretoval základní myšlenky a pojmy Heideggerovy fundamentální ontologie představené v *Bytí a čase*.]

¹⁶ [Srov. Sigmund Freud: *Výklad snů*. Přel. Ota Friedmann. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 2005, s. 270.]

hermeneutické interpretace, neboť jsou ve smyslu předjí-
majícího porozumění bytí existenciálně vykládány také
jevy, které nejsou privilegiem člověka. Jeden příklad:
Podrobnému rozboru „bytí-ve-světě“ jako základnímu
ustrojení pobytu je předřazena krátká orientující charak-
teristika „bytí-ve“. „Bytí-ve“ je pojato jako formální, exis-
tenciální výraz bytí pobytu. Je toto omezení na člověka
oprávněné? Nehodí se „bytí-ve“ také pro ptáka, „který
bydlí ve větvích“, nebo pro lišku, která svou noru jedním
východem opouští a druhým se do ní vrací? A nehodí se
„bytí-u“ pro psa, který následuje svého pána, dokonce
i když se tomu neděje „u nohy“? Přísluší „bytí-ve“ člo-
věku kvůli ustrojení bytí pobytu, nebo přísluší člověku
a zvířeti z důvodu jejich animální přirozenosti?

Dichotomie způsobů bytí svým nárokem na úpl-
nost rozevírá propast. Universum jsoucna je rozděleno
do dvou nestejných zón. Na jedné straně dělicí čáry stojí
člověk vyložený jako pobyt. Všechno ostatní jsoucno,
atomy a galaxie, ale též kameny, rostliny a zvířata se
nalézají na druhé straně propasti. Tím však vzniká va-
kuum, do něhož se vlastní terén medicíny a psychiatrie
hrozí propadnout. Do oblasti „výskytovosti“ v nejšir-
ším smyslu lze jistě umístit i příruční jsoucno. Ale jak
pochopit bytí zvířat? Jak pojmut člověka jako ZÓON,
jako *animal*? Onticky vzato je člověk živočich, který
má se zvířetem společné rozmnožování a smrt, dýchání
a přijímání potravy, bdění a spánek, pohyb a smyslovou
orientaci. Odlišnost mezi člověkem a zvířetem nemůže
uvést v pochybnost to, co mají společné a co je navzájem
spojuje. Tělesné bytí nemůžeme pochopit z existence.
Příkré oddělení způsobů bytí zabraňuje uchopit člo-
věka v jeho fyzičnosti a tělesnosti, v jeho vztahu ke zvířeti

a přírodě, krátce – znemožňuje pochopit ho jako tvora. Nejsou však zdraví a nemoc projevem živočišného bytí člověka a zvířete?

S rozlišením způsobů bytí se vynořuje otázka po možnosti jejich sjednocení, ne pouze coby samotných způsobů bytí, nýbrž oblastí jsoucna, které jsou jimi určeny. Člověk přece může položit svou ruku na něco výskytového; klade ve své tělesnosti svou nohu na základ, který ho nese; při vdechování a vydechování je po celý život v nepřetržité výměně s okolní přírodou. Způsoby bytí je možno pojmově snáze oddělit než sjednotit, neboť jejich sjednocení je asi možné jenom ve „vyšším“ bytí, nakonec v bytí, které je přítomno ve všem jsoucnu. Problém se však neomezuje jenom na pochopení toho, jak mohou pobyt a výskytové jsoucno vstoupit do komunikace. Jsoucno a způsoby bytí od sebe nejsou tak čistě odděleny; člověk přece jen není jsoucnem, které je určeno jenom *jedním* způsobem bytí. Má tělo; je tělem, živočichem, živým tvorem a existencí. Není třeba ani v nejmenším popírat, že pouze výskytové jsoucno je v průměrné každodennosti odkrýváno teprve sekundárně; odkrýváno je nicméně jako něco, co „jest“, nikoliv jako to, co se v odkrývání teprve konstituuje. I kdyby platilo, měřeno na obezřetném obstarávání, že je teoretický postoj poznávání, o kterém Heidegger občas prohlašuje, že je „upřeným zíráním na výskytové jsoucno“¹⁷, deficientním modelem, má tím být řečeno, že výskytovost je deficientním způsobem bytí, srovnatelným např. s bytím matérie v plotínovské emanační nauce?

¹⁷ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, § 13, s. 61 [čes. *Bytí a čas* (pozn. 7), s. 82].

V *Bytí a čase* se vyskytuje jen málo – spíše matoucích než objasňujících – poukazů k ontologickému problému života. „Život je vlastní způsob bytí, který je však bytostně přístupný jenom v pobytu. Ontologie života se provádí cestou privativní interpretace; určuje to, co musí být, aby bylo možné něco takového jako jen-ještě-žít. Život není ani čistým výskytem, ani pobytem.“¹⁸ Jak toto ani–ani může být proměněno v jak–tak, není řečeno a také řečeno být nemůže. Nauku o vrstvách Heidegger kategoricky odmítá. „Pobyt nelze nikdy ontologicky určit tak, že jej vymežíme jako život (ontologicky neurčitě) a mimo to ještě jako něco jiného.“¹⁹ Situace vzdáleně připomíná Descartovy bezvýsledné pokusy pochopit člověka jako složeninu dvou radikálně odlišných substancí. Skutečnost, že život je podstatně přístupný jenom v pobytu, jej neodlišuje od všech ostatních témat, k nimž se člověk může v myšlení obrátit. Ani ve vědě, ani v běžném porozumění nedojde souhlasu názor, že života nebo lépe oblasti živých tvorů bylo dosaženo cestou privativní interpretace, která určuje, že může být něco takového jako jen-ještě-žít.

Sporé výpovědi k tématu života se pozoruhodně vyjímají v díle, které má říci tolik hlubokého o smrti. Výklady o smrti jsou ovšem věnovány její existenciální interpretaci, o které se tvrdí, že předchází všechnu biologii a ontologii života.²⁰ Také existenciální interpretace však musí uznat smrt jako „fenomén života“. Pobyt se může vztahovat ke své smrti, protože člověk se jako všichni

¹⁸ Tamtéž, § 10, s. 50 [čes. s. 69].

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Tamtéž, § 49, s. 247 [čes. s. 283].

živočichové rodí, žije a umírá. Heidegger opakuje v této kapitole ještě několikrát s malými doplňky již dříve uvedené závěry. „Život,“ říká se nyní, „musí být pochopen jako způsob bytí, k němuž patří bytí-ve-světě. Může být ontologicky fixováno jen v privativní orientaci na pobyt. Také pobyt je možno sledovat jako holý život.“²¹ Jak však může k takovému životu patřit bytí-ve-světě, které charakterizuje ustrojení pobytu co do jeho bytí? Heidegger neukázal, jak se privativní orientace musí provést. Zdá se, že je způsobem pozorování, který však život nekonstituuje, nýbrž v nejlepším případě odhaluje, čím život je. Pozoruhodné přitom zůstává, že privativní orientace má vynést na světlo něco původně skrytého. Privace se zřejmě musí nějak vztahovat k bytí-ve-světě, takže „čistý život“ se coby zbytek objevuje jako oblast mezi výskytem a existencí. Pobyt považovaný za „čistý život“ se tak ocitá „v oblasti bytí, kterou známe jako svět zvířat a rostlin“, v oblasti, ve které lze sbírat data o „trvání života, rozmnožování a růstu“²². Lapidární shrnutí světa zvířat a světa rostlin do jednoho jediného okrsku bytí, k němuž má patřit také pobyt jako holý život, ignoruje jak diferenci mezi bytím rostliny a zvířete, tak společné znaky v bytí zvířete a člověka. Je to tím podivuhodnější, že se všechna existenciální aktivita i pasivita odehrává na půdě, která je společná pro koně i jezdce, na půdě primární smyslové orientace a pohybu.

Oblast čistého života, zdá se, vymezuje také oblast lékařského výzkumu a praxe. Heidegger však zřejmě není s tímto výsledkem zcela spokojen, neboť nadhazuje

²¹ Tamtéž, § 49, s. 246 [čes. s. 282–283].

²² Tamtéž, § 49, s. 246 [čes. s. 283].

otázku: „Nebo musí být dokonce nemoc a smrt vůbec – také medicínsky – primárně pochopeny jako existenciální fenomény?“²³ Znění a prominentní postavení otázky na konci odstavce, který pojednává o skonávání, dožívání a umírání, podněcuje čtenáře ke kladné odpovědi. Můžeme se domnívat, že von Weizsäcker a mnozí další by souhlasili. Zdá se mi, že také v *daseinsanalýze* je otázka zčásti zodpovězena kladně. Případy, které jsou na psychiatrické klinice klasifikovány jako schizofrenní, mají být pochopeny zcela obecně jako poruchy chodu a výkonu pobytu. *Daseinsanalytický* řád má stát „mimo pojmy zdravý a nemocný, normální a nenormální“²⁴. Na místo klinických nosologických jednotek nastupují struktury a průběhy pobytu držené pohromadě svou jednotností. Tyto případy jsou sice interpretovány *daseinsanalyticky*, ale právě ne jako případy nemoci, ale jako existenciálně chybné rozvrhy. Teprve poté musejí být nálezy *daseinsanalýzy* přeloženy zpět do klinického jazyka. Takový pluralistický pohled však nepostačuje.²⁵ Je založen na zabsolutizování existence vůči životu, na dělení, se kterým se psychiatrie nemůže spokojit.

Jak bylo řečeno, Heidegger ponechal otázku existenciální interpretace nemoci nezodpovězenou. Původní rozdělení charakterů bytí sice činí její kladné zodpovězení žádoucím, ale přání takové odpovědi, která by se neomezovala pouze na neurózy, stojí v cestě fakt, že pobyt umírá, když život končí kvůli nemocem, násilnému

²³ Tamtéž, § 49, s. 247 [čes. s. 283].

²⁴ Ludwig Binswanger: *Schizophrenie*. Pfullingen, Neske 1957, s. 12.

²⁵ Srov. Heinz Häfner: *Psychopathen*. Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer 1961, s. 276.

zásahu nebo vyčerpání stářím, a fakt, že zvířata hynou za stejných okolností, někdy dokonce kvůli nemocem, jež jsou přenositelné na člověka. Pobyt sice může smrt převzít jako svou nejkrajnější možnost, ale právě jenom jako možnost, která je mu vrozena.

Analytika pobytu interpretuje každodennost jako „bytí ‚mezi‘ narozením a smrtí“²⁶. Medicína sleduje delší úsek: mezi zplozením a smrtí – nikoliv z pedanterie a školometství; již klinická zkušenost dědičných onemocnění a znetvoření nás k tomu nutí. Zde psychiatr naráží na přirozené podmínky, které jednotlivému člověku zabraňují uchopit jeho typické možnosti, anebo mu je ve šťastném případě odkrývají. Narození a smrt jsou začátkem a koncem individuálního lidského života, který se rozvíjí v procesu zrání dítěte v dospělého, který však člověk sám nevykonává. Narození a smrt mohou být jako začátek a konec individuálního života uvedeny do analogického vztahu. Mezi oplodněním a smrtí žádný analogický vztah není. Zplozením vzniká individuální život z částí v kontinuitě pohlaví, ve smrti ustává, končí v „již-nebýt“. Počátek a konec nejsou proto konečné stejným způsobem. Smrt a umírání je možno objasnit v dialektice bytí a nicoty. Zplození a narození není možno uchopit ve stejné antitezi. Oplodnění samo se vymyká lidskému jednání. Můžeme mu zabránit, ale nemůžeme ho způsobit. Všichni jsme byli zplozeni jako synové a dcery přírody. Ve zpětném postupu od narození k oplodnění se proto vnucuje ontologicky významná otázka: Jelikož je „jsoucno, (...) kterým sami vždy

²⁶ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, § 45, s. 233 [čes. *Bytí a čas* (pozn. 7), s. 269].

jsme“²⁷, vždy zplozeno rodiči, je bytí spoluplozeno? Přirozený počátek je záhadnější než přirozený konec. Jako zplozený a plodící je „pouhý organismus“ více, nikoliv méně než pobyt. Člověk ví o svém zplození; zpravidla zná své zploditele a je jimi uznán jako potomek, aby vstoupil jako dědic do dějinné řady generací. Přirozený sled generací je základem dějinného řádu předků a potomků. Z přirozené rodiny se stává lidská rodina, ke které jednotlivec jako její člen ve svém existování přísluší.

Zplození a vznik člověka, každého člověka, se řídí podle biologických zákonitostí. Zplození právě *tohoto* jednotlivého člověka je určitým způsobem náhodné. Muž a žena, semeno a vajíčko, se musely spojit; nikoliv tento muž a tamta žena, nikoliv tato a tamta buňka. Astrologie byla pokusem podřídit náhodnost plození zákonitosti kosmické konstelace. Jakožto lidský *živočich* je každý případem rodu. Jakožto *lidský* živočich vstupuje samostatně jako individuum do prostoru dějinného pobytu. Na cestu jsou mu dány jeho možnosti a jejich omezení.

Měřeno standardem Heideggerova stylu, téměř zvěstovatelskou jistotou výkladu, překvapí sporé poukazy k „životu“ svou neurčitostí, nerozhodností a svými rozpory, které jsou známkou toho, že se problém nepodařilo zvládnout. Jestliže nemoc nemůže být pochopena existenciálně, pak se problémy obracejí. Ontické určení člověka jako ZÓON nutí k zamyšlení nad tím, co tohoto tvora uschopňuje k přednosti dějinné existence a které okolnosti člověka odcizují jeho určení. V pozdějších dílech Heidegger označuje člověka jako „pastýře bytí“. Stává se člověkem teprve tímto povoláním, nebo ho bytí

²⁷ Tamtéž, § 9, s. 41 [čes. s. 60].

povolává a vyzývá, protože dorostl tomuto závazku svou přirozeností?

Neutralita daseinsanalýzy vůči rozlišení normálního a abnormálního, zdravého a nemocného, je spolupodmíněna ještě jednou okolností: naukou o personálnosti (Jemeinigkeit), která ovšem hrozí tím, že veškeré normování učiní iluzorním. Ba musíme se tázat, zda již pokus popsat chod jednoho jediného pobytu na této nauce neztroskotává, pokud si věta *individuum est ineffabile* zachová svou platnost. Stejně jako existence je i personálnost charakteristikou bytí, nikoliv jsoucna. „Bytí jsoucna (kterým my sami jsme) je *vždy mé*.“²⁸ Takto je možno spojit obě základní věty, které vymezují vstup do analytiky pobytu. Bytí pobytu v jeho transcendenci je možností nejradikálnější individuace. Stále znovu se objevují formulace jako: „V bytí tohoto jsoucna se toto samo chová k svému (!) bytí“, které, zdá se, ukazují na mnohost bytí. Avšak pobyt *je* vždy svou možností, nemůže být ontologicky nikdy uchopen jako „případ a exemplář nějakého rodu jsoucna jakožto vyskytujícího se“²⁹. Pobyt proto neoznačuje člověka tak, jak o člověku, nebo přesněji o lidech, mluvíme v běžném hovoru, a také v medicíně. Nehledě na radikální individuaci je tématem analytiky pobytu struktura bytí tohoto pobytu v úplné obecnosti. Diference lidských životních historií nehrají žádnou roli; pobyt není synonymem pro člověka. Analytika pobytu je sice výstupem k místu, kde může být zodpovězena otázka po smyslu bytí, člověk jakožto pobyt je však interpretován již z tohoto cíle. Označení

²⁸ Tamtéž.

²⁹ Tamtéž, § 9, s. 42 [čes. s. 61].

„pobyt“ nevyjadřuje tedy jeho „co“, nýbrž bytí.³⁰ Ontické je ontologicky prosvětleno z bytí. Tématem analytiky jsou nikoliv lidé, nýbrž jsoucno, jehož bytostné určení tkví v tom, že jest mu dáno, aby bylo (Zu-sein). V jednom pozdějším díle Heidegger říká: „Abychom označili jak návaznost bytí k bytostnému určení člověka, tak rovněž bytostný vztah člověka k otevřenosti (Da) bytí jako takového a abychom to vystihli *jedním* slovem, zvolili jsme pro bytostně určenou oblast, v níž člověk stojí jako člověk, název ‚pobyt‘ (Dasein).“³¹ Pobyt tedy neoznačuje člověka, ale je názvem pro bytostně určenou oblast. Protože vzestup k bytí Heidegger vždy již chápe jako sestup od bytí, nevidí v pozdějších interpretacích bytostného určení člověka jako „Da des Seins“ a původní terminologii v analytice pobytu žádný věcný rozpor. I když analytika pobytu člověka vychází z jeho každodennosti, vzdaluje se stále více od „přirozeného světa“ člověka.

Výraz „pobyt“ zakrývá řadu imanentních potíží. Slovo „pobyt“ je v němčině neutrum, bez přirozeného rodu, nemá plurál, je abstraktním, neosobním, objektivizujícím označením. Pobyt je v jazykovém použití „ono“, nikoliv „on“ nebo „ona“, a už vůbec není žádným „ty“ nebo „já“.

Je třeba uvážit, zda je tato neutralita náhodná a bez vlivu na analytiku. Formulace, které se hodí na pobyt, na jsoucno, na bytí, se většinou nedají přenést

³⁰ Tamtéž.

³¹ Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?* 5. vyd. Frankfurt am Main, Klostermann 1949 [čes. *Co je metafyzika?* Přel. Ivan Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2021].

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy ***Psychiatrie a filosofie***.

Pokud se Vám ukáзка líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.