

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Kritika Freudova pojetí člověka a morálky

Jana Rondevaldová

Plzeň 2021

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Filozofie

Studijní obor Filozofie

Bakalářská práce

Kritika Freudova pojetí člověka a morálky

Jana Rondevaldová

Vedoucí práce:

Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph.D.

Katedra filozofie,

Fakulta filozofická Západočeská univerzita v Plzni

Plzeň 2021

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2021

.....

Děkuji vedoucímu své bakalářské práce Mgr. Miloši Kratochvílovi, Ph.D.
za odborné vedení práce a cenné rady v rámci konzultace.

Obsah

ÚVOD	5
1. PROBLÉM ŽENSTVÍ V PSYCHOANALÝZE	7
1.1 Fáze sexuálního vývoje, oidipovský a kastráční komplex	7
1.2. Oidipovský a kastráční komplex podle Karen Horney	11
1.3. Genderová identifikace a morální vývoj ženy	15
2. POKUSY O PŘEKONÁNÍ FREUDOVA BIOLOGICKÉHO DETERMINISMU V RÁMCI PSYCHOANALÝZY	22
2.1 Výchozí pojetí člověka u Freuda	23
2.2. Člověk jako společenská bytost	26
2.3 Existenční a morální rozměr člověka	30
3. MEZI VĚDOU A FILOSOFIÍ	36
3.1 Freudovo založení psychoanalýzy jako přírodní vědy	36
3.2 Pud smrti a Bytí-k-smrti	38
3.3 Anomalita psychoanalýzy	42
ZÁVĚR	47
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	49
RESUMÉ	52

ÚVOD

Sigmund Freud založil psychoanalýzu před více než sto lety, přičemž jeho primárním cílem bylo představit metodu léčby neurotických onemocnění. Spolu s tím však vytvořil specifický koncept povahy člověka a morálky, který se stal předmětem kritiky mnoha vědců a filosofů a dokonce do dnes je předmětem debat. Cílem této bakalářské práce bude ukázat, jakým způsobem jsou kritizovány některé důsledky psychoanalytické teorie Sigmunda Freuda, přičemž se zaměřím na pojetí člověka a morálky. Budu se věnovat vybraným názorům vycházejícím z feminizmu, psychoanalýzy a existencialismu. Tyto tři oblasti kritiky odpovídají rozčlenění práce na tři části.

První část se bude zabývat kritickým přístupem k Freudově pojetí ženství. Feminismus obecně je velmi široký pojem, setkáváme se různými přístupy k problematice nerovnoprávnosti pohlaví. Stejně tak kritika psychoanalýzy není jednotná. V této práci představím kritiku, která se zaměřuje primárně na vývoj ženství, neboť to, jak ženský vývoj prezentoval Freud, je jednou z nejkontroverznějších teorií psychoanalýzy. Tato část se bude zabývat Freudovou teorií psychosexuálního vývoje, teorií oidipovského a kastrálního komplexu a jeho přístupem k odlišení ženského a mužského vývoje. Ukážu, jakým způsobem Karen Horney odhaluje, že klasická psychoanalýza zahrnuje dobové předsudky vůči ženám. Dále budu sledovat, jak se snaží Freudovy teorie revidovat. V poslední kapitole představím teorii vývoje ženství z pohledu Nancy Chodorow a teorii morálního vývoje z pohledu Carol Gilligan.

Předmětem kritiky mnoha psychoanalytiků je Freudův biologický determinismus, který vyplývá z představy, že lidská psychická činnost je mechanismem, jehož cílem je dosažení libosti, uspokojení pudového přání. V druhé části se budu věnovat psychoanalytickým koncepcím, které se snaží o překonání tohoto pohledu na člověka. Jednak se budu zabývat individuální psychologií Alfreda Adlera, která klade důraz na lidskou svobodu a představuje člověka jako přirozeně společenskou bytost. Dále se budu věnovat teoriím Ericha Fromma, který klasickou psychoanalýzu obohacuje o existenční rozměr člověka a kriticky se vymezuje vůči Freudově teorii pudů a pojetí morálky.

V poslední části budu sledovat kritiku Freudova vědeckého přístupu k otázkám lidské povahy. Na základě srovnání pudu smrti s bytím-k-smrti Martina Heideggera poukážu na limity psychoanalýzy, které nutně plynou z Freudovy snahy, vykládat

psychický život člověka po vzoru mechanistických tendencí přírodních věd. Na druhou stranu se zdá, že psychoanalýza nespĺňuje požadavky přírodní vědy. Mým cílem zde nebude podat výčet kritických koncepcí, které zpochybňují její vědecký status. Budu chtít ukázat, že existuje rozpor mezi psychoanalýzou jeho teorií a mezi psychoanalýzou jako metodou interpretace a léčby, čímž je dáno její místo „mezi dvěma světy“.

1. PROBLÉM ŽENSTVÍ V PSYCHOANALÝZE

Freud, v rámci teorie neuróz a jejich léčby, rozpracoval specifickou antropologicko-psychologickou koncepci povahy člověka. Klíčovým bodem jeho vývojové teorie je oidipovské období, na jehož správném překonání závisí zdravý duševní život a sebepojetí člověka. V tomto období zároveň dochází u dítěte k identifikaci se svým pohlavím. Proces přijetí maskulinity a femininity je jednou z nejkontroverznějších Freudových teorií. Z jeho koncepcí vyplývá biologický determinismus, přičemž žena je hodnocena jako anatomicky méněcenná a morálně slabší než muž. Je-li cílem feministické filosofie „konfrontovat celý obor s problematikou hierarchických vztahů mezi pohlavími“¹, potom je Freudova psychoanalýza v centru pozornosti. Feministická kritika se zaměřuje na několik aspektů jeho práce a protože neexistuje jeden feminismus, nýbrž různé jeho proudy sledují specifickou problematiku a zaměřují se na různé konkretizace hierarchických rozdílů mezi pohlavími, zaměříme se pouze na několik z nich. Především se budeme soustředit na to, jak se ve Freudových výkladech vývoje ženství otiskuje patriarchální smýšlení. Dále na to, jakým způsobem mohou být jeho teorie ženské méněcennosti odmítnuty, na základně začlenění sociologických poznatků o genderové diferenciaci. Seznamme se tedy napřed s tím, jak Freud přistupuje k problematice sexuálního vývoje a vývoje ženy.

1.1 Fáze sexuálního vývoje, oidipovský a kastrální komplex

Pojem sexuality je v rámci psychoanalýzy užíván v širším významu. Dětská sexualita ještě není podřízena aktu pohlavního styku, ale ani sexualitu v obecnosti nelze podle Freuda definovat jako touhu po spojení genitálií za účelem získání libosti a rozmnožení. Taková definice byl byla příliš úzká a nezahrnovala by například líbání či masturbaci, což jsou jistě příklady sexuálního chování, ale definici odporují.² Během své

¹ NAGL-DOCEKAL, Herta. Feministická filosofie. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2007. s. 24.

² FREUD, Sigmund. Lidský sexuální život. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 231.

klinické praxe si Freud všiml, že neurotická onemocnění jsou výsledkem potlačených, nevědomých, sexuálních přání, která mají své kořeny v zapomenutých dětských prožitcích.³ Vyjádřil tedy předpoklad, že téměř od okamžiku narození se v člověku nachází vedle pudu hladu i pud sexuální a jeho energii označil pojmem libido.⁴

Libido se během dětského vývoje různě formuje, spojují a rozpojují se v něm různé dílčí pudy, získává tak zvláštní formy organizace a zaměření na erotogenní zóny.⁵ Původně se sexualita spojuje s tělesnými funkcemi, které primárně nemají sexuální charakter. První stupeň organizace libida je orální fáze. Dítě prostřednictvím sání z matčina prsu uspokojuje potřebu potravy, která je nutná pro přežití. Zanedlouho však pochopí, že získává i jiný pocit slasti než ukojení hladu, a to ze samotného sání nebo později dumlání. Začne tedy vyhledávat matčin prs, aniž by mělo hlad, pouze pro slastné pocity, které přináší dráždění erotogenní oblasti, jíž jsou v tomto případě ústa.⁶ Freud dokonce velmi směle přirovnává výraz spokojeně usínajícího kojence po sání prsu k obrazu člověka po dosažení sexuálního orgasmu, čímž chce zřejmě deklarovat, že orální fáze je sexuálního rázu.⁷

Druhou fází libidózního vývoje je anální fáze. Podobně jako v předchozí fázi, je i zde sexualita propojena s jinými tělesnými funkcemi, v tomto případě s vyměšováním. Erotogenní oblast konečníku je vyměšováním drážděna a dítěti navozuje pocit slasti. Vyžívá se pak ve své schopnosti manipulace svalové činnosti konečníku, v zadržování a uvolňování vyměšování, aby dosáhlo co největší možné slasti.⁸ V tomto období ještě dítě nepocituje vůči výkalům hnus, ba právě naopak. To, že činnost vyměšování později doprovází tyto pocity hnusu, je podle Freuda způsobeno tím, že je dítěti výchovou ukládáno omezování této činnosti a nutnost jejího skrývání.⁹

Genitále, jakožto primární erotogenní oblast, získávají svůj význam ve falické fázi raného sexuálního vývoje. Původně se také pojí s vyměšovací funkcí, později dítě

³ Tamtéž, s. 234-236.

⁴ Tamtéž, s. 238.

⁵ FREUD, Sigmund. Dětská sexualita. In: *Mimo princip slati a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. s. 175-177.

⁶ FREUD, Sigmund. Tři pojednání k teorii sexuality. In: *Spisy z let 1904-1905*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000. s. 69-71.

⁷ Tamtéž, s. 70.

⁸ Tamtéž, s. 73.

⁹ FREUD, Sigmund. Lidský sexuální život. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 240.

přechází v infantilní masturbaci, přičemž v této fázi nakonec dochází k oidipovskému komplexu.¹⁰ Než však přejdeme k rozboru samotného oidipovského období, je třeba říct ještě pár poznámek k tomuto období předoidipovskému. Sexualita dítěte je původně autoerotická, tedy dítě zpravidla dochází k uspokojování na svém vlastním těle, přičemž pokud má vývoj probíhat správným způsobem, je zapotřebí, aby došlo k zaměření na vnější objekt.¹¹

Dále je velmi důležité zmínit, že podle Freuda probíhá předoidipovský vývoj stejně pro obě pohlaví, přičemž je tento vývoj mužský. V rámci falické fáze, kde jsou erotogenní oblasti genitálie, to vypadá tak, že chlapec se zaměřuje na penis a dívka na klitoris, který má podle Freuda funkci penisu.¹² Uvědomění a přijetí maskulinity nebo femininity se děje až na základě oidipovského a kastrčního komplexu. Tyto hypotézy mají jistě velmi závažné důsledky a neobešly se bez kritického zhodnocení.

Oidipovské období a náležité vyřešení komplexu je naprosto klíčovým místem na cestě ke zdravému psychickému vývoji. Zároveň je to období, kdy se malé dítě začne identifikovat se svým pohlavím. Freud využil k jeho pojmenování a objasnění tragickou mytologickou hru antického básníka Sofokla. Může to být důkazem jeho celoživotního zájmu o mytologii a jak velký vliv měla na konstruování jeho teorií, ačkoli se sám vždy snažil profilovat jako striktně vědecky založený člověk.¹³ Ukažme si nyní, jak Freud využívá antické pověsti pro svou teorii infantilního sexuálního vývoje.

Freud shrnuje mytické vyprávění o Oidipovi následujícím způsobem: „Znáte všichni řeckou pověst o králi Oidipovi, který je osudem předurčen, aby zabil svého otce a vzal si za ženu svoji matku, který dělá všechno možné, aby této věštbě unikl, a když se pak doví, že oba tyto zločiny nevědomky přece jen spáchal, potrestá se tím, že se oslepí.“¹⁴ Vývoj malého dítěte podle Freuda toto vyprávění opisuje. V rámci falické fáze

¹⁰ FREUD, Sigmund. Tři pojednání k teorii sexuality. In: *Spisy z let 1904-1905*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000. s. 74.

¹¹ FREUD, Sigmund. Vybrané spisy I: *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Avicenum, 1991. s. 235.

¹² Tamtéž, s. 227.

¹³ STAROMŠÍK, Jiří. Proč právě Freud? In: FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 409.

¹⁴ FREUD, Sigmund. Vybrané spisy I: *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Avicenum, 1991. s. 236.

dochází ke změně autoerotického zaměření dítě, přičemž prvním vnějším objektem touhy je matka, a tedy první objekt sexuální touhy je incestní. Dítě je k této volbě předurčeno podobně jako Oidipus.¹⁵ Existuje však rozdíl v tom, jak tímto obdobím prochází chlapec a jak dívka, zejména v kauzalitě mezi oidipovským a kastracním komplexem.

Počátek chlapcova oidipovského komplexu Freud považuje za téměř neproblematický. Objektem touhy se stává matka. To lze jednoduše obhájit tím, že matka je od jeho narození osobou, která dítěti poskytuje něhu a zpravidla obstarává jeho potřeby. Chlapcovu touhu mít matku pro sebe však narušuje přítomnost otce, který si k matce dovoluje to, co by chtěl chlapec.¹⁶ „Identifikace s otcem dostává nyní nepřátelské zabarvení, obrací se v přání otce odstranit, aby ho chlapec u matky nahradil.“¹⁷ Chlapec však vytuší otcovu přesilu, vedle sklonů k jeho odstranění k němu má i citový vztah a vnímá ho jako autoritu. Vyřešení oidipovského komplexu u chlapce, spočívá v kastracním komplexu, kdy se chlapec obává, že by jej otec za jeho touhy mohl vykastrovat. Pod tlakem této hrozby jsou touhy po matce opouštěny. Spolu s tím se u dítěte vytváří morální svědomí. V ideálním případě se chlapec začíná identifikovat s otcem, který představuje vzor maskulinity.¹⁸

Analýza oidipovského období u žen se musela potýkat s většími obtížemi než u chlapců. Podle Freuda se lépe studuje sexuální vývoj a sexuální život mužů, neboť u žen dochází k většímu omezování sexuality a ženy jsou (zpravidla více než muži) o těchto věcech naučeny mlčet.¹⁹ Během své klinické praxe si Freud všiml, že u žen se velmi často projevuje silná vazba na otce a protože vycházel z předpokladu, že původně je dítě bisexuální, a tedy u obou pohlaví je prvním objektem touhy matka, kladl si otázku, co se musí stát, aby se dívka obrátila k otci.²⁰ Nakonec to Freuda zavedlo k předpokladu, že kastracní komplex není u dívky tím, co ukončí oidipovský komplex, jako jsme viděli u chlapce, nýbrž oidipovský komplex přivodí.

¹⁵ MITCHEL, Stephen A. *Freud a po Freudovi*. Praha: TRITON, 1999. s. 36.

¹⁶ FREUD, Sigmund. Vývoj libida a formy sexuální organizace. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 253.

¹⁷ FREUD, Sigmund. Já a Ono. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 115.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ FREUD, Sigmund. Tři pojednání k teorii sexuality. In: *Spisy z let 1904-1905*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000. s. 46.

²⁰ FREUD, Sigmund. O ženské sexualitě. In: *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007. s. 403.

Již bylo zmíněno, že podle Freuda je falická fáze zaměřena u chlapců i u dívek k jednomu genitálu, tedy penisu, který u dívky nahrazuje klitoris. Stejně jako u chlapců, můžeme u dívek pozorovat, že prvním objektem sexuální touhy bude matka. Podle Freuda žije dívka v domněnání, že je chlapcem a i poté, co nějakou náhodou zjistí, že nemá penis, neopouští ji víra v to, že jej jednou mít bude.²¹ Zjištění, že jí něco chybí, vede malou dívku k představě, že byla vykastrována a propadá závistí penisu. Jelikož absence údu dívku vede k vědomí její anatomické nedostatečnosti, „... začíná sdílet mužovo podceňování jejího v jednom bodě zkráceného pohlaví...“²² K matce se pak dívka obrací s hněvem za to, že ji „porodila jako ženu“²³, neboť Freudova teorie předpokládá, že být ženou je spíše z nouze ctnost a nikdo skutečně ženou být nechce.²⁴ Takto prožitá rána, způsobená anatomickou nedostatečností podle Freuda vyvolá přechod do oidipovského komplexu a obrát k pasivitě. U žen se tak objevuje dvojí změna: změna objektu touhy z matky na otce a změna zaměření genitálií z klitorisu na vaginu, neboli obrát k pasivitě, který je typický pro vývoj ženství.²⁵ Zprvu se k otci obrací s touhou, že od něj penis dostane, později si uvědomí, že to není možné a vztah k otci se stává touhou po sexuálním splynutí s ním. Ovšem touha po penisu je natolik silná, že podle freudovských teorií nedojde k jejímu úplnému opuštění, ale sublimuje se do podoby touhy po dítěti.²⁶

1.2. Oidipovský a kastráčnický komplex podle Karen Horney

Z toho, co zatím bylo řečeno, můžeme vytušit, že postoj freudovské psychoanalýzy k ženám není nijak vřelý. Žena je určena svou méněcenností, ovládána závistí, jen nerada přijímá svou ženskost. Také motiv snižování mateřství na sublimovanou podobu touhy po penisu se zdá být příliš radikální. Nabízí se otázka, zda jsou východiska, a tedy i závěry Freudovy psychoanalýzy, skutečně objektivní. Nejsou Freudovy teorie o ženském vývoji jen zrcadlením dobových individuálních a kulturních

²¹ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 61.

²² FREUD, Sigmund. Některé psychické důsledky anatomických rozdílů mezi pohlavími. In: *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007. s. 25.

²³ FREUD, Sigmund. O ženské sexualitě. In: *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007. s. 410.

²⁴ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 65.

²⁵ FREUD, Sigmund. O ženské sexualitě. In: *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007. s. 403.

²⁶ SLIPP, Samuel. *Freudovská mystika*. Praha: TRITON, 2007. s. 109.

postojů mužů vůči ženám? Mezi prvními ženami, které si všimly možné zaujatosti psychoanalýzy, byla psychoanalytička Karen Horney.

Když Horney začíná psychoanalýzu studovat a přednášet, to je kolem 20. let 20. století, jsou již její základy položeny. Válečné období po sobě zanechalo mnoho traumatických zážitků, což bylo, ač trochu morbidně, velkou šancí pro psychoanalytickou práci. Roku 1920 vzniká v Berlíně první psychoanalytická klinika, která poskytuje léčbu komukoli a téměř zdarma, přičemž Horney se stává vůbec první její ženskou členkou. Také byla první ženou, která o psychoanalýze, zejména o ženské psychologii, přednášela v Berlínském psychoanalytickém institutu.²⁷ Její zájem o ženskou psychologii pravděpodobně nevychází bezprostředně z osobního zaujetí feminismem nebo ze snahy o nápravu společenského postoje k ženám. Ačkoli si těchto problémů byla vědoma, hlavní motivací k rozvíjení ženské psychologie byla především její klinická zkušenost a získané poznatky, které se výrazně odlišovaly od klasické freudovské psychoanalýzy.²⁸

V souladu s filosofem a sociologem Georgem Simmelem se Horney přiklání k názoru, že kultura její doby je značně patriarchální. Měřítka, podle nichž se posuzují rozdíly mezi pohlavími, jsou zpravidla měřítko mužská, což má za následek podceňování a znehodnocování schopností žen. Psychologie žen, která je dělaná muži, podle Horney obsahuje vedle některých objektivních skutečností také mužské subjektivní a afektivní vztahy k ženám.²⁹ Ženy však podle Horney také nepřispívají k vyrovnání nadřazenosti patriarchální situace, neboť se zdá, že se mužům natolik přizpůsobily, co se týče mužských požadavků, že svou podřízenost vnímají jako přirozenou. Vidíme-li, že se ženy v praktickém životě podvolily názoru mužů, potom lze říct, že i psychoanalytické výklady ženství a ženského vývoje jsou v zajetí mužských měřítek, tedy nemusí skutečně objektivně popisovat povahu ženy.³⁰ Psychoanalytické popisy ženské povahy se podle Horney neliší od toho, jak dívku vnímá malý chlapec. Zprvu se domnívá, že i dívka má penis, když zjistí, že jej nemá, myslí si, že byla za trest vykastrovaná, což jej vede k pocitu nadřazenosti nad dívkou a začne se obávat její závidosti. Podobně dochází psychoanalýza k závěrům o ženské méněcennosti, závidosti a pomstychtivosti za ztrátu penisu, kterou

²⁷ SAYERS, Janet. *Matky psychoanalýzy*. Praha: TRITON, 1999. s. 78.

²⁸ KELMAN, Harold. Úvod. In: HORNEYOVÁ, Karen. *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. s. 14.

²⁹ HORNEYOVÁ, Karen. Útěk od ženskosti. In: *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. s. 56-57.

³⁰ Tamtéž, s. 57.

vnímá jako trest. Tato zřejmá shoda však není argumentem k ospravedlnění takových výpovědí o ženské povaze, ba právě naopak.³¹

Bylo řečeno, že Freud hodnotí klitoris jako malý penis a infantilní masturbaci dívky považuje za znak obecně mužského vývoje libida, přičemž ženský vývoj začíná v momentě, kdy se dívka, vlivem kastráčního a oidipovského komplexu, začne orientovat na vaginální vjemy. Horney s touto tendencí k maskulinizaci dívčího libida nesouhlasí. Není jisté, zdali jsou dívky v rané fázi vývoje již zaměřeny na vaginální oblast, ale i kdyby se orientovaly pouze na klitoriální masturbaci, přece jen je tato činnost výrazně odlišná od toho, jak to dělá chlapec, a nadto není ani zřejmé, proč by klitoris nemohl být brán jako specificky ženské pohlavní ústrojí.³² Horney odmítala teorii, podle níž je cesta ženství důsledkem kastráčního komplexu. Naopak ženství vnímala jako něco, s čím se dívka narodí, přičemž stejně tak vrozená je identifikace dcery s matkou.³³ Narozdíl od Freuda se domnívala, že původní je heterosexuální založení. Potom je touha po otci stejně primární jako touha po matce, jak se s ní setkáváme u chlapců. Stejně tak dochází později ke kastráčnímu komplexu, který je příčinou opuštění incestní touhy.³⁴

Kastráční fantazie u malé dívky mají však jiný obsah, než je tomu u chlapců. Podle předpokladů Horney se dívka obává, že by ji mohlo být fyzicky ublíženo, kdyby se naplnily touhy po styku s otcem. Protože se narozdíl od chlapce nemůže prohlížením svých genitálií přesvědčit, jestli není zraněná, prožívá genitální úzkost. Tuto situaci také doprovázejí pocity viny za tyto bolestné fantazie.³⁵ Vinu zároveň dívka cítí za to, že touží nahradit matčino místo vedle otce. Genitální úzkost a pocity viny mohou vyústit v opuštění oidipovského komplexu tak, že se dívka začne identifikovat se svým ženství nebo ji to může dovést k tomu, že bude utíkat od své přirozené ženské role k roli mužské.³⁶

Horney se dále postavila proti freudovskému pojetí závislosti penisu a proti pojetí mateřství, které mužští psychoanalytici hodnotili jako sublimovanou touhu po penisu. Je pravděpodobné, že u malých dívek zpozorujeme postoj závislosti vůči chlapecké anatomii,

³¹ Tamtéž, s. 57-58.

³² Tamtéž, s. 64.

³³ SAYERS, Janet. *Matky psychoanalýzy*. Praha: TRITON, 1999. s. 80.

³⁴ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 75.

³⁵ HORNEYOVÁ, Karen. Útěk od ženskosti. In: *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. s. 65.

³⁶ SAYERS, Janet. *Matky psychoanalýzy*. Praha: TRITON, 1999. s. 83.

ale není důvod se domnívat, že by závist pramenila bezprostředně z kastročnických představ, jak se domníval Freud. Horney tvrdí, že dívka si uvědomuje výhody, které má chlapec díky své anatomické odlišnosti, přičemž závist se u dívek zpravidla projevuje v přání močit jako chlapec.³⁷ Jednak může chlapec snadněji uspokojit svou sexuální zvědavost, když může svůj genitál pozorovat, kdežto dívkám zůstává jejich pohlavní ústrojí skryté. To může vést k celkové nejistotě žen a může být pramenem toho, proč ženy bývají subjektivnější, neboť muži mohou sami sebe prozkoumat, a proto se snadněji odvrací ke zkoumání vnějšího světa. Touhu močit jako muž Horney také objevuje v tom, že chlapec při močení uspokojuje touhu po exhibicionismu, což nakonec autorka vnímá jako možný faktor pro to, jak se oblékají ženy a jak muži. Pokud nemůže ukazovat své pohlavní orgány, odhaluje pak jinou část těla, tedy například tak, že nosí výstřihy. Třetí výhodou, kterou skýtá vlastnění penisu, je uspokojení masturbačních přání. To, jakým způsobem muži močí, se může vnímat jako svolení k masturbaci, kdežto dívky se zakazují, aby se dotýkala svých genitálií.³⁸

Závist vůči chlapcům v podobě, kterou jsme nyní představili, označuje Horney za primární závist penisu a tvrdí, že freudovská psychoanalýza její význam příliš zveličuje.³⁹ Podle Freuda je jednou ze tří možností, jak může na dívku dopadnout kastročnický úzkost, uchýlení se k přesvědčení, že navzdory tomu, že nemá penis, je také mužem. Její fantazie jsou silně zaměřeny na touhu po penisu, což se projeví v tendenci se mužům rovnat a ve víře, že se také stane mužem. Tento fenomén je označován jako komplex mužskosti, přičemž podle Freuda mohou tyto postoje vyústit v homosexuální zaměření dívky.⁴⁰ Jistě i Horney si všimla, že tento komplex není nijak ojedinělým jevem, nicméně se domnívá, že jeho příčinou není primární závist.

Komplex maskulinity je mnohem složitější a objevuje se až na základě sekundární závisti, která přichází po oidipovském období. Oidipův komplex vždy vede „k regresi závisti penisu, přirozeně ve všech možných stupních a podobách.“⁴¹ Touha být mužem, je jistou formou obrany proti touhám a zároveň obavám ze styku s otcem. Také je obranou

³⁷ HORNEYOVÁ, Karen. Vznik kastročnického komplexu u žen. In: *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. s. 41.

³⁸ Tamtéž, s. 40-41.

³⁹ HORNEYOVÁ, Karen. Potlačená ženskost. In: *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. s. 78.

⁴⁰ FREUD, Sigmund. O ženské sexualitě. In: *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007. s. 406-407.

⁴¹ HORNEYOVÁ, Karen. Útěk od ženskosti. In: *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. s. 63.

proti pocitu viny, který plyne z oidipovské situace vůči matce.⁴² Ovšem v této fázi se do hry zapojují také sociálně-kulturní faktory. Je to například rodinná situace, kdy nepříznivě působí, pokud je nějaký mužský člen, řekněme bratr, rodiči upřednostňován. Útěk před ženstvím zcela jistě poukazuje na patriarchální založení kultury. Na sekundární závist mužům má vliv uvědomění si postavení mužů ve společnosti.⁴³

Odraz patriarchálních východisek klasické psychoanalýzy můžeme také vidět v tom, že opomíjí roli mateřství, pojímá ji jako sublimovanou touhu po penisu a neklade velký důraz na zkoumání závisti mužů vůči ženám. Horney se zaměřuje na to, že u mužů existuje závist mateřství se vším, co k tomu patří, od těhotenství po kojení. Také rozvádí úvahy o tom, zdali není závist mateřství a těhotenství nakonec intenzivnější. Uvádí, že anatomické nevýhody dívek platí pouze v pregenitálním období, později je úroveň schopnosti ženy mít sexuální styk stejná, pouze je vykonávána jinak. Naproti tomu role mužů při rozmnožování je menší než u žen. Na podporu tohoto názoru dále uvádí skutečnost, že potřebu snižovat druhé pohlaví, najdeme převážně u mužů.⁴⁴ Nicméně lze tuto závist lehce přehlédnout, neboť podle Horney je snadné mužskou závist potlačit nebo sublimovat, pokud se nacházíme v patriarchální společnosti.⁴⁵

1.3. Genderová identifikace a morální vývoj ženy

Viděli jsme, že Freudův koncept ženského vývoje byl ještě za jeho života revidován. Karen Horney odmítla absolutní platnost významu kastročního komplexu pro rozvíjení ženské identity, neboť ji považovala za vrozenou, stále však brala v úvahu biologické faktory ovlivňující vývoj. Dále poukázala na možnost závisti, kterou muži pociťují vůči ženské plodnosti a tím také na možnost zaujatosti freudovské psychoanalýzy vyplývající z patriarchální atmosféry společnosti. Pokusy o kritické vyrovnání se s Freudovým konceptem ženství se objevují po celé 20. století. Psychoanalytická zkoumání začala více integrovat poznatky antropologie a sociologie, které měly svůj podíl na odlišném přístupu k genderovým identitám. Bylo čím dál tím jasnější, že kvalitativní obsahy pojmu ženství a mužství, sociální role, které z tohoto rozlišení

⁴² BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 76.

⁴³ Tamtéž, s. 77.

⁴⁴ HORNEYOVÁ, Karen. Útěk od ženskosti. In: *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. s. 60-61.

⁴⁵ SAYERS, Janet. *Matky psychoanalýzy*. Praha: TRITON, 1999. s. 85.

vyplývají, nejsou určeny čistě biologicky, nýbrž jsou sociálním, kulturním konstruktem. Feminističtí autoři a autorky se v 60. letech, ve snaze revidovat klasickou psychoanalýzu a její pohled na ženství, zaměřili právě na problematiku vytváření genderových rolí a jejich vliv na společenskou nerovnost mezi pohlavími.⁴⁶

Významným krokem, který učinila psychoanalýza po Freudovi, byl krok k zaměření se na roli matky a předoidipovského období vývoje a také přijetí teze, že se genderová identita rozvíjí v tomto období. Podle S. Slippa se feministické zkoumání genderové identity dělí do dvou větví. Jedna vychází z Lacanova přepracování freudovské psychoanalýzy, druhá navazuje na teorii objektových vztahů, kterou započala Melanie Klein a její žák Donald Winnicott.⁴⁷ V této práci budeme sledovat feministické autorky Nancy Chodorow a Carol Gilligan, které svá zkoumání opírají o teorii objektových vztahů.

Z předchozí kapitoly víme, že Freud zakládá genderové rozdíly na sexuální funkci, tedy na základě biologického faktu vlastnění či absence penisu. Kastrální komplex v oidipovském období u dívky způsobí závist, která je pro její genderovou identifikaci rozhodující motivací. Je nucena vzdát se aktivní role, a tedy je její ženství vymezováno vůči mužství negativně, jako sebezapření, zatímco chlapcova maskulinní identifikace potvrzuje předchozí vývoj.⁴⁸ Ženský vývoj považoval za komplikovanější než mužský, neboť musí dojít ke změně objektu touhy, změně aktivní role na pasivní a změně genitálního zaměření. S těmito předpoklady však Chodorow nesouhlasí. Podle ní začíná genderová identifikace spolu s počátkem vědomí vlastního já, a to už v předoidipovském období, přičemž zde vystupují především rodinné vazby, nikoli pudovost.⁴⁹

Důležitým faktorem, který ovlivňuje vědomí genderové identity, je fakt, že tradičně bývá první mateřskou osobou žena. Nejranější vztah k matce se vyznačuje symbiózou mezi ní a dítětem. Nejenže je dítě naprosto závislé, ale také nerozlišuje mezi sebou (self) a prostředím. Říkáme, že je dítě narcistické, vše s čím se ve světě setkává, je

⁴⁶ SLIPP, Samuel. *Freudovská mystika*. Praha: TRITION, 2007. s. 213.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 125.

⁴⁹ Tamtéž, s. 127.

zároveň on sám, tedy postrádá vědomí reality, která by pro něj byla něco vnějšího, vůči čemu se vymezuje. Postupné vytváření smyslu pro realitu, vytváření hranic vlastního já, se děje prostřednictvím vztahu s mateřskou osobou.⁵⁰ Chodorow se domnívá, že jsou během vývoje zvnitřňovány sociální struktury, primárně prostřednictvím rodinné struktury, čímž se vytváří pojetí sebe sama. Dítě si zvnitřňuje aspekty vztahu s lidmi a vlastnosti, které má matka. Například aspekt starající se matky nebo naopak odmítající matky. Internalizace ovlivňuje sebepojetí dítěte a bude mít vliv na pozdější vztahy.⁵¹ Vytváření self, individuace, nemusí mít podobu naprosté separace od matky, naopak může probíhat jako postupné zvnitřňování a kontinuální přechod k já, kdy původní vztah k matce nemusí být popřen.⁵² Ovšem významně zde vystupují společenské normy, které určují genderové role.

Dítě si může uvědomovat anatomický rozdíl mezi pohlavími, nemá však samo vědění o tom, co tento rozdíl obnáší, co z toho plyne pro jeho roli ve společnosti. Na tomto čistě biologickém základě dítě nepřijímá vědomí nadřazenosti či méněcennosti, jak se domníval Freud. Vše je určeno tím, jak matka k dítěti přistupuje, „... konkrétně v tom, že matka je stejného genderu jako dívka a odlišného genderu než chlapec.“⁵³ Její péče a chování k dítěti již zahrnuje vědomí genderových rozdílů, které udává společnost. Chodorow zmiňuje několik studií jiných psychoanalytiků a psychoanalytiček, kteří udávají případy symbiotického a pseudosymbiotického raného vztahu mezi matkou a dcerou. Pseudosymbiotický vztah probíhá tak, že matka, spíše než aby se orientovala na skutečné potřeby a tužby dítěte, projektuje do něj své vlastní touhy. Dává mu to, co sama považuje za vhodné, čímž omezuje možnost separace a individuality. Chodorow zmiňuje tyto studie, neboť chce zdůraznit, že tato situace nastává pouze ve vztahu matky k dceři, nikoli k synovi. S dcerou se sama dokáže identifikovat, kdežto syna vnímá od počátku jako odlišného od ní samé, čímž je způsoben odlišný vývoj dívek a chlapců.⁵⁴

Jaký vývoj je na tomto základně určen pro chlapce a dívky? Již Freud předpokládal, že předoidipovské období trvá u obou pohlaví jinak dlouho. Rozdíl mezi

⁵⁰ CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and sociology of gender*. Berkeley: University of California Press, 1978. s. 58–61

⁵¹ Tamtéž s. 51-52.

⁵² BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 128.

⁵³ CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and sociology of gender*. Berkeley: University of California Press, 1978. s. 98.

⁵⁴ Tamtéž, s. 99-103.

předoidipovským a oidipovským obdobím je v podstatě rozdíl mezi pasivním a aktivním přístupem k matce, přičemž chlapec dříve zaujímá postoj aktivní. V rané fázi představuje otec postavu sekundární, neboť se méně zapojuje do přímé péče o dítě. Pro chlapce vstupuje do hry dříve otec, jakožto rival, přičemž je to poté jakýsi trojí vztah. U dívek vystupuje otec v pozadí mnohem déle, neboť nepředstavuje hrozbu pro její spojení s matkou. Je to pouze vztah matka-dcera. Aktivní postavení vůči matce u chlapce zahrnuje vědomí, že je matka jiného pohlaví, přičemž prostřednictvím negace ženství je definována jeho maskulinita.⁵⁵ Z tohoto pohledu se zdá, že nakonec mužský vývoj, nikoli ženský, je komplikovanější. Propojení matky s dcerou předurčuje plynulejší vývoj. Nevymezuje sebe sama jako protiklad k matce, naopak sama sebe zpravidla definuje prostřednictvím vztahů, což bude určující pro její chápání světa a morálky.⁵⁶ Ovšem chlapec, aby se identifikoval se svým mužstvím, musí své splynutí s matkou popřít. Jeho dřívější opuštění předoidipovského období způsobuje zkrácení vztahové zkušenosti, proto bude lpět na silných hranicích vlastního já.⁵⁷ Násilná separace od spojení s matkou může být důvodem mužské nejistoty a snahy o objektivní zdůvodňování nadřazenosti nad ženami. Odmítání aspektů, které považují za ženské, mohou být výrazem této nejistoty.⁵⁸

Odlišnost mezi genderovými identitami je pojata jako výsledek výchovy. Dívka bývá většinou vyloučena z aktivit mimo domácnost. Naopak chlapec je veden k samostatnosti. Genderové stereotypy ve společnosti vedou k „reprodukcí mateřství – tj. k reprodukci ženy v podobě sebeobětující se matky rezignující na svou vlastní autonomii a subjektivitu – dalšími a dalšími generacemi.“⁵⁹ Slibným východiskem z tohoto začarovaného kruhu se ukazuje být sdílené rodičovství. Nejen otec, ale i matka si pak může dovolit jistou míru rozvoje své individuality. Zároveň by byla smazána ostrá hranice mezi diferenciací genderových rolí. Rovné rozdělení rodičovství by mohlo vést k tomu, že společnost nebude rozlišovat mužské a ženské činnosti a samotné rozlišení typicky mužský a typicky ženský nebude potřeba.⁶⁰

⁵⁵ Tamtéž, s. 96-97

⁵⁶ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 128.

⁵⁷ CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and sociology of gender*. Berkeley: University of California Press, 1978. s. 93.

⁵⁸ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 129.

⁵⁹ Tamtéž, s. 131.

⁶⁰ Tamtéž, s. 133-134.

Přístup Nancy Chodorow k vytváření genderových identit je zcela jiný než Freudův, jehož koncepce se vyznačují radikálním biologickým determinismem. Freud vykládá ženství jako přirozeně méněcenné. Nejenže sama dívka má tyto pocity na základě anatomické nedostatečnosti, ale zároveň u ní neprobíhá utváření morálního vědomí žádoucím způsobem, což ji dělá společensky méněcennou. Smysl pro morálku se podle Freuda utváří na základě kastační úzkosti, spolu s opuštěním oidipovského komplexu. Již bylo řečeno, že během chlapcova oidipovského období dochází ke konfliktu narcistického zájmu (nebýt vykastrován) a pudového přání (mít matku), přičemž v tomto konfliktu vítězí narcismus. Otcovská autorita, z níž pochází kastační hrozba, bude zvnitřněna v Nadjá, což je oblast lidské psychiky plnící funkci morálního svědomí a pocitu viny. Po vzoru otcovské autority zahrnuje Nadjá ideální obraz sebe sama a zároveň otcovské příkazy a zákazy, později společenské normy.⁶¹ „Jeho ustavením dostalo Já oidipovský komplex pod svoji vládu a současně se samo podřídilo silám této oblasti.“⁶² Od této chvíle jsou pudová přání kontrolována a podřizována tomu, co je v Nadjá zvnitřněno. Vytváření ženského Nadjá se nemůže odehrát tímto způsobem, neboť u ní nemůže docházet ke konfliktu mezi narcistickým zájmem a pudovým přáním. Dívce nehrozí kastrace, ona již kastrována je. „S vyřazením kastační úzkosti odpadá také jeden mocný motiv k vytvoření Nadjá...“⁶³ Její Nadjá nebude zahrnovat silné morální vědomí a smysl pro spravedlnost. Oidipovský komplex není opuštěn na základě strachu z autority, ale je opuštěn postupně, a to na základě zklamání touhy, že bude mít od otce dítě.⁶⁴ Ženské Nadjá zůstává podrobováno jejím pudům a vášním. Žena není schopna zvnitřnit nároky kultury, být sama autoritativní, autonomní, a tak ji nezbyvá, než se autoritě podřídí. Zatímco v muži se vyvíjí smysl pro nestrannou, universální spravedlnost. Matka, která je v dívčím oidipovském období rivalkou, nepředstavuje podle Freudových konceptů autoritu.⁶⁵ Pokud by jí autoritu přiznal, znamenalo by to ohrožení nadřazeného postavení mužů a svoji teorii ženství by zároveň musel odmítnout.

Existuje-li v ženě pocit méněcennosti, je to podle Chodorow způsobeno až sekundárně. Jakmile si dívka uvědomí, že je společností tímto způsobem hodnocena.⁶⁶

⁶¹ FREUD, Sigmund. Já a Ono. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 117.

⁶² Tamtéž, s. 118.

⁶³ FREUD, Sigmund. Zánik oidipovského komplexu. In: *Mimo princip slati a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. s. 319.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 68.

⁶⁶ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 127.

Existuje-li rozdíl mezi morálním vývojem mužů a žen, na jakém základně můžeme tvrdit, že je mužský nadřazený? Mužský model představuje v patriarchální společnosti měřítko, je vnímán jako lepší, protože odpovídá představám společenského úspěchu, přičemž vlastnosti, kterým společnost přisuzuje status typicky ženského, například citlivost, starost o druhé, nemají takovou hodnotu pro představu úspěchu.⁶⁷ Je-li individuace, důraz na autonomii a objektivitu společensky vnímaná jako dospělost, psychická a morální zralost, potom je zřejmé, že podle tohoto měřítka bude péče a starost o vztahy s druhými, která vyplývá z morálního vývoje žen, vnímaná jako slabost.⁶⁸ Carol Gilligan chápe „odlišnost spíše jako znak lidské existence než jako problém...“⁶⁹ Na tom vypracovala teorii mužské etiky spravedlnosti a ženské etiky péče, přičemž vychází z vývojové teorie Nancy Chodorow.

Podle Gilligan je zapotřebí uznat, že se dívky vyvíjejí ve spojení s matkou a ostatními lidmi, zatímco vývoj chlapců se vyznačuje separací, aniž bychom rozdíl, které z toho plynou pro jejich morální smysl, kvalitativně hodnotili.⁷⁰ Kriticky se obrací proti experimentu L. Kohlberga, kdy je zkoumána morální zralost dívek a chlapců ve věku 11 let, na základě řešení Heinzova dilematu: Heinz potřebuje lék pro svou umírající ženu, nemá však dostatečné množství peněz, které si žádá lékárník a otázka zní: „Má Heinz tento lék ukrást?“⁷¹ Chlapec odpovídá, že by lék měl ukrást, jedná-li se o rozhodnutí mezi životem a smrtí, tedy staví prioritu života nad prioritu majetku. Domnívá se, že nakonec i soudce, který by řešil Heinzovo přestupek, se nakonec přikloní k mírnějšímu trestu proto, že tuto možnost považuje za jedinou logicky možnou. Každý, kdo uvažuje racionálně, bude toto jednání považovat za jediné možné řešení. Chlapec využívá logického, formálního myšlení, uvažuje o dilematu na základě představy principu spravedlnosti, což podle Kohlbergova měřítka ukazuje na morální zralost.⁷²

Dívka se k řešení Heinzova dilematu staví jiným způsobem. Odpovídá, že se jí krádež léku nejeví jako správná. Heinz by měl hledat jiné řešení, založené na vtahu a komunikaci s oním lékárníkem, který by měl příslušně reagovat na základě dobrých vztahů. V jejích očích není toto dilema problémem jednotlivce a jeho morálního či

⁶⁷ GILLIGAN, Carol. *Jiným hlasem*. Praha: Portál, 2001. s. 36.

⁶⁸ Tamtéž, s. 45.

⁶⁹ Tamtéž, s. 19.

⁷⁰ Tamtéž, s. 53.

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Tamtéž, s. 53-55.

nemorálního chování, ale zakládá se na síti vztahů a na schopnosti reagovat na vzájemné potřeby lidí mezi sebou. Mezi Heinzem a jeho ženou je silná vazba, která by neměla být zpřetrhána, pokud tomu lze zabránit. Tomu by se měl přiklonit samotný lékárník a společně by měli nalézt alternativu. Z pohledu Kohlbergova kritéria se odpověď jeví jako morálně nezralá. Bude-li měřítkem mužská představa morálky, z jejich odpovědí vyvodíme neschopnost uvažovat o abstraktních morálních pojmech, neschopnost postavit se autoritě, tedy postavit se kriticky proti daným etickým a právním příkazům, budeme ji vnímat jako závislou na druhých, neschopnou přímého a samostatného jednání.⁷³

Je zřejmé, že to, co dělá ženu nedostatečnou je pouze to, že její kvality srovnáváme s mužskými, jež představují měřítko správnosti v patriarchální společnosti. Pokud bychom situaci obrátili a měřítkem morální zralosti by se stal ženský vývoj, odsuzovali bychom muže za jejich důraz na individualitu, za menší schopnost navazovat hlubší vztahy a hlubší porozumění ostatním. Rozlišení morálky péče a morálky spravedlnosti v teorii Carol Gilligan a teorie genderové identifikace Nancy Chodorow nám ukazují, že genderové a morální rozdíly nepocházejí z čistě biologického faktu anatomické konstituce těl, jak to nacházíme u Freuda. Každé pohlaví si vyvíjí specifický způsob sebepojetí na základě zkušeností během raného vztahu k matce, kdy se dívky rozvíjejí v rámci vztahů, zatímco chlapci na základě jejich popření. „Muži mají problém se vztahy a ženy s individuací.“⁷⁴ Toto pojetí představuje koncepci diferenčního feminismu, jehož cílem je nepopírat genderové a morální rozdíly, nýbrž se jim pokusit porozumět a oprostít se od snah hodnotit jedno pohlaví jako méněcenné či méně vyspělé.⁷⁵ To byl případ Freudova přístupu k teorii ženského vývoje.

Tomuto proudu feminismu bývá vyčítáno, podobně jako je vyčítáno Freudovi, že jsou jejich koncepce esencialistické. Feminismus poststrukturalistický, jehož představitelkou je například filosofka Judith Butler, odmítá, že by přirozeně existovalo něco jako esence ženství či mužství. Tvrdí, že vyzdvihováním a zobecňováním rozdílů, přispívají k upevnování genderových identit, které jsou však pouhým sociálním konstruktem.⁷⁶ Pojetí diferenčního feminismu nepracuje s možností volby. Konkrétní dělba práce a přisuzované normy chování jsou v tomto pojetí vnímané jako přirozené,

⁷³ Tamtéž, s. 55-58.

⁷⁴ Tamtéž, s. 39.

⁷⁵ BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. s. 17.

⁷⁶ Tamtéž, s. 18-19.

stejně jako když Freud říká: „Anatomie je osudem...“⁷⁷ Takto se člověk ukazuje jako náležející k přirozenému řádu přírody, náležející k jednomu ze dvou pohlaví, čímž je determinován asi tak, jako jsou determinovány funkce včel v úlu.⁷⁸ Poststrukturalistický feminismus přistupuje ke kritice psychoanalýzy mnohem radikálnějším způsobem, přičemž klade důraz na to, že genderové role mají povahu sociálních konstrukcí. Tělesná konstituce, vlastnění jistých pohlavních orgánů ani sociální prostředí, neurčují s absolutní platností, k jakému chování či sexuálnímu chování se člověk rozhodne.⁷⁹

2. POKUSY O PŘEKONÁNÍ FREUDOVA BIOLOGICKÉHO DETERMINISMU V RÁMCI PSYCHOANALÝZY

Freudovým cílem bylo vytvořit psychoanalýzu takovým způsobem, aby bylo možné ji považovat za jednu z přírodních věd. Ačkoli některé případy Freudovy teorie mohou mluvit o opaku, snažil se svá tvrzení podporovat na základě pozorovaných faktů, v souladu s materialistickými a mechanistickými tendencemi vědy jeho doby. Sledoval představu lidské psychiky jakožto mechanismu, v němž nic nepodléhá náhodě. Člověka představoval jako bytost náležející do řádu přírody, jako bytost, která nutně podléhá svým přirozeným pudům. Z tohoto důvodu také odmítl ideu pudu k duchovnímu sebezdokonalování, který má člověka přivádět k vyššímu vývoji, jakožto iluzi. Jistě nechce popírat, že by se člověk obecně nevyvíjel, dějiny jsou svědkem posunu lidského myšlení, ať už tím myslíme cokoli. Ovšem podle Freuda je to, co nazýváme zdokonalováním a vývojem, pouze „... důsledek vytěsnění pudů, na němž je vybudováno to, co je na lidské kultuře nejdůležitější.“⁸⁰

⁷⁷ FREUD, Sigmund. Zánik oidipovského komplexu. In: *Mimo princip slati a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. s. 318.

⁷⁸ NAGL-DOCEKAL, Herta. *Feministická filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2007. s. 35.

⁷⁹ Tamtéž, s. 52-53.

⁸⁰ FREUD, Sigmund. Mimo princip slati. In: *Mimo princip slati a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. s.37.

Freudova psychoanalýza z člověka činí izolovanou bytost, jejíž život je determinován vývojem libida a snahami o uspokojení (či náhradní uspokojení) pudových přání. Nakonec i morální hodnoty jsou jen výsledkem narcistického strachu. Již od prvního desetiletí dvacátého století se objevují snahy o překonání tohoto pohledu na člověka. Psychoanalytici a psychologové, kteří se rozcházejí s Freudem, kladou důraz na lidskou potřebu někam patřit, kladou důraz za lidskou svobodu a existenciální rozměr lidské povahy. V této části představíme jakým způsobem se snaží biologický determinismus překonat Alfred Adler a Erich Fromm. Nyní se však podívejme blíže na ty prvky psychoanalýzy, které ukazují, co pro Freuda znamená biologický determinismus.

2.1 Výchozí pojetí člověka u Freuda

Vedle předpokladu oidipovského komplexu jsou stěžejními prvky Freudovy psychoanalýzy teorie pudů a rozlišení psychického aparátu člověka na vědomé a nevědomé složky. Již bylo zmíněno, že si Freud všiml tlaku pudových hnutí, která mají sexuální charakter a že neuróza zpravidla vzniká nevědomým konfliktem mezi silným pudovým přáním a něčím, co stojí v cestě jeho uskutečnění. Nejsou to ovšem jen neurotičtí lidé, u nichž se objevují tyto konfliktní vztahy, naopak je to typický rys lidské psychické činnosti.

Původní princip, který z počátku ovládá celou duševní činnost narozeného dítěte, je nazýván principem slasti. Již bylo zmíněno, že je dítě zpočátku autoerotické, uspokojení pudového přání nenaráží na odpor a překážky, kvůli kterým by se muselo svých cílů vzdát (ve smyslu striktního příkazu). Ovšem očekávání slasti se ne vždy uskutečnilo, což mělo za následek zklamání a obrat od vnitřního světa k vnějšímu, reálnému. Dítě se začíná soustředit na jiné cesty k uspokojení v souladu s reálným chodem skutečnosti, v souladu s principem reality, který se tím vytváří. Tím se zároveň rozvíjí vědomí, pozornost, paměť, schopnost usuzování na pravdivost představ a schopnost jednání a vědomého myšlení.⁸¹ Rozvíjí se ta část psychického aparátu, kterou označujeme jako vědomé Já (Ego) a oddělujeme ji od sféry Ono (Id), které je cele

⁸¹ FREUD, Sigmund. Formulování dvou principů psychického dění. In: *Spisy z let 1909-1913*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997. s. 196-197.

nevědomé, charakterizováno právě principem slasti. „Já prezentuje to, co lze označit jako rozum a uvážlivost, v protikladu ke sféře Ono, která v sobě obsahuje vášně.“⁸²

Já je modifikovanou částí Ono, které se vytvořilo prostřednictvím vnímání, prostřednictvím vzniku principu reality. Pudová přání ve sféře Ono stále ovlivňují celou psychickou činnost člověka velmi intenzivně. Ačkoli jsou některá hnutí vyhodnocena jako neuskutečnitelná, například v souladu s principem reality a pudem sebezáchovy shledána jako ohrožující, a tedy musí být vytěsněna (či nejsou vůbec puštěna do vědomí), neznamená to, že se duševní činnost úplně vzdala snah o dosažení libosti z tohoto zdroje. Na rozdíl od vnějších podnětů, nelze vnitřním hnutím uniknout.⁸³ Aktivita Já získává svou energii ze sféry Ono. „Vcelku musí provádět to, co si Ono přeje, a svůj úkol splní, když zjistí, za jakých okolností může být jeho úmyslů dosaženo.“⁸⁴ Je-li zabráněno bezprostřednímu uspokojení pudového přání, jsou hledány jiné cesty náhradního uspokojení.⁸⁵ Freud jejich vztah vyobrazuje jako vztah jezdce (Já) a koně (Ono), přičemž jezdec má možnost řídit cíl a pohyb koně, ovšem kůň je zdrojem pohybu a v našem případě, kdy chceme tuto analogii převádět na fungování lidské psychiky, musíme říci, že jezdcí většinou nezbyvá, než řídit koně tam, kam chce jít. „Já převádí vůli Onoho v jednání, jako kdyby to byla jeho vlastní vůle.“⁸⁶

Zmíňme ještě jeden slavný citát, který nejlépe vypovídá o tom, jakou roli hraje podle Freuda naše vědomé Já v psychickém životě: „... nejcitelnější újmu má však lidskému velikášství přinést dnešní psychologické bádání, které chce našemu Já dokázat, že není pánem ve svém vlastním domě, nýbrž zůstává odkázáno jen na skrovné zprávy o tom, co se v jeho duševním životě odehrává nevědomě.“⁸⁷ Vědomé Já dospělého člověka se zmítá mezi sférou Ono, podněty z vnějšího světa a sférou Nadjá, které plní funkci morálního svědomí. Snaží se spojit požadavky všech těchto oblastí. V souladu s požadavky vnějšího světa (principu reality) se snaží najít schůdnou cestu uspokojení

⁸² FREUD, Sigmund. Já a Ono. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 109.

⁸³ MITCHEL, Stephen A. *Freud a po Freudovi*. Praha: TRITON, 1999. s. 33.

⁸⁴ FREUD, Sigmund. Strukturální rozbor psychické osobnosti. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 407.

⁸⁵ FREUD, Sigmund. Formulování dvou principů psychického dění. In: *Spisy z let 1909-1913*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997. s. 198.

⁸⁶ FREUD, Sigmund. Já a Ono. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 109.

⁸⁷ FREUD, Sigmund. Fixace na trauma, nevědomí. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 218.

pudového přání, ovšem přísné morální normy Nadjá jsou často proti tomu. Vyvíjí-li tyto konfliktní situace na Já takový tlak, který nedokáže unést, snadno propukne neurotické onemocnění, přičemž podle Freuda je cílem terapie posílit Já takovým způsobem, aby zcela nepodléhalo tlaku Nadjá a aby si uvědomovalo větší část vášní, které jej jinak nevědomě ovládají.⁸⁸

V souladu s tím, co bylo řečeno o silné pudové energii, která se vždy snaží najít nějaké vybití, třebaže formou náhradního uspokojování, je i neurotické onemocnění právě tímto druhem uspokojení. Žádný symptom se neobjevuje nahodile, vždy je výrazem duševního života.⁸⁹ Je to především infantilní sexualita, jejíž prvky jsou po oidipovském období vytěsněny a zapomenuty, ovšem jejich energie je stále aktivní. Vývojový proces, který jsme podrobně popsali v předchozí části, zde není zapotřebí opakovat. Co je zapotřebí zmínit v souvislosti s neurotickým onemocněním je Freudův předpoklad, že vývoj libida neprobíhá vždy ideálně. V některé fázi může dojít k fixaci libida na jednu erotogenní oblast nebo později, kdy dochází k vytěsnění sexuality (vlivem kastracní úzkosti), může dojít k regresi libida na některou z předchozích vývojových fází. Místo, na němž se libido fixuje je rozhodující pro to, jaké projevy bude mít neuróza, tedy jaké budou její symptomy. Po vytěsnění oidipovského období probíhá až do pubertálního věku období latence. Věk puberty je tím, kdy se možná neuróza může projevit, neboť se probouzejí sexuální touhy z raného dětství a zároveň stále působí ty vlivy, které měly za následek jejich vytěsnění, tedy zákazy a příkazy Nadjá.⁹⁰ Je nasnadě připomenout, že infantilní sexualita není podřízena rozmnožování, ale jde jí primárně o navození slasti. Pokud se libido dospělého člověka nachází fixované na jinou, než genitální fázi, jeho sexuální cíle jsou nazývány jako perverzní, neboť nejsou podřízené spojení genitálií dvou osob odlišného pohlaví za účelem rozmnožování, kterážto podoba je jedinou společensky přijímanou formou sexuality.⁹¹

Ovšem do jisté míry má každý člověk schopnost, kterou Freud nazývá sublimací pudových přání, která spočívá v možnosti „... zaměnit cíl původně sexuální za jiný, který

⁸⁸ FREUD, Sigmund. Strukturální rozbor psychické osobnosti. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 407-408.

⁸⁹ FREUD, Sigmund. Smysl symptomů. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 197.

⁹⁰ FREUD, Sigmund. O sobě a psychoanalýze. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 30-31.

⁹¹ FREUD, Sigmund. „Kulturní“ sexuální morálka a moderní nervozita. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 67.

už sexuální není, ale je s ním psychicky příbuzný...“⁹² Tento proces, kdy je energie pudového přání svedena do jiné činnosti, má ve Freudově teorii neodmyslitelný význam: sublimace je náhradním uspokojením, jakousi ochranou před propuknutím neurotického onemocnění a především je tím, co vytváří kulturní statky včetně umění či dokonce vědy. „Naše kultura vznikla na potlačování pudů.“⁹³

2.2. Člověk jako společenská bytost

Alfred Adler byl přibližně deset let (1902-1911) váženým členem Vídeňské psychoanalytické společnosti. Když byl vydán *Výklad snů* a psychoanalytický systém začal získávat ustálenější podobu, Adler Freudova stanoviska hájil proti odpůrcům. Nakonec i sám Freud do něj vkládal velké naděje. Později mezi nimi ovšem začaly vznikat konflikty ohledně jejich teorií a Adler byl nucen Freudův kroužek opustit.⁹⁴ Adlerova individuální psychologie, jak ji sám nazýval, vykazuje kromě rozdílů také mnoho společného s klasickou psychoanalýzou. Ovšem Adler se snažil vyzdvihnout, že člověk nežije izolovaně, jeho vývoj není určen vývojem libida a štěstí člověka nezáleží jen na uspokojení pudovosti, čím se významně odklonil od jádra Freudovy psychoanalýzy. Individuální psychologie chce vnímat člověka jako jedinečného, ale nikoli odděleného od společnosti a chce jej zkoumat v jeho celistvosti. Když Freud zdůrazňoval, že lidská psychika se vyznačuje konflikty, Adler říkal, že naopak vědomé a nevědomé představuje jednotu, vytváří životní styl člověka, jenž zahrnuje jeho cíle, obraz světa a představu sebe sama, které se vznikají v raném dětství.⁹⁵

Pro Freuda je cílem a smyslem života člověka pocit štěstí, který se uskutečňuje uspokojením pudového přání, třebaže za cenu neurotického onemocnění. Zkrátka jde o dosažení libosti, snížení tlaku podráždění, které představuje nahromaděná pudová energie. Z pohledu Adlera toto vysvětlení nepostihuje dostatečně povahu lidského snažení. Uspokojení pudovosti nestačí ke štěstí člověka, ale je to pouze prostředek

⁹² Tamtéž, s. 66-67.

⁹³ Tamtéž, s. 66.

⁹⁴ MOSAK, Harold H. a MANIACCI, Michael P. *A Primer of Adlerian Psychology: The Analytic – Behavioral – Cognitive Psychology of Alfred Adler*. Routledge: New York, 1999. s. 3-5.

⁹⁵ DREIKURS-FERGUSON, Eva. Adlerovská teorie: úvod do individuální psychologie. Tišnov: Sursum, 1993. s. 6.

k dosažení vytyčených cílů. Člověk totiž není pouhým nástrojem pudovosti, ale je jednající bytostí, která svou svobodou a rozumem dokáže tvořit.⁹⁶

Svoboda, rozum, celá typicky lidská psychická činnost, představují pro člověka nástroj kompenzace tělesné nedostatečnosti k přizpůsobení se prostředí. Vědomí této nedostatečnosti vedlo člověka k aktivnímu přetváření přírody a vytváření společenství, které mu slibovalo ochranu.⁹⁷ Na podobném principu také dochází k rozvoji myšlení u dítěte. Pocit nedostatečnosti, méněcennosti, je podle Adlera nevyhnutelný pro každého člověka, přičemž již prvotní touhy jsou zaměřeny na překonání nedokonalé tělesnosti. Narůstá touha být stejně silný a velký jako dospělý, neboť si dítě uvědomuje, jaké výhody k uspokojování to dospělým přináší. Jako příklady Adler uvádí touhu zvedat těžší předměty nebo dosáhnout na kliku a otevřít si dveře.⁹⁸ Každé dítě vždy pociťuje touhu být lepším. Touží překonávat sebe sama i ostatní. Tyto touhy následně vedou k rozvíjení charakteru, přičemž vždy záleží na atmosféře jeho okolí, například velmi negativně působí pesimistická atmosféra v rodinném prostředí. Zanedbávání, ale stejně tak rozmazlování, neprospívá překonání pocitu méněcennosti.⁹⁹ Negativní vliv má také to, pokud je dítě v nějaké nevýhodě vůči jiným dětem, například pokud má nějakou tělesnou vadu, která jej omezuje v pohybu či začne mluvit až později. Jistě neplatí absolutně, že by tyto děti měly nutně mít v dospělosti duševní problémy, jen jsou k nim více náchylné.¹⁰⁰

Podle Adlera velmi záleží také na tom, jak své pocity nedostatečnosti dítě interpretuje. Vytváří si tím sebehodnocení, ne jehož základě si vytyčí cíl, který představuje způsob kompenzace jeho méněcennosti. Dochází k vytváření vzorců chování a představě ideálního já, které slibují dosažení cíle.¹⁰¹ Je zapotřebí vyzdvihnout, že podle Adlera není jednání člověka biologicky determinováno. Oproti Freudovu výroku „Já převádí vůli Ono v jednání, jako kdyby to byla jeho vlastní vůle“¹⁰², který ukazuje na determinovanost lidského jednání pudovým přáním, Adler ukazuje, že jsou cíle

⁹⁶MOSAK, Harold H. a MANIACCI, Michael P. *A Primer of Adlerian Psychology: The Analytic – Behavioral – Cognitive Psychology of Alfred Adler*. Routledge: New York, 1999. s. 17.

⁹⁷ ADLER, Alfred. *Člověk, jaký jest*. Praha: Orbis, 1935. s. 24-25.

⁹⁸ Tamtéž, s. 28.

⁹⁹ DREIKURS-FERGUSON, Eva. *Adlerovská teorie: úvod do individuální psychologie*. Tišnov: Sursum, 1993. s. 17.

¹⁰⁰ ADLER, Alfred. *Člověk, jaký jest*. Praha: Orbis, 1935. s. 28–30.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 57.

¹⁰² FREUD, Sigmund. Já a Ono. In: *O člověku a kultuře*. Praha, Odeon, 1990. s. 109.

subjektivní konstrukce, které si člověk sám vytváří, třebaže v prvních letech nevědomě.¹⁰³ Má-li člověk dojem, že je jeho jednání striktně determinováno, jako jsou determinovány přírodní zákony, je to podle Adlera pouhý klam. Nabízí nám příklad umělce. Je-li cílem člověka namalovat obraz, potom je nucen vykonat všechny potřebné kroky, aby svůj cíl uskutečnil. Svým způsobem by se mohlo zdát, že jedná jako podle nějakého zákona. Tento cíl si však stanovil svobodně on sám, neboť přeci není nutností, aby měl tento cíl, aby chtěl či musel namalovat obraz. Lidská vůle se podle Adlera stává nesvobodnou, až pokud se zaměřuje na vykování nějakého stanoveného cíle.¹⁰⁴ Jistá determinace tu přetrvává, ovšem oproti Freudově pojetí, kdy je cíl determinován kvalitou pudového hnutí, je v individuální psychologii determinantem cíl¹⁰⁵, navíc oproštěn od povahy sexuálního pudu. Vytyčenému cíli, který může v člověku zůstat nevědomě, se poté podřizuje vnímání, interpretace skutečnosti a také se na základě toho selektují relevantní vzpomínky sloužící jako varování či povzbuzení.¹⁰⁶

Adler předpokládal, že ze své podstaty je člověk společenskou bytostí, a tedy mezi jeho hlavní cíle patří, být součástí společnosti. Má-li člověk pocit, že někam patří, získává odvalu, sebedůvěru, čímž vrozený pocit méněcennosti může překonávat. Má-li člověk pocit, že není přijímán, je nejistý a jeho pocit méněcennosti se ohlašuje velmi silně.¹⁰⁷ Jak bylo zmíněno, člověk se vždy snaží tyto pocity překonat, roste v něm touha být lepším, touha po nadvládě. Z toho důvodu je zapotřebí, aby výchova byla zaměřena na rozvíjení citu pro pospolitost, jenž je podle Adlera vrozený. Je-li rozvíjen, potom jsou touhy po nadvládě využívány způsobem, který je prospěšný pro celou společnost. Potenciálně nebezpečné jsou takové touhy po nadvládě, které vyrůstají z pocitu méněcennosti podporovaného představou, že není přijímán.¹⁰⁸ „Mluvíme-li o ctnosti, máme na mysli, že někdo spolupracuje s druhými, mluvíme-li o nepravostech, máme na mysli, že někdo tuto spolupráci ruší.“¹⁰⁹ Každý člověk usiluje o dokonalost, která v tom správném případě

¹⁰³ DREIKURS-FERGUSON, Eva. *Adlerovská teorie: úvod do individuální psychologie*. Tišnov: Sursum, 1993. s. 6.

¹⁰⁴ ADLER, Alfred. *Člověk, jaký jest*. Praha: Orbis, 1935. s. 18.

¹⁰⁵ DREIKURS-FERGUSON, Eva. *Adlerovská teorie: úvod do individuální psychologie*. Tišnov: Sursum, 1993. s. 6.

¹⁰⁶ ADLER, Alfred. *Člověk, jaký jest*. Praha: Orbis, 1935. s. 38.

¹⁰⁷ DREIKURS-FERGUSON, Eva. *Adlerovská teorie: úvod do individuální psychologie*. Tišnov: Sursum, 1993. s. 14.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 6.

¹⁰⁹ ADLER, Alfred. *Smysl života*. Praha: Práh, 1995. s. 130.

má vést k pospolitosti. Odsuzované, nepřijatelné chování a to, co označujeme za nemoc, postrádá ideu pospolitosti.¹¹⁰

Jak tento přístup pozměnil nauku o neurózách? Pro Freuda je neurotické onemocnění formou náhradního uspokojení. „... veškerá neurotická nelibost je jistě takového druhu, je to slast, jež nemůže být pociťována jako taková.“¹¹¹ Podle Adlera je útek k neuróze volbou menšího zla. „Raději neurotické trápení, než odhalení, že nemá žádnou cenu.“¹¹² Je to způsob obranného mechanismu, který člověka chrání před pocitem méněcennosti. Adler odkazuje na nejmenovaného psychoanalytika, který doporučil pacientovi, jenž byl neklidný, stále unavený, stěžoval si na bolesti hlavy a žaludku, přičemž to sám přičítal svému malému kariérnímu úspěchu, aby vyhledal sexuální uvolnění. Podle Adlera to není smysluplné. Podle něj trpěl pacient tím, aby nevypadal méněcenně, což nakonec bylo silnější než snaha o kariérní úspěch.¹¹³ Symptomy jako bolesti hlavy, nevolnosti, závratě, to jsou podle Adlera jakési obranné mechanismy, kterými se člověk brání před selháním, a tedy před svým pocitem méněcennosti. Například dítě, které je velmi citlivé a nedaří se mu být nejlepším ve třídě, často bude pociťovat nevolnost, nebude chodit do školy, čímž se svému pocitu méněcennosti bude vyhýbat, ačkoli si nemusí tyto souvislosti uvědomovat.¹¹⁴ Často vidíme, že „... pacient si své symptomy vytváří ze strachu z porážky.“¹¹⁵

Na rozdíl od Freuda, který se vždy snažil o vědecké prezentování svých teorií, Adler čerpal inspiraci také z filosofie. Velkou inspirací mu bylo například myšlení F. Nietzscheho. Jeho teorie připomínají více sociální psychologii, než psychoanalýzu ve Freudově smyslu.¹¹⁶ Byl často kritizován, že jeho teorie představují spíše „common sense“ než skutečné vědecké teorie. Adler si toho byl vědom a bylo i jeho cílem, aby jeho koncepty byly srozumitelné i pro lidi, kteří neměli medicínské vzdělání. Zkrátka aby si každý dokázal pomoci sám.¹¹⁷

¹¹⁰ Tamtéž, s. 131.

¹¹¹ FREUD, Sigmund. Mimo princip slasti. In: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. s. 12.

¹¹² ADLER, Alfred. *Smysl života*. Praha: Práh, 1995. s. 74.

¹¹³ Tamtéž, s. 79.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 80-81.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 81.

¹¹⁶ MOSAK, Harold H. a MANIACCI, Michael P. *A Primer of Adlerian Psychology: The Analytic – Behavioral – Cognitive Psychology of Alfred Adler*. Routledge: New York, 1999. s. 3-4.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 163.

2.3 Existenční a morální rozměr člověka

Erich Fromm se s Freudem nikdy osobně nesetkal, ale jeho texty jej hluboce ovlivnily. Nemohl se ovšem smířit s čistě biologickým, fyziologickým výkladem člověka. Fromm neodmítá, že je člověk bytostí pudovou, ale je zapotřebí také připustit, že člověk si nutně klade otázku po smyslu života. Nelze říci, že veškeré lidské jednání je podmíněno pudy, neboť jsou v člověku vášně, které nespočívají na pudovosti. „Člověk je opravdu živ nejen chlebem.“¹¹⁸ Ačkoli mohou být lidské pudové potřeby obstarány, hlad i sexuální pud jsou uspokojeny, přece jen člověk směřuje dál: láska, touha po moci, boj za ideály a další, to nejsou sklony, které vychází z pudovosti, ale mají existenciální rozměr. Člověk neustále produkuje nové potřeby, které už neplní funkci primárního uspokojení. Klade si otázky po smyslu života, ale také potřebuje získat jistotu a orientaci ve světě. „V dalším vývoji psychoanalýzy je třeba Freudovu koncepci korigovat a prohloubit přeložením jeho poznatků z fyziologického do biologického a existenčního rozměru.“¹¹⁹ Je zapotřebí zdůraznit, že existenční zde není zaměnitelné s existenciálním ve smyslu filosofického proudu existencialismu představovaného například M. Heideggerem.

Rozumem, kterým se člověk liší od ostatních forem života, mohl kompenzovat svou tělesnou nedostatečnost. Ovšem schopnost sebeuvědomění s sebou nese i uvědomění si vlastní bezmocnosti, malosti, vědomí vlastní konečnosti a nakonec někdy úzkostný pocit vázanosti na tělesnost, ze které nemůže vystoupit. „Rozum, požehnání člověka, je současně i jeho prokletím.“¹²⁰ Podle Fromma bude člověk vždy hledat nové cesty, jak se vypořádat se svou existencí, bude stále hledat cesty, jak dosáhnout nové harmonie s přírodou, od níž se tak vzdaluje svým rozumem. Existenciálním rozporem je například dichotomie života a smrti. Smrt je nevyhnutelná pro každý živý organismus, člověka nevyjímaje. Stále nevíme, co smrt ve skutečnosti je a jak k ní správně přistupovat. Proto také od nepaměti existují různé způsoby a ideologie, jak se s touto rozporuplnou skutečností vyrovnat, například v křesťanství či jiných formách náboženství. Dalším

¹¹⁸ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997. s. 41.

¹¹⁹ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 42.

¹²⁰ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997. s. 37.

takovým rozporem je, že není možné říct, že by člověk svou smrtí naplnil všechny své všechny své možnosti.¹²¹

Tyto existenciální rozpory nelze odstranit. Člověk k nim ovšem může zaujmout stanovisko, nějak na ně reagovat, například vytvořením ideologie, vytvořením představy nesmrtelnosti duše, aby unikl stísnujícím pocitům. Nabízí se také možnost úniku, kdy se člověk vzdá své svobody a odpovědnosti. Stane se součástí davu ve prospěch autoritativní moci. Podle Fromma je tou správnou cestou žít v souladu s vlastním přesvědčením, přijetím odpovědnosti za svá jednání, přijmout, že jen on sám může dát životu nějaký smysl, vybudovat vlastní jistotu, vlastní pevnou půdu pod nohama.¹²² Vedle existenciálních rozporů popisuje Fromm také historické rozpory. To jsou takové, které nevycházejí z lidské přirozenosti, nýbrž vznikaly spolu s rozvojem kultury, například problematika nerovnoprávnosti.¹²³

Podobně jako jsme viděli u Alfreda Adlera, klade Fromm důraz na společenskou povahu člověka a významně tím posouvá výklady vyvážení charakteru. Pro Freuda je tím, co tvoří charakter především způsob, jakým člověk dochází náhradního uspokojení. Také velkou část charakteru tvoří zvnitřněné identifikace s objektem, na který byla zaměřena libidózní energie. „Jestliže se jedinec má nebo musí takového sexuálního objektu vzdát, nastupuje namísto toho nezřídka změna Já, která musí být tak jako u melancholie, popsána jako znovuvytvoření příslušného objektu uvnitř tohoto Já...“¹²⁴ Stačí jen dodat, že pokud dojde k nějaké formě zklamání v objektu touhy, zpravidla dochází k regresi libida na orální fázi, v níž vládne libido narcistické, přičemž prvky vytouženého objektu jsou přenášeny do sebe sama.¹²⁵ Freudovo vysvětlení je nutně v zajetí teorie libida. Fromm klade důraz na procesy asimilace a socializace, které jsou pro charakter člověka rozhodující. Budování vztahu k věcem, ke světu a k druhým lidem se neřídí pudovým přáním, které by determinovalo jejich konkrétní podobu, například Freudův oidipovský komplex. To, v čem je člověk determinován je pouze fakt, se si musí vybudovat přístup k předmětům, aby přežil a že se musí sdružovat s jinými lidmi, neboť je podle Fromma nezbytné pro život, aby byl člověk součástí skupiny.¹²⁶ Přirozeně je dítě v bezmocné

¹²¹ Tamtéž, s. 38.

¹²² Tamtéž, s. 40.

¹²³ Tamtéž, s. 39.

¹²⁴ FREUD, Sigmund. Já a Ono. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 112.

¹²⁵ Tamtéž.

¹²⁶ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997. s. 50-51.

pozici a potřebuje matku, aby mu zajistila ochranu, lásku, péči a je zřejmé, že si k ní vytvoří silné pouto. Oidipovské připoutání k rodiči druhého pohlaví Fromm do jisté míry nezpochybnuje, ovšem říká, že často je důležité zkoumat svůdné chování rodiče (což může být pouze interpretace dítěte). Potom není sexuální touha po matce příčina fixace, nýbrž jejím důsledkem.¹²⁷

O existenční rozměr Fromm rozšiřuje Freudovu teorii pudů. Zprvu Freud předpokládal, že v lidské psychice existuje konflikt mezi pudy sebezáchovy (pudy Já) a pudy sexuálními, jejichž součástí jsou také agresivně zaměřené pudy. Později s teorií narcismu přiznal, že nejen sexuální pudy, ale i pudy Já mají libidózní charakter, a tedy bylo zapotřebí předpokládat ještě jiný druh pudů, které by tento charakter neměly. Přišel tedy s teorií pudů smrti, které směřují k navracení organismu do neživého stavu.¹²⁸ Podle Fromma můžeme tvrdit, že vedle zkušenosti války, byla přední motivací k zavedení pudu smrti Freudova věrnost dualistickému myšlení.¹²⁹ Povaha pudů je konzervativní, to znamená, že směřuje k nastolení výchozího stavu. Agresivní chování je vysvětleno jako projev destruktivního pudu, který je obrácen k nějakému vnějšímu objektu, přičemž zde existuje stejný mechanismus potlačování destruktivních přání, jako v případě přání sexuálních. Často se oba tyto pudy vzájemně mísí a projevují se v podobně sadistických či masochistických sexuálních sklonů.¹³⁰ „Vypadá to opravdu tak, jako bychom museli ničit jiné lidi nebo věci, máme-li se uchránit sklonu sebezničení. Pro etika věru smutný poznatek!“¹³¹

Fromm odmítal ospravedlňování patologicky agresivního chování tím, že je člověku vrozen pud smrti, a tedy destruktivní motivace. Vnikaly totiž tendence na tomto základě vykládat válečné konflikty. Frommova stanoviska směřují k tomu, že války jsou politickým, ekonomickým jevem a jejich motivací je obrana či nějaká forma touhy po nadvládě. Motivace člověka zúčastnit se války, nevychází z jeho pudovosti, ale z vášní, které mají spíše existenční charakter, například strach či nenávisť. Agrese, ve smyslu motivace k destrukci pro ni samotnou, je výrazem patologické, nekrofilní orientace

¹²⁷ FROMM, Erich. *Lidské srdce: jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969. s. 80.

¹²⁸ FREUD, Sigmund. O sobě a psychoanalýze. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 45-46.

¹²⁹ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity*. Praha: Aurora, 2007. s. 439.

¹³⁰ FREUD, Sigmund. Úzkost a pudový život. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 426-430.

¹³¹ Tamtéž, s. 427.

charakteru, která vzniká především ze zhoubného narcismu, nepřekonané incestní fixace či z lásky ke smrti, přičemž mohou existovat ve vzájemném spojení.¹³² Ovšem existují i druhy agrese, které neničí za účelem ničení. Například hravé násilí, reaktivní násilí, násilí za účelem pomsty nebo nástroj kompenzace. Podle Fromma je vždy zapotřebí odlišovat formy agrese podle jejich motivací, neboť některé z nich nejsou v rozporu se životem, ale naopak mohou sloužit k jeho zachování.¹³³

Zdá se, že když Freud zavedl pud života (Erós) a pud smrti, pojem pudu nabyl nového významu. Pud života zde opouští fyziologický základ. Již to není tak, že by libido bylo vázáno na chemické reakce a podráždění erotogenní zóny. Pud života se stává jakousi biologickou silou, která pohání vše živé k reprodukci a spojení do větších celků, přičemž nemá žádný specifický zdroj, jako byla ve starší teorii erotogenní zóna.¹³⁴ Podle Fromma tato nová teorie mění pohled na člověka, neboť již není vnímán jako izolovaná bytost, která sleduje jen uspokojení vlastních pudových potřeb.¹³⁵ Tím se Freud mohl přiblížit k více humanisticky a existenčně založeným výkladům člověka, ovšem nebyl si vědom rozporuplnosti mezi novou a starší teorií. Stále zůstával věrný fyziologickému principu fungování lidské psychiky, která spočívá na mechanistické redukci pudové energie na konstantní úroveň.¹³⁶

Freud lpěl na dualistickém konceptu pudu života a pudu smrti, kdy se tyto pudy nacházejí v neustálém konfliktu, přičemž jen pudy života mají libidózní povahu. Kdyby však zabudoval novou teorii do teorie libida, mohl dospět k poznání, že pud smrti, jakožto tendence k destruktivitě, je výsledkem porušeného vývoje.¹³⁷ Podle Fromma leží problém destruktivity mezi pregenitálním a genitálním stadiem. Zdánlivě k tomu Freud mohl dospět, neboť přiznává, že anální stadium nese prvky destruktivních tendencí. Ovšem pro něj to byla pouze část pudu smrti, tedy zmocňovací pud, který se v tomto stádiu projevuje touhou vlastnit. Podle Fromma je Freudovo vymezení análního libida příliš úzké. Vymezuje jej pouze jako touhu vlastnit či ovládat. Objektem vlastnění jsou zde výkaly, tedy něco již neúčinného, neživého. Kdyby Freud identifikoval pud života s genitálním stadiem a pud smrti s pregenitálním stadiem, mohl dospět k rozšířené teorii charakteru,

¹³² FROMM, Erich. *Lidské srdce: jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969. s. 15-16.

¹³³ Tamtéž, s. 18-22.

¹³⁴ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity*. Praha: Aurora, 2007. s. 442.

¹³⁵ Tamtéž, s. 436.

¹³⁶ Tamtéž, s. 438.

¹³⁷ Tamtéž, s. 448.

kde by fixace na anální fáze jedince, měla vliv na jeho život v podobě destruktivních tendencí a nekrofilie, lásky k neživému.¹³⁸

Cílem Ericha Fromma bylo vybudovat etiku na základech psychoanalytického bádání. Psychoanalýza by se měla dát zpět cestou k „... tradici humanistické etiky, která pozorovala člověka v jeho fyzicko-duševní celistvosti a zastávala názor, že posláním člověka je být sám sebou...“¹³⁹ Třebaže Freud mluvil o zhoubném chování, o potenciálně nebezpečných perversních hnutích, držel se dál od jejich morálního zhodnocování, neboť jeho cílem bylo především vysvětlit tyto skutečnosti v rámci objektivní vědy. Původně byl především lékařem. Koncept povahy člověka byl zásadním do té míry, do jaké byl schopen ukazovat vznik a následné cesty k léčbě psychického onemocnění.¹⁴⁰ Kolem 20. let se Freud snažil aplikovat své poznatky na oblast umění, které vykládal jako významný prostředek k náhradnímu uspokojení pudových přání. Začal také psychoanalytické poznatky aplikovat na vysvětlení vzniku prvních společenství, totemismu, náboženství, pokusil se o vysvětlení nespokojenosti v kultuře apod. Ovšem jeho teorie uzavřely člověka do jakéhosi morálního relativismu a skepticizmu.

Freud tvrdil, že smysl lidského života, to, o co člověk usiluje, je štěstí, tedy pocit libosti z bezprostředního uspokojení pudového přání. Tento cíl je však nedosažitelný. Člověk naráží na omezení, která mu ukládá kultura a na omezení, která mu ukládá jeho Nadjá.¹⁴¹ V textu *Nespokojenost v kultuře* (1930) Freud nevykládá vznik kultury jako výraz společenské povahy člověka. Kultura je jen prostředek, který má člověka uchránit před utrpením způsobeným křehkostí těla, nebezpečím přírodních živlů a neuspořádaných lidských vztahů.¹⁴² Zejména „... nahrazení moci jednotlivce mocí pospolitosti je rozhodujícím krokem kultury.“¹⁴³ Pokud by se tak nestalo, všichni by jednali v souladu s pudovým přáním, přičemž by se podřizovali vůli silnějšího, který by mohl násilím protlačovat uspokojení svých pudových přání. Prvotní motivací k zakládání primitivních rodin byl především sexuální pud. Ženy pro muže představovaly sexuální objekty. Touhy

¹³⁸ Tamtéž.

¹³⁹ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997. s. 10.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 32.

¹⁴¹ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 325.

¹⁴² Tamtéž, s. 326.

¹⁴³ Tamtéž, s. 341.

člověka ovládaly jeho činnosti, sexuální pud si vyžadoval nějaký objekt, ke kterému by se obrátil, potřeboval objekt lásky.¹⁴⁴ Láska nakonec nikdy zcela neztrácí náboj sexuálního pudu, jeho libido je pouze odkloněno, sublimováno, od původně sexuálního cíle. „Láskou nazýváme vztah mezi mužem a ženou, kteří na základě svých genitálních potřeb založili rodinu, ale též pozitivní city mezi rodiči a dětmi, mezi sourozenci v rodině, ačkoli bychom měli tyto vztahy popsat jako od cíle odkloněnou lásku, jako něžnost.“¹⁴⁵ Z toho konceptu vyplývá, že člověk není ze své přirozenosti morálním, ale stává se jím pod tlakem. Kultura člověka chrání, ale na druhou stranu je zdrojem nespokojenosti, neboť ukládá člověku povinnost potlačovat svá pudová přání, sublimovat je v jinou činnost. Ovšem náhradní uspokojení nikdy nevede k úplnému uspokojení.¹⁴⁶ Přesto, že se Freud ve svém pozdějším textu *Proč válka* (1923) vyslovuje k lásce osvobozené od sexuálních cílů a k tomu, že spojující síla Erótu vede k pospolitosti a budování společnosti, hlouběji tyto úvahy nesledoval. Podle Fromma si nakonec nebyl vědom, jak moc to pozměnilo jeho předchozí teorie.¹⁴⁷

Obecně Freudova koncepce představuje pro Fromma autoritářskou etiku. Morální svědomí v tomto případě funguje na principu ovládnutí strachem, na principu trestu a odměny.¹⁴⁸ Lidé se stávají morálními ze strachu. Člověk má pocit, že se řídí podle vlastního svědomí, ale ve skutečnosti se podřizuje vnější autoritě, jejíž požadavky byly zvnitřněny. V rámci konceptu autoritářského svědomí je důležité, že morální zákony nejsou podmíněny hodnotám subjektu, ale příkazům autority.¹⁴⁹ Jak jsme viděli, Freud nemohl předpokládat, že by mohl člověk mít morální hodnoty, které by vycházely z jeho přirozenosti, protože povaha člověka je amorální. Je zapotřebí jeho povahu zkrotit, aby lidé mohli žít pospolu. Koncepce Frommovy humanistické etiky podporují vizi, že člověk sám může určovat, co bude pokládáno za dobré a zlé, přičemž to nestojí na pouhé libosti.¹⁵⁰ „Dobro znamená ve smyslu humanistické etiky přitakání životu, rozvíjení vlastních sil. Ctnost je zodpovědnost vůči svému vlastnímu bytí. Zlo představuje ochromení člověka, neřest je nezodpovědnost vůči sobě samému.“¹⁵¹ Podle Fromma

¹⁴⁴ Tamtéž.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 346.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 328.

¹⁴⁷ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity*. Praha: Aurora, 2007. s. 437.

¹⁴⁸ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997. s. 115.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 115-116.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 15.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 20.

zahrnuje svědomí člověka matčin i otcův vzor, nikoli pouze zvnitřněnou autoritu otce. Respektive lidské svědomí obsahuje matčiny prvky, tj. rozvíjí v dítěti zdravé sebevědomí, nepodmíněnou lásku k sobě samému, která ale není totožná s narcismem. Také obsahuje prvky otcovské lásky, která vede k uvědomění si dobrého a špatného jednání, schopnost přebírat odpovědnost a svá jednání změnit žádoucím způsobem.¹⁵²

3. MEZI VĚDOU A FILOSOFIÍ

Kritický přístup Ericha Fromma poukázal na skutečnost, že Freudova snaha o mechanistické vysvětlování fungování lidské psychiky znemožnila, aby uviděl člověka v jeho existenčním rozměru. Následující kapitoly budou kritiku Freudova vědeckého přístupu sledovat dále. Tentokrát z pohledu existencialismu Martina Heideggera. Klasická psychoanalýza člověka zkoumá jako věc mezi jinými věcmi a zapomíná na individuální zkušenost rozumění bytí. Na druhou stranu byl vědecký status psychoanalýzy předmětem debat mnoha vědců a filosofů. Téměř od jejího založení, kdy psychoanalytická praxe začala získávat své následovníky, objevovaly se vážné spekulace o tom, zdali splňuje požadavky vědecké disciplíny. Necháme stranou výčet kritických koncepcí, které chtěly zpochybnit její status a zaměříme se na její zvláštní postavení „mezi dvěma světy“. Na teoretické rovině se zdá, že psychoanalýza sleduje metodologii přírodní vědy. Snaží se postihnout obecné zákonitosti, udává kauzální vztahy mezi jevy. Ovšem její praktická činnost v rámci terapie ukazuje, že se mnohem více podobá metodologii věd historických či duchovních, neboť jí jde o nalezení významu na individuální úrovni.

3.1 Freudovo založení psychoanalýzy jako přírodní vědy

Psychoanalýza vyrostla ze základů medicíny 19. století. Sám Freud začínal svou vědeckou kariéru jako neurolog. Myšlení, emoce, intencionální jednání, člověk jakožto

¹⁵² FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 47-48.

subjekt, to nebyly skutečnosti, kterými se medicína musela zabývat, aby byla schopna pacienta vyléčit. Lékaři se koncentrovali na fyzikální události, biologické procesy, jejichž nedostatečné fungování se dalo vysvětlit pomocí fyzikálních příčin.¹⁵³ Šílenství nebo neurózy, se kterými si tehdejší psychiatrie nedokázala poradit, hodnotila jako iracionální a bez významu, než se tyto skutečnosti začaly interpretovat jako nemoci mozku. Na tomto historickém pozadí začal Freud studovat neurotická onemocnění.¹⁵⁴

Přestože se Freud rozešel s tradiční psychiatrií v tom smyslu, že odhalil psychické významy za každým neurotickým symptomem a každým jednáním, tyto významy nespojoval s pojmem vědomé motivace. Jednání vychází z kvalitativního obsahu pudového přání, které je navíc úzce spjaté s vývojovými fázemi člověka, především s jeho infantilní sexualitou.¹⁵⁵ Význam jednání není spojen s vědomou intencionalitou. Odkazuje k minulosti, nikoli k přítomným touhám a přesvědčením. Také naplnění pudového přání v rámci náhradního uspokojení, není popisováno jako vědomí procesu, vědomí kroků, které člověk musí podniknout, aby došel k uspokojení. Tento proces je popisován fyzikalistickým jazykem, kde záleží na energetické funkci lidské psychiky, nikoli na mentálních, vědomých procesech.¹⁵⁶

Jakkoli je Freudova metapsychologie spekulativní, jsou její hypotézy založeny na mechanistickém modelu, který převzal z přírodních věd. Od počátku Freud pracoval s představou psychiky jakožto mechanismu, jehož funkcí je regulovat napětí pudové energie. To, co nacházel jako výsledek biologicko-fyziologických procesů, přeložil do jazyka psychologie. Zprvu, při zkoumání hysterie, kdy se psychoanalýza teprve vytvářela, viděl těsnou vazbu mezi hysterickým symptomem a traumatickým zážitkem, kdy byl tento zážitek vytěsněn. Pokud nedošlo k adekvátní energetické odpovědi na trauma a reakce byla potlačena, nutně zůstává v člověku jeho energie ve formě nevědomé vzpomínky, která jej stále ovlivňuje.¹⁵⁷ Protože se psychika snaží udržovat napětí na konstantní či nízké úrovni, vysoké napětí je vnímáno jako nelibost. Ačkoli je tento příklad jistě zjednodušený, můžeme na něm vidět, jak Freud fyzikální pojmy jako zvýšení napětí,

¹⁵³ IZENBERG, Gerald N. *The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. New Jersey: Princeton University Press, 1976. s. 22-23.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 24-25

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 119.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 112-113.

¹⁵⁷ FREUD, Sigmund. O psychickém mechanismu hysterických jevů. In: *Spisy z let 1892-1899*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000. s. 79-80.

jen překládá do psychologického jazyka, do pojmu nelibosti, utrpení ze vzpomínek.¹⁵⁸ Jeho myšlení se dále vyvíjelo směrem k metapsychologii. Pudová teorie, jak bylo popsáno v předchozí kapitole, je více zaměřena na biologicky. Přesto mechanistický princip fungování psychiky, princip regulace pudové energie, zůstává zachován. „Princip slasti je odvozen z principu konstantnosti: ve skutečnosti byl princip konstantnosti objeven na základě skutečností, jež nás přinutili přijmout předpoklad principu slasti.“¹⁵⁹

Metapsychologické teorie neopustily fyziologický základ a člověk byl vždy viděn jako reflexivní, mechanistický, biologický organismus.¹⁶⁰ Co je však tímto základem metapsychologie? Je metodologickým přístupem k psychickému, který obsahuje dynamické, topografické, ekonomické hledisko, přičemž můžeme dále připojit ještě hledisko genetické, které odkazuje na infantilní vývoj. Dynamika nám říká, že psychické se skládá z konfliktních sil pudů, které na sebe vzájemně působí. Topograficky je psychické členěno na Já, Ono, Nadjá. Ekonomické hledisko učí, že psychika funguje na principu regulace pudové energie, napětí či podráždění, na konstantní úroveň.¹⁶¹

Zdá se, že redukce psychiky člověka na popsané funkce, neopouští prostor pro svobodu. Opomíjí vůbec otázku člověka jako subjektu, který se vztahuje ke svému bytí, uvědomuje si své možnosti a zaujímá k nim postoj. Existencialisté, protože jejich hlavními tématy byly autenticita, svoboda, rozumění svému bytí, nemohli přijmout tyto výklady člověka, neboť nemohou nikdy poskytovat adekvátní odpovědi na otázky člověka v jeho celistvosti.

3.2 Pud smrti a Bytí-k-smrti

Martin Heidegger byl o třicet let mladší než Freud, ovšem žili relativně blízko sebe, měli dokonce stejné studenty, mezi nimi byli například psychiatři M. Boss a L.

¹⁵⁸ IZENBERG, Gerald N. *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. New Jersey: Princeton University Press, 1976. s. 34.

¹⁵⁹ FREUD, Sigmund. Mimo princip slasti. In: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství. s. 10

¹⁶⁰ IZENBERG, Gerald N. *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. New Jersey: Princeton University Press, 1976. s. 38.

¹⁶¹ ASKAY, Richard. a FARQUHAR, Jensen. *Apprehending the inaccessible: Freudian Psychoanalysis, and Existential Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2006. s. 29.

Binswanger. Heidegger odmítal převládající tendence moderní vědy, matematizaci a mechanizaci, děláním z člověka objekt vědeckého výzkumu, jako jsou objektem jiné fyzikální věci. Freudovy teze pro něj byly umělé, dehumanizující konstrukce. Freudova metapsychologie byla příkladem nevhodně používané metodologie přírodních věd na vědy, jejichž předmětem je člověk.¹⁶² Spolu s psychiatrem Medardem Bossem vydali *Zolliken seminars* (1987), které představují semináře, konverzace a korespondence mezi nimi. Posluchači seminářů byli především psychoanalytici a psychiatři. Přestože Heidegger neměl ani se nesnažil o klinickou praxi v tomto oboru, představoval filosofickou půdu pro založení nové psychologie, která by se orientovala na člověka jako pobyt, nikoli jako objekt přírodní vědy. Byly to spíše filosoficky orientované semináře, jejichž cílem bylo opuštění přírodovědeckého přístupu v humanitních vědách, který brání v tom vidět člověka takového, jaký je.¹⁶³

Heidegger byl velmi ovlivněn fenomenologií E. Husserla, která vyzdvihuje roli subjektu při zkoumání vnějšího světa. Zároveň je subjektivita tím, z čeho lze vytvořit samostatnou oblast zkoumání.¹⁶⁴ V knize *Bytí a čas* Heidegger znovu pokládá otázku po smyslu bytí. Chceme-li však této otázce porozumět, je zapotřebí vycházet ze zkoumání jsoucna, které svému bytí nějak rozumí, ačkoli neurčitě a matně. Tímto jsoucnem je pro Heideggera člověk, pobyt. Způsob bytí pobytu je podle Heideggera existence, čímž se liší od toho, jak jsou jiná jsoucna, která nejsou pobyttem a která Heidegger označuje jako výskytová jsoucna. Existovat pro pobyt znamená, že svému bytí nějak rozumí, jde mu o jeho bytí a rozumí svému „moci být“.¹⁶⁵

Pokud zkoumáme jsoucna v jejich vztazích k jiným jsoucnům, provádíme ontická zkoumání, přičemž zapomínáme na jejich bytí. Ontologické zkoumání se naproti tomu zabývá smyslem bytí. Bytí nemůžeme zkoumat jako výskytové jsoucno. Ontologická analýza musí předcházet jiným zkoumáním, protože veškeré ostatní zkoumání již nějak předpokládá porozumění smyslu bytí. Ačkoli můžeme říct, že i Freud se zajímal o smysl a význam psychického života, jeho přístup je pouze ontický, protože člověka a jeho

¹⁶² ASKAY, Richard. a FARQUHAR, Jensen. *Apprehending the inaccessible: Freudian Psychoanalysis, and Existential Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2006. s. 191-192.

¹⁶³ Tamtéž, s. 193.

¹⁶⁴ IZENBERG, Gerald N. *The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. New Jersey: Princeton University Press, 1976. s. 90.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 261.

psychiku zkoumal jako věc mezi jinými věcmi.¹⁶⁶ „Jde o to, že Freud zkoumal, co je člověk jako entita, ne to, co pro člověka znamená být jako proces konkrétní činnosti – jako já.“¹⁶⁷ Freud zcela zapomněl na to, že se člověk ptá po smyslu svojí existence, což je zároveň ten prvek, který odkazuje k tomu, že člověk není jsoucnem ve smyslu výskytu, ale bytím ve smyslu pobytu.¹⁶⁸

Můžeme nyní porovnat ontický přístup k otázce smrti ve Freudově práci a ontologický přístup u Heideggera. Freudův pud smrti jsme představili v minulé kapitole v souvislosti s kritickým přístupem Ericha Fromma. K přiznání existence toho pudu Freud dochází až kolem 20. let. Mimo samotnou psychoanalýzu můžeme říci, že vnějším vlivem k jeho zavedení byla zkušenost války. V rámci psychoanalytické zkušenosti to mohlo být uvědomění si konzervativní povahy pudů, kterou objevil na základě analýzy nutkání k opakování.¹⁶⁹ Pud smrti je pudem, který se zaměřuje na návrat všeho živého do anorganického stavu. To znamená, že vše živé tento pud pohání k smrti. Člověk není nic než biologický organismus, v němž probíhají fyzicko-chemické procesy a pud smrti vlastně znamená, že organismus má tendence k sebeničení. Jeho teorie budu smrti představuje opět mechanisticko-materialistickou teorii, které prostupují celým jeho dílem.¹⁷⁰

Onticky můžeme říct, že smrt je nějakou událostí v životě každé živé bytosti, kdy dochází k jejímu konci. V tomto případě k živému jsoucnu přistupujeme na základě biologického a fyziologického hlediska. Ontologicky je smrt neustále součástí pobytu jako jeho nejvlastnější možnost, nikoli jako pouhý moment na konci životní pouti. Smrt patří nutně ke struktuře pobytu. Bytí-k-smrti je způsob bytí pobytu.¹⁷¹ Freudův pud smrti zahrnuje tendenci k dosažení klidového stavu smrti a také se je zodpovědný za destruktivní chování, tedy každý si nevědomě přeje svoji smrt.¹⁷²

¹⁶⁶ ASKAY, Richard. a FARQUHAR, Jensen. *Apprehending the inaccessible: Freudian Psychoanalysis, and Existential Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2006. s. 197.

¹⁶⁷ Tamtéž.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 198.

¹⁶⁹ FREUD, Sigmund. Mimo princip slasti. In: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998. s. 32.

¹⁷⁰ ASKAY, Richard. a FARQUHAR, Jensen. *Apprehending the inaccessible: Freudian Psychoanalysis, and Existential Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2006. s.199.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 276-277.

¹⁷² FREUD, Sigmund. Časové poznámky o válce a smrti. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 196.

Heidegger i Freud si uvědomují, že smrt je vyhnutelnou, přirozenou skutečností, které nelze uniknout, ale v každodenní zkušenosti má člověk tendenci ji popírat. Pro pobyt, jehož způsob bytí je bytí-k-smrti, je smrt nejvlastnější možností, ale v každodennosti před touto možností utíká. Je to dáno tím, že v průměrné každodennosti se pobyt podřizuje nadvládě neurčitého „ono se“, které chce popírat skutečnost že, „jakmile člověk nabude života, ihned je s dostatek stár, aby zemřel.“¹⁷³ Prezentuje smrt jako něco, co se člověka zatím netýká. Často je umírající utěšován, že se jistě smrti vyhne.¹⁷⁴ Také Freud mluví o tendenci vyhýbat se myšlenkám na smrt: „Pokusili jsme se ji mlčením zlikvidovat.“¹⁷⁵ Oba autoři také sdílejí přesvědčení, že je zapotřebí žít s vědomím vlastní konečnosti. Uvědoměním si smrti získává život na smysluplnosti a vážnosti.¹⁷⁶ Ačkoli Freud naznačuje důležitost uvědomění si vlastní konečnosti, nezachází do takové hloubky jako Heidegger, aby popsal důsledky vědomí konečnosti pro konkrétního člověka. Heidegger kladl velký důraz na individuální prožitek uvědomí smrti. Nikdo jiný, než člověk sám, svou smrt prožít nemůže. To vede zaujetí autentického postoje k nejvlastnějšímu „moci být“. Pro Heideggera má fenomén smrti mnohem větší význam. Je nakonec tím, co nás vede od ontického zkoumání člověka v životních situacích k tomu, co to znamená pro člověka vůbec žít, tedy ke zkoumání ontologickému.¹⁷⁷

Zdá se, že Freudův vědecký přístup mu znemožnil zaměřit se na otázku, co to znamená být člověkem, jak člověk prožívá svou existenci na individuální úrovni. Jeho metapsychologie vidí člověka jako biologický organismus a popisuje fungování lidské psychiky na základě dynamicky, topografie, energetiky. Pokud se zaměřujeme na čistě fyzikální zkoumání jsoucna, vnímáme je pouze kvantitativně a odhlížíme od kvalit.¹⁷⁸ Je-li tato metoda použita na člověka, stává se pouhým předmětem. Potom nejsme schopni vypovídat nic o vztahu člověka ke světu, k sobě, k druhým, ke smrti. Například fenomén stárnutí je vytržen ze souvislosti lidského života jakožto nevyhnutelná zkušenost a je nahlížen například jako nedokonalost, kterou se budeme snažit nějakým způsobem

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 275.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 282-283.

¹⁷⁵ FREUD, Sigmund. Časové poznámky o vláze a smrti. In: *O člověku a kultuře*. s. 188.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 190.

¹⁷⁷ ASKAY, Richard. a FARQUHAR, Jensen. *Apprehending the inaccessible: Freudian Psychoanalysis, and Existential Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2006. s. 201-202.

¹⁷⁸ KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 19-22.

eliminovat. Abychom byli schopni postihnout skutečně bytí člověka, je zapotřebí využít jinou metodu, než jsou metody přírodních věd.¹⁷⁹ Heideggerova fundamentální ontologie byla využita jako metodologie věd o člověku, s níž se psychiatrii jako L. Binswanger a M. Boss obraceli proti biologicko-fyziologickému pohledu na člověka v rámci freudovské psychoanalýzy. Byli přesvědčeni, že každá existenciální, ontologická analýza, musí předcházet psychoanalytickým úvahám o člověku.¹⁸⁰

3.3 Anomalita psychoanalýzy

Již několikrát bylo zmíněno, že Freudova víra v možnost psychoanalýzy jako vědecké disciplíny, mu znemožnila uvidět skutečně lidskou zkušenost se sebou samým. Na druhou stranu vyvstává otázka, jestli nakonec jeho neustálá snaha o dokazování, že si psychoanalýza může klást nárok na status vědy, není jen „... zbožné zvolání někoho, kdo se cítí vinen za své odpadlictví.“¹⁸¹ Metapsychologie poskytla rámec, v němž se pohybovaly výklady smyslu symptomů neurotického onemocnění, výklady smyslu snu a nakonec veškeré lidské činnosti. Zvláštnost psychoanalýzy, kterou zde chceme ukázat, tkví ve zvláštním poměru jejího teoretického rámce a praktické činnosti terapie.

Metodou psychoanalytické terapie je interpretace, což bylo pravděpodobně prvním problematickým bodem, na jehož základě vznikly spekulace o vědeckém založení psychoanalýzy.¹⁸² Jaká jsou kritéria správnosti interpretace? Může být interpretace skutečně objektivní ve smyslu nezávislosti na interpretujícím? Jaká jsou kritéria, pokud se nabízí dva soupeřící výklady? Správnost výkladu je závislá na individuálním vztahu mezi analytikem a pacientem, přičemž se vždy pohybuje v rámci stanovených teoretických předpokladů.¹⁸³ Klasická psychoanalýza bude své výklady podřizovat teorii o vytěsněných pudových přáních, kdežto individuální psychologie bude hledat vodítka

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 30-33.

¹⁸⁰ IZENBERG, Gerald N. *The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. New Jersey: Princeton University Press, 1976. s. 109.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 5.

¹⁸² TERWWE, Sybe J.S. *Hermeneutics in Psychology and Psychoanalysis*. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 1990. s. 38.

¹⁸³ RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970. s. 346.

v předpokladu pocitu méněcennosti. Také můžeme zmínit, že není zcela zřejmé, kdy má analytik sdostatek materiálu, aby mohl začít s interpretací.¹⁸⁴

Ačkoli se můžeme setkat s tendencemi přeformulovat psychoanalýzu tak, aby vcelku splňovala požadavky vědecké psychologie, ukázalo se, že to není možné. Bylo by zapotřebí, abychom teoretický jazyk psychoanalýzy mohli přeložit do jazyka pozorování, do jazyka observační vědy. Přímo nepozorovatelné prvky, například skutečnost odporu, který pozorujeme jen v jeho projevech, by byl analogický projevu teploty. A stejně tak jako máme specifická kritéria měření teploty, existují i způsoby měření odporu, například když pacientovi „něco“ brání pokračovat ve volných asociacích.¹⁸⁵ Třebaže by skutečnosti odporu a vytěsnění mohly být do jisté míry pozorovatelné a měřitelné, jinak je tomu pokud se zaměříme na obsah, tedy to, co je podle Freuda vytěsňováno. Infantilní sexualita, oidipovský komplex, nesplnitelná pudová přání atd. již pozorovatelné ani měřitelné nejsou, ovšem výklady smyslu symptomů a snů jsou těmito předpoklady limitovány. Museli bychom tedy odmítnout dogma oidipovského komplexu a zabývat se pouze sexualitou a prvky, které jsou pozorovatelné a museli bychom je striktně odlišit od individuálních interpretací sexuality. To by ovšem znamenalo, že zničíme samotné jádro psychoanalýzy.¹⁸⁶ Oidipovský komplex, infantilní sexualita, vytěsnění, mechanismus snové práce apod., to jsou výsledky interpretace analytické zkušenosti. Pokud se budeme snažit psychoanalýzu přeformulovat na observační vědu, ukáže se, že ji budeme muset oddělit od analytické zkušenosti, která ale tvoří její podstatou část.¹⁸⁷

Zdá se tedy, že snaha o to, aby psychoanalýza splňovala požadavky přírodní vědy, vede k závěru, že psychoanalýza je zcela jiným druhem zkoumání. Zabývá se pozorovatelným chováním a kauzálními vztahy mezi motivací a chováním, ovšem, oproti vědecké psychologii, sleduje psychoanalýza významové vztahy mezi náhradním uspokojením a původním pudovým přáním, a to z pohledu subjektu samotného.¹⁸⁸ Psychoanalýza sděluje pacientovi motivace jeho chování. Toto sdělení podle Ricoeura však není vysvětlení prostřednictvím příčiny, ale jakožto motivace, která má jiný status

¹⁸⁴ TERWWE, Sybe J.S. *Hermeneutics in Psychology and Psychoanalysis*. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 1990. s. 47.

¹⁸⁵ RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970. s. 356

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 357.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 358.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 364.

než kauzalita. „... psychoanalýza nemluví o příčinách, ale o motivacích: ale protože se topografické pole neshoduje s žádným vědomým procesem vědomí, jeho vysvětlení připomíná kauzální vysvětlení...“¹⁸⁹ Freudova psychoanalýza se snaží, aby vztah, který probíhá na úrovni psychického, mezi složkami psychického aparátu, byl analogický k těm, které popisujeme na úrovni fyzikálního, což ale není vhodné. Rozdíl mezi motivací a kauzalitou můžeme chápat jako rozdíl v míře zobecnování vztahů mezi jevy. Mluvíme-li o příčině, máme na mysli vztah X, protože Y, kdy se jedná o nějaký zobecněný zákon. Pokud mluvíme o motivaci, vyjadřujeme se spíše k nějaké počáteční podmínce: jestliže X, potom Y.¹⁹⁰ Objeví-li psychoanalýza nějaký kauzální (či pseudo-kauzální) vztah, neumožňuje jí to zobecnění natolik, aby bylo možné napříště predikovat chování, symptom či sen.¹⁹¹

Podle Ricoeura je psychoanalýza spíše exegetickou než přírodní vědou, neboť její metodologický přístup k interpretaci se pobodá metodám historické vědy zaměřující se na výklad významu.¹⁹² Pro naše účely postačí, když jen krátce zmíníme hlavní znaky hermeneutického přístupu. Zejména je charakteristický hermeneutickým kruhem, který říká, že celku porozumíme na základě částí a částem na základě celku. Dále se soustředí na vnitřní vztahy, například mezi jednáním a motivací samotnou. Jde především o individuální události, nikoli o postihování obecných zákonitostí, ačkoli se nevyklučuje, že pracuje s obecnějšími předpoklady. Hermeneutická zkoumání se zaměřují na individuální případ a jejich hlavním cílem není další zobecnování či možnost predikovat a aplikovat stejné poznatky na jiné případy. Porozumění je stejně možné i bez toho, aniž bychom se vztahovali k nutným přírodním zákonům. Hermeneutická metoda pracuje s představou splynutí horizontů, tedy například pokud jde o interpretaci historického textu, ten kdo interpretuje se musí odosobnit, vcítit se do role autora textu, ovšem sám má také nějaké předporozumění a cílem interpretace je konečné spojení svou pohledů, dvou předporozumění na danou skutečnost.¹⁹³

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 360

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 362.

¹⁹¹ TERWWE. Sybe J.S. *Hermeneutics in Psychology and Psychoanalysis*. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 1990. s. 111.

¹⁹² RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970. s. 364.

¹⁹³ TERWWE. Sybe J.S. *Hermeneutics in Psychology and Psychoanalysis*. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 1990. s. 116-117.

Interpretace významu v psychoanalýze, například při analýze snu, se nápadně shoduje s touto hermeneutickou metodou. Sen je vyložen jako celek, poté se rozebírají jeho dílčí části doplňované o asociace, čímž bude vyplouvat napovrch latentní myšlenka celého snu.¹⁹⁴ Zájem je soustředěn na individuální zkušenost pacienta, která je jedinečná a neopakovatelná, tedy nemůže být předmětem zobecnění v takovém smyslu, v jakém mohou být zobecněny případy, se kterými pracuje přírodní věda.¹⁹⁵ Nakonec i v rámci analytické práce jde o jakési splynutí horizontů. Analytik, který rekonstruuje význam snu či symptomu, má jiné předpoklady a vzpomínky než analyzovaný, přičemž cílem je spojit jejich pohledy takovým způsobem, aby analytikův výklad odpovídal skutečnému prožitku analyzovaného.¹⁹⁶ Podle Ricoeura je zavádějící porovnávat psychoanalýzu s přírodní vědou, neboť její praxe se spíše podobá hermeneutickému přístupu duchovních věd, jak jej nacházíme už v Diltheyově rozlišení metody rozumění a vysvětlení.¹⁹⁷

K pozitivnímu výsledku však nedocházíme. Psychoanalýza je zvláštní svým postavením mezi dvěma světy. Psychoanalytické interpretace jsou determinovány tím, co Ricoeur označuje jako sémantika touhy.¹⁹⁸ Její teoretické předpoklady zahrnují mechanistický model, který determinuje lidský vývoj a lidskou psychickou činnost, zahrnuje kauzální vysvětlování na základně zobecnování analytické zkušenosti, přičemž zde odhlížíme od toho, že jsou nějaká zobecnění nevhodná. Na druhou stranu interpretace v rámci terapie, hledání významu, by se mohla podobat metodě rozumění v duchovních a historických vědách.¹⁹⁹ Ukazuje se, že není možné psychoanalýzu redukovat na jednu z uvedených možností. Není to jen teoretická disciplína. Její konstrukce vycházejí převážně ze zobecněné analytické zkušenosti. Ovšem pole svého zkoumání, jakýsi rámec rozumění psychickým jevům, je těmito specifickými teoriemi limitován.

¹⁹⁴ FREUD, Sigmund. Revize nauky o snech. In: Vybrané spisy. *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy.* Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969. s. 359.

¹⁹⁵ RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* New Haven: Yale University Press, 1970. s. 374.

¹⁹⁶ FREUD, Sigmund. FREUD, Sigmund. Konstrukce v psychoanalýze. In: *Spisy z let 1932-1938.* Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998. s. 40-42.

¹⁹⁷ RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* New Haven: Yale University Press, 1970. s. 363.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 375.

¹⁹⁹ IZENBERG, Gerald N. *The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy.* New Jersey: Princeton University Press, 1976. s. 18.

Psychoanalýza nachází své místo ve filosofii, a to prostřednictvím toho, co Ricoeur nazývá archeologií subjektu.²⁰⁰ Zdá se, že v rámci topografického modelu lidské psychicky nelze najít to, co by odpovídalo pravému, bezprostřednímu vědomí. Freudova psychoanalýza, stejně jako Nietzsche a Marx, podle Ricoeura představují hermeneutiku podezření, neboť ukazují, že Já, které se dává bezprostředně, je „falešným vědomím“. Jeho pravou podobu musíme odkrýt, dešifrovat.²⁰¹ Sen, symptom, ale stejně tak jevy kultury, představují symboly, které odkazují k jiné skutečnosti, než jak jsou dány. Odkrývání skrytého významu je otázkou filosofické reflexe.²⁰² Já, které hledáme, musí být hledáno prostřednictvím objektů, v nichž se zrcadlí. „Jsou to tyto objekty, v nejširším smyslu slova, v nichž se Já musí ztratit a najít sebe sama.“²⁰³ „Proto je psychoanalýza ne-li filosofickou disciplínou, tedy alespoň disciplínou filosofa.“²⁰⁴

²⁰⁰ RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970. s. 419.

²⁰¹ RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH, 1993. s. 181.

²⁰² RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970. s. 38.

²⁰³ Tamtéž, s. 43.

²⁰⁴ RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH, 1993. s. 184.

ZÁVĚR

Cílem této práce bylo ukázat, jakým způsobem jsou kritizovány některé důsledky psychoanalytické teorie, přičemž jsem se primárně zaměřila na problém povahy člověka a morálky. V první části jsem se zabývala kritikou Freudova přístupu k ženství. Zaměřila jsem se především na proces vývoje a přijetí ženství. Z Freudova pojetí psychosexuálního vývoje, oidipovského a kastrálního komplexu vyplývá, že ženství je přirozeně méněcenné. Dívka žije v domnění, že je chlapcem. Když zjistí, že nemá penis, propadá pocitu méněcennosti a závisti vůči mužům. Proti tomuto pojetí se postavila již Karen Horney, která ukázala, že výklady ženství v rámci klasické psychoanalýzy, nejsou objektivní, ale zahrnují dobové předsudky vůči ženám. Rozvíjí tak vlastní pojetí ženského vývoje, přičemž odmítá teorii bisexuálního založení dítěte a maskulinizaci ženského libida. Představila jsem, jakým způsobem reviduje představu oidipovského a kastrálního komplexu. Ženství je podle Horney vrozené, čímž jej pozvedá na roveň mužství.

Významným krokem, který učila pozdější psychoanalýza, bylo, že se začala soustředit na roli matky, kterou Freud ignoroval. Teorie Nancy Chodorow ukázala, že genderová identifikace začíná již v předoidipovském období. Chodorow přijímá fakt, že obsahy pojmu ženství a mužství, a tedy role, které se obvykle pohlavím přisuzují, jsou sociálním konstruktem. Freud pracoval s představou, že tyto role jsou přirozené, že jsou přirozeným důsledkem odlišného vývoje. Protože dívka nemusí opustit oidipovský komplex na základě kastrálního komplexu, nerozvíjí se u morální svědomí žádoucím způsobem. Postavení ženy ve společnosti bude podřadné, neboť je přirozeně morálně slabší než muž. Tyto závěry jsou velmi spekulativní, protože samy jsou založeny na dalších spekulacích oidipovského komplexu. Můžeme přijmout předpoklad, že morální vývoj neprobíhá u obou pohlaví stejně, nicméně nás nic neopravňuje k tomu, abychom jednu formu vývoje považovali za nadřazenou.

Freud věřil, že by psychoanalýza mohla být součástí vědecké psychologie. Na základě analytické zkušenosti a na základě poznatků přírodních věd, vybudoval specifické pojetí fungování lidské psychiky. V druhé části jsem představila pudovou teorii a teorii psychického aparátu. Důsledkem těchto teorií je biologický determinismus. Freud ukazuje, že veškerá lidská činnost je ovlivněna touhou po uspokojení pudového přání. Erich Fromm a Alfred Adler toto pojetí odmítali. Adlerův pokus o překonání biologického determinismu tkví v tom, že zavádí teorii vrozeného pocitu méněcennosti,

na jehož základně dochází ke svobodnému vytyčení cílů. Důležitým bodem, který jsem vyzdvihovala u obou autorů, je důraz na společenskou povahu člověka. Adler představuje cit pro pospolitost jako předpoklad morálky. Pro Fromma je společenská povaha člověka významnou součástí vytváření samotného charakteru.

Fromm se často ve svých textech přímo vymezuje vůči Freudovi. Freud opomíjí existenční rozměr člověka, tedy skutečnost, že si člověk klade otázky po smyslu života a řeší existenciální rozpory. Fromm klade velký důraz na lidskou svobodu, která člověku umožňuje zaujmout postoj k existenciálním rozporům. Především jsem se zaměřila na to, jak se Fromm kriticky staví k Freudově autoritářské etice a pudové teorii. Zdánlivě se Freud mohl přiblížit humanistickým a existenčním výkladům člověka, když revidoval svou teorii pudů. Nicméně zůstával věrný dualistickému myšlení a představě psychiky jako mechanismu regulace pudové energie, což mu znemožnilo uvidět rozporuplnost jeho teorií.

V poslední části jsem se věnovala kritice Freudova vědeckého přístupu. Ačkoli je Freudova metapsychologie spekulativní, stále zahrnuje mechanistický výklad lidské psychiky, čímž se přibližuje metodám přírodní vědy. Z pohledu existencialismu se psychoanalýza jeví jako dehumanizující. Porovnála jsem Freudův pud smrti s Heideggerovým bytím-k-smrti a ukázalo se, že Freudova zkoumání zahrnují jen ontický postoj, který je však naprosto nevhodný, pokud chceme zkoumat člověka. Tím totiž degradoval člověka na pouhou věc mezi věcmi.

Na druhou stranu se ukazuje, že psychoanalýza nemůže být vědeckou disciplínou. Ukázala jsem, jakým způsobem se liší povaha analytické teorie a povaha analytické terapie. Tyto dvě sféry psychoanalýzy od sebe nelze oddělit, neboť se vzájemně podmiňují. Tím je dána anomální povaha Freudovy psychoanalýzy, jejíž místo je „mezi dvěma světy“. Nakonec jsem ukázala, že Paul Ricoeur nachází psychoanalýze místo ve filosofii, neboť psychoanalytická interpretace je v podstatě archeologií subjektu, filosofickou reflexí.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

ADLER, Alfred. *Člověk, jaký jest*. Praha: Orbis, 1935.

ADLER, Alfred. *Smysl života*. Praha: Práh, 1995. ISBN: 80-858009-34-6.

ASKAY, Richard. a FARQUHAR, Jensen. *Apprehending the inaccessible: Freudian Psychoanalysis, and Existential Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2006. ISBN: 0-8101-2228-6.

BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2002. ISBN: 80-86429-06-7.

DREIKURS-FERGUSON, Eva. *Adlerovská teorie: úvod do individuální psychologie*. Tišnov: Sursum, 1993. s. 5. ISBN 80-85799-13-8.

FREUD, Sigmund. In: *Vybrané spisy I: Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969.

FREUD, Sigmund. *Mimo princip slati a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. ISBN: 80-86123-09-X.

FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1892-1899*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000. ISBN: 80-86123-12-X.

FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1904-1905*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000. ISBN: 80-86123-16-2.

FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1909-1913*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997. ISBN: 80-86123-03-0.

FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007. ISBN: 80-86123-23-5.

FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1932-1938*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998. ISBN: 80-86123-06-5.

FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity*. Praha: Aurora, 2007. ISBN: 978-80-7299-089-4.

FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997. ISBN: 80-85974-18-5.

FROMM, Erich. *Lidské srdce: jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969.

FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. ISBN: 987-80-86922-32-4.

GILLIGAN, Carol. *Jiným hlasem*. Praha: Portál, 2001. ISBN: 80-7178-402-8.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN: 80-86-005-12-7.

HORNEY, Karen. *Ženská psychologie*. Praha: TRITON, 2004. ISBN: 80-7254-501-9.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and sociology of gender*. Berkeley: University of California Press, 1978. ISBN: 0-520-03892-4.

IZENBERG, Gerald N. *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. New Jersey: Princeton University Press, 1976. ISBN: 0-691-07214-0.

KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN: 80-7298-188-9.

MITCHEL, Stephen A. *Freud a po Freudovi*. Praha: TRITON, 1999. ISBN: 80-7254-029-7.

MOSAK, Harold H. a MANIACCI, Michael P. *A Primer of Adlerian Psychology: The Analytic – Behavioral – Cognitive Psychology of Alfred Adler*. Routledge: New York, 1999. ISBN: 1-58391-003-4.

NAGL-DOCEKAL, Herta. *Feministická filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2007. ISBN: 978-80-86429-68-7.

RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.

RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN: 80-85241-32-3.

SAYERS, Janet. *Matky psychoanalýzy*. Praha: TRITON, 1999. ISBN: 80-7254-35-1.

SLIPP, Samuel. *Freudovská mystika*. Praha: TRITION, 2007. ISBN: 978-80-7254-891-0.

TERWWE. Sybe J.S. *Hermeneutics in Psychology and Psychoanalysis*. Berlin Heidelberg: Spinger-Verlag, 1990. ISBN: 978-3-642-83984-9.

RESUMÉ

This bachelor's thesis deals with a critique of Freud's conception of man and morality. It deals with selected views based on feminism, psychoanalysis and existentialism. The feminist critique is based on the work of Karen Horney, Nancy Chodorow, Carol Gilligan. It is focused on Freud's theory of psychosexual and moral development of women. Criticism in psychoanalysis focuses on attempt to overcome Freud's biological determinism. It's based on work of Alfred Adler and Erich Fromm. Finally, existentialist deals with the critique of Freud's scientific approach to human study. It is based on work of Martin Heidegger and Paul Ricoeur.