

Univerzita Karlova v Praze

Přírodovědecká fakulta

Katedra filosofie a dějin přírodních věd

Studijní obor: Filosofie a dějiny přírodních věd



Mgr. Matyáš Müller, MSc.

Metafory šílenství: Umlčení mýtotvůrci a porouchané mozky.

Metaphors of Madness: Silenced Myth-Makers and Disordered Brains.

Disertační práce

Vedoucí závěrečné práce: prof. RNDr. Stanislav Komárek, Dr.

Praha, 2016

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem závěrečnou práci zpracoval/a samostatně a že jsem uvedl/a všechny použité informační zdroje a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze, 16.08.2016

Podpis:

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval profesoru Stanislavu Komárkovi za to, že mě vytrvale podporoval v psaní práce a že mi vůbec dal prostor k jejímu psaní. Magistře Martině Kárové chci poděkovat za to, že mi umožnila praktický přístup do světa lidí s duševním onemocněním. Dále bych rád poděkoval doktoru Jiřímu Motlovi za cenné připomínky, podněty a pročtení finálního textu, doktoru Filipovi Jarošovi pročtení první verze textu, doktorce Elišce Luhanové za podnětné hovory a podněty zejména z oblasti fenomenologie prostoru, magistru Romanovi Figurovi za vydatnou psychickou podporu a doktoru Janu Kapustovi za podněty z oblasti fenomenologické antropologie. Velký dík patří mým rodičům za to, že mě nechali studovat během studia mě materiálně podporovali. Nakonec nesmírný dík mé ženě Báře za to, že to se mnou vydržela, podporovala mě v těžkých chvílích i mě zásobovala cennými podněty.

Abstrakt

Práce má v zásadě trojí cíl: 1. zmapovat širokou oblast různých přístupů v současné diskusi o šílenství, 2. předložit specifickou teorii šílenství, 3. identifikovat obecné filosofické problémy, před něž nás téma staví, (je naznačený i 4.: pochopit předloženou teorii jako základ pro určitý terapeutický přístup). Ústřední tezí práce je, že šílenství je bytostně mnohoznačný a neuchopitelný fenomén. K jeho pochopení užíváme různých metafor vypůjčených z jiných oblastí, přičemž následně zapomínáme, že se jedná o metafory. Práce je obecně vedena snahou usmířit různé přístupy, chápat je jako komplementární, zároveň se chce vyhnout na jedné straně pokusu o vytvoření všeobjímající syntéze, na druhé straně čistě relativistickému i pragmatickému hledisku.

V první části práce identifikuji čtyři roviny, na kterých různé přístupy uchopují šílenství specifickým způsobem jako problém: rovinu individuální, kolektivní, transpersonální a existenciální. V závěru části uvažuji nad možnostmi a riziky vytvoření teoretického rámce, který by umožňoval různé vzájemně rozporuplné přístupy chápat na jednotném základu.

Ve druhé části potom rozvíjím svůj vlastní přístup ke zkoumání šílenství. Zde vycházím z kombinace fenomenologické psychologie, analytické psychologie, ekopsychologie a na jejich základě pochopeného archaického myšlení. Šílenství zde analyzuji v kontextu vztahu člověka a světa. Chápu ho v metaforách založených na bytí člověka v prostoru (existenciálního pohybu) a na živlové imaginaci. Popisuji ho jako vyhocení ambivalentního vztahu k Zemi, vlastního člověku jako takovému a zároveň jako vyhoštění ze světa lidí a setkání s chaotickými silami. Šílenství zde vystupuje jakožto poukazující na hranice lidského světa.

V poslední části tento přístup reflektuji. Různé přístupy, alternativní ke standardní psychiatrii zde zahrnuji pod souhrnný pojem „romantická psychiatrie“. Tu následně identifikuji jako mýtus v širším významu toho slova a konfrontuji ji s mýtem standardní psychiatrie, kterou jsem zde označil jako „realistickou“. Diskutuji jejich nesouměřitelnost a zároveň možnost a důležitost dialogu mezi nimi. Na tomto základě v závěru uvažuji obecnější problém, jak se zorientovat v pluralitě přístupů. Diskutuji možnosti a meze ontologického relativismu a obohacuji ho fenomenologickou perspektivou.

Abstract

The work has basically three aims: 1st to map the wide range of various approaches in the current debate about madness, 2nd to formulate a specific theory of madness, 3rd to identify general philosophical problems the topic brings about, (a 4th aim is also outlined: to understand the presented theory in terms of therapeutic potential). The central thesis of this work is that insanity is an inherently ambiguous and elusive phenomenon and that trying to understand it we are using various metaphors borrowed from other areas, and consequently forget their metaphorical nature. The work is generally motivated by an effort to reconcile conflicting approaches, to understand them as complementary. It also wants to avoid creating an all-embracing synthesis on the one hand, and purely relativistic and pragmatic viewpoint on the other hand.

The first part identifies four levels on which particular approaches understand madness as a problem: the level of the individual, the level of the collective, the transpersonal level and the existential level. At the end of the part, I discuss the possibilities and risks of creating a theoretical framework that would enable to understand various contradictory approaches on a common basis.

In the second part, I develop my own analysis of madness. It is based on a combination of phenomenological psychology, analytical psychology, ecopsychology, and, based on these, a specific interpretation of archaic thinking. Madness is analyzed in the context of the relationship of the human and the world. I interpret it in terms of being-in-space metaphors (existential movement) and on metaphors based on the imagination of the four elements. I describe it as an escalation of man's inherently ambivalent relationship to the Earth, as an expulsion from the world of people and as being confronted with the forces of chaos. As such, madness is depicted here as referring to the boundaries of the human world.

In the third part, I reflect the the presented approach. Here, I include various approaches alternative to the standard psychiatric under the umbrella term "romantic psychiatry". Consequently, I identify it as a myth in a broader sense of the word, and confront it with the myth of standard psychiatry, which I label here as "realistic". I then discuss their incommensurability as well as the possibility and importance of keeping a dialog between them. Based on this, I consequently consider the more general problem of how to orient in the plurality of approaches. I discuss the possibilities and limits of ontological relativism and I combine it with a phenomenological perspective.

Obsah

1 Úvod.....	8
2 I. ČÁST: čtyři roviny problematizace šílenství.....	11
2.1 Rovina individuální: šílenství jako medicínský a psychologický problém.....	11
2.1.1 Stručný nárys vývoje psychiatrického paradigmatu.....	11
2.1.1.1 Archaické pojetí duševních nemocí.....	11
2.1.1.2 Racionalistická medicína.....	14
2.1.1.3 Křesťanské pojetí šílenství.....	15
2.1.1.4 Renesanční protopsychiatrie a chvála bláznoství.....	17
2.1.1.5 Velké uvěznění a vznik materialistické psychiatrie.....	19
2.1.1.6 Psychologizace šílenství a éra azylů.....	21
2.1.1.7 Romantická a vědecká psychiatrie.....	23
2.1.1.8 Šílenství jako důsledek degenerace.....	26
2.1.1.9 Objev psychofarmak a neo-kraepelinský obrat.....	27
2.1.2 Standardní psychiatrický model duševní nemoci.....	29
2.1.3 Psychologie, psychoanalýza, psychoterapie: interpersonální rovina.....	34
2.1.4 Závěr kapitoly.....	38
2.2 Rovina kolektivní: šílenství jako problém sociální, kulturní a politický.....	39
2.2.1 Antipsychiatrie.....	40
2.2.2 Od antipsychiatrie k uživatelskému hnutí	48
2.2.3 Sociální psychiatrie a komunitní péče o duševně nemocné.....	51
2.2.4 Kulturní psychiatrie a psychiatrická antropologie.....	54
2.2.4.1 Komparativní psychiatrie.....	56
2.2.4.2 Psychoanalyticky orientovaná kulturní psychiatrie.....	58
2.2.4.3 Psychiatrická antropologie a nová kulturní psychiatrie.....	60
2.3 Rovina transpersonální: šílenství jako problém evoluční a ekologický	63
2.3.1 Duševní nemoc a posvátno: od psychoanalýzy k transpersonální psychologii ..	65
2.3.2 Duševní nemoc jako důsledek střetu civilizace a přírody.....	76
2.3.2.1 Prostředí evolučních adaptací a evoluční psychiatrie.....	78
2.3.2.2 Ekopsychologie.....	82
2.3.3 Duševní nemoc v kontextu archaického myšlení.....	85
2.3.3.1 Problém archaického/primitivního myšlení.....	85
2.3.3.2 Šamanismus jako institucionalizovaná duševní choroba a jako archaická podoba psychiatrie.....	88
2.4 Rovina existenciální: šílenství jako problém bytí v čase a prostoru.....	90
2.4.1 Fenomenologická psychologie a psychiatrie	91
2.4.1.1 Fenomenologie jako inspirace pro psychiatrii.....	91
2.4.1.2 Daseinsanalýza a spor o pochopení Heideggera.....	92
2.4.1.3 Setkání s druhým jako základ psychoterapie.....	95
2.4.1.4 Žitý prostor, antropokosmický konflikt, poezie a próza života.....	97
2.4.1.5 Přínos Gastona Bachelarda pro fenomenologickou psychologii.....	99
2.5 Hledání metaroviny – splývání, střetávání a koexistence jednotlivých rovin.....	100
2.5.1 Vzájemný vztah jednotlivých rovin	101
2.5.2 Směrem k postpsychiatrii	103
2.5.3 (Post)moderní potřeba mýtu a narativní obrat v psychiatrii a psychoterapii.....	106
3 ČÁST II.: Šílenství v kontextu vztahu člověka a kosmu.....	110
3.1 Svět lidí.....	111
3.1.1 „Já“ a „svět“: bytí v prostoru.....	111
3.1.2 Svět jako Příroda a Země.....	116

3.1.3	Základní směry a jejich existenciální význam.....	118
3.1.4	Člověk mezi nebem a zemí	123
3.1.5	Ambivalence lidského vztahu k Zemi.....	126
3.1.6	Dva existenciální pohyby.....	130
3.1.7	Člověk a živly.....	133
3.1.8	Světlo a temnota	136
3.2	Za hranicemi lidského světa.....	138
3.2.1	Šílenství jako rozbouřené živly.....	138
3.2.2	Šílenství jako „roztržení“ a jako cena za lidství.....	143
3.2.3	Šílenství jako vězení, vyhnanství či bezdomoví.....	147
3.2.4	Šílenství a chaos	152
3.2.4.1	Šílenství jako projev sil chaosu.....	152
3.2.4.2	Šílenství, spánek a smrt jako protiklad bytí.....	156
3.2.4.3	Antistruktura a dva typy šílenství.....	159
3.2.5	Šílenství a jeho pravda.....	163
3.3	Přivést duši zpět.....	169
3.3.1	Přirozené a archaické, fenomenologické a archetypální.....	169
3.3.2	„Vynalézání“ pravěké psychiatrie.....	173
4	ČÁST III.: Jeden svět, dva světy, nebo nespočet světů?.....	178
4.1	Mýtus „romantické psychiatrie“.....	179
4.2	Dva obrazy šílenství, dvě podoby psychiatrie.....	181
4.3	Mýtus o mýtech.....	183
4.4	Různé pohledy, nebo různé světy?	186
4.5	Cestování „mezi světy“	189
4.6	Schizofrenie jako mikromýtus.....	192
4.7	Cyklus tvorby a destrukce mýtů.....	194
5	Závěr.....	195
6	Použitá literatura.....	196

1 Úvod

Šílenství bylo odjakživa přijímáno se směsicí strachu, odporu, lítosti, zároveň však také určité zvědavosti či snad dokonce obdivu. Napříč dějinami myšlení se spolu neustále stýkají, soupeří spolu a splývají dva pohledy, z nichž jeden vidí šílenství jako ryze negativní jev, jako úpadek do klamu subjektivity, odklonu od reality, zatímco druhý ho vidí jako průlom, prohlédnutí kamsi za závoj světa, do hlubších tajemství bytí. Šílenství je ze své podstaty mnohoznačné, neuchopitelné, unikající porozumění, je jaksi za hranou běžného světa jasných kontur. V různých modalitách lidského myšlení jsou uchopovány různé jeho aspekty, zatímco jiné zůstávají skryté. Vývoj přemýšlení o šílenství kopíruje obecnější vzorce myšlení typické pro určitou dobu a místo – zatímco v archaickém či náboženském pojetí bývá šílenství chápáno v metafyzických pojmech jako je posedlost démony, trest za své činy či prokletí, moderní věda ho vidí jako narušení osobnosti v důsledku poškození mozku či patogenních psychosociálních vlivů. Zde se liší přístup psychologie a psychiatrie, ale oba obory jsou v principu postavené na moderní představě o vztahu subjektu a objektu a šílenství zde vystupuje v kontextu moderních hodnot jako ztráta kontaktu s objektivní realitou, zamlžení rozumu, tedy schopnosti ústřední pro správné chápání světa, a také jako narušení individuality.

Michel Foucault působivě popsal proměnu, kterou šílenství prošlo od archaických dob, jak bylo postupně uzavíráno psychologicky a fyziologicky do prostoru uvnitř lidské hlavy a „geograficky“ mezi zdi léčeben, a tak zbavováno své numinózní povahy, umlčeno, zkroceno a nově pochopeno podle vzoru nemocného těla či porouchaného stroje. Psychiatrie měla kritiky mezi mysliteli i svými svěřenci už od samého svého vzniku. Ve dvacátém století se proti biologicky pojaté psychiatrii i psychoanalýze postavila fenomenologická psychologie a psychiatrie, která považovala vědecký diskurz za reduktivní a chtěla uchopit duševní nemoc z hlediska celku lidské

existence. Foucault novátorsky zasadil psychiatrii, ale i psychoanalýzu a fenomenologický přístup do kontextu moderní epistémé, čímž vůbec poukázal na její kontury a limity a pokusil se tak otevřít zcela nové pole, v němž je možné šílenství chápat, a především v němž je možné šílenství nově naslouchat.

Toto pole se snažila rozvíjet antipsychiatrie, k níž bývá Foucault někdy řazen, a kritická psychiatrie, inspirovaná marxismem, dále do určité míry sociální psychiatrie a kulturní psychiatrie. V souvislosti s rozvíjením postmoderního paradigmatu v různých humanitně orientovaných oborech dnes existuje široká škála pojetí šílenství, z nichž některé se, podobně jako v určitých svých aspektech postmoderna obecně, navrací k archaickému pojetí. Setkáváme se někdy také s pojmem postpsychiatrie, který odkazuje k pluralistickému chápání duševních nemocí a jejich léčbě. Ačkoliv prvky těchto učení se dostávají do psychiatrické praxe, psychiatrický mainstream, reprezentovaný Americkou psychiatrickou asociací a kodifikovaný v pátém vydání jejího Diagnostického a statistického manuálu, zůstává pevně zakotven v biomedicínském paradigmatu.

Tato práce se sama pohybuje na rozhraní různých oborů: filosofie, sociální a kulturní antropologie, psychologie a částečně dějin psychiatrie. V prvním plánu je pokusem uchopit šílenství v jeho rozmanitosti a mnohoznačnosti. Nehodlá být nějakým definitivním popisem šílenství, je si vědomo své vlastní partikularity, ale zároveň chce poukázat na limity přístupů, které jsou oborově přísněji vymezeny, chce poukázat na jakousi metarovinu, na níž se dialog mezi různými současnými diskurzy o šílenství odehrává a na to, že tyto diskurzy drží část pravdy a šílenství, a ačkoliv se jeví často vzájemně jako konfliktní, popisují pouze různé aspekty téže věci. Poněkud arbitrárně jsem zde určil čtyři roviny, na nichž šílenství může být popsáno jako problém: rovinu individuální (problém psychologicko-medicínský), rovinu kolektivní (problém sociální, kulturní a politický), rovinu transpersonální (problém evoluční, ekologický) a rovinu existenciální (problém filosofický, fenomenologický). Přitom se napříč celou prací táhne popis určité základní dvojznačnosti spjaté se šílenstvím jako takovým, kterou bychom mohli nazvat „sporem o smysl duševní nemoci“, tedy

právě ona zmíněná nerozhodnost lidí ohledně toho, jestli je šílenství spíše nesmyslnou poruchou a nebo hlubokým vhledem, střetání „romantického“ a „realistického“ pohledu na svět.

V první části práce se tedy věnuji tomuto poměrně skromnému cíli, jakémusi zmapování současné diskuze o duševní nemoci, představení relativity jednotlivých přístupů a zároveň zdůraznění pragmatické roviny – rozhodujícím kritériem toho kterého přístupu je to, jestli u konkrétního jedince a v daném sociokulturním okruhu dobře plní svou funkci.

V druhé části se z této metaroviny kritického rozhledu ponořím hlouběji do výkladu duševní nemoci, který je založený na fenomenologickém pojetí prostoru a pochopení vztahu jedince a světa. Nejdříve se věnuji této problematice obecně, následně potom ve vztahu k psychopatologii. V závěrečné části se potom z tohoto výkladu opět vynořím a pokusím se znovu vystoupit na onu metarovinu nastíněnou v první části. Nicméně tentokrát mi již nepůjde o pouhý relativismus a pragmatismus, které jsou samy o sobě jakoby nezávazné, prosté osobní zkušenosti. Jednotlivé výklady, které stojí v opozici vůči mainstreamové psychiatrii, zde spolu se svým vlastním výkladem z druhé části práce shrnuji pod souhrnný pojem „romantická psychiatrie“. Následně tento výklad označím jako mýtický v širším významu toho slova. Ukážu, že jako takový vnímá nutně i svůj protiklad, „psychiatrii realistickou“ jakožto mýtickou.

Jakmile přijmeme určitý výklad za svůj, uvědomění si relativity jednotlivých přístupů a pragmatické přepínání mezi nimi již není pouhou intelektuální operací, ale náročným existenciálním pohybem. V závěru se tedy zabývám obecnou otázkou, jestli je vůbec možné pobývat v určitém mýtu a zároveň ho reflektovat, jestli lze přecházet mezi jednotlivými mýty, což z hlediska žité zkušenosti znamená „mezi světy“ a jak lze udržet živý dialog napříč různými pojetími a přístupy, jakmile se jednou stanou 'žitou skutečností', nikoliv pouze již 'teorií' – dostanu se tedy k určitému obecnému problému mytologické struktury žitého světa. V závěru také upozorním na podobnost mýtů a šílenství a v souvislosti s tím identifikuji terapeutický potenciál uvědomění si vlastní mytologičnosti určitého přístupu a možnosti přechodu mezi různými mýty.

Dříve než se pustím do dalšího, měl bych vyjasnit ještě jednu terminologickou záležitost: v práci budu převážně používat pojmu 'šílenství' – podobně jako Foucault tím sleduji to, že se jedná o pojem širší, obecnější a archaičtější, než je pojem 'duševní porucha/onemocnění' – ta má v sobě všechny moderní konotace, které v této práci chci „uzávorkovat“ – samotné používání pojmu porucha či nemoc odkazuje ke specifickému medicínsko-technologickému přístupu, který zde chci spíše zkoumat než reprodukovat. Navíc tento pojem odkazuje ke konkrétnímu psychiatrickému klasifikačnímu systému. Pro vědu je pojem 'šílenství' příliš neurčitý, právě tato jeho polysémičnost je však z filosofického hlediska cenná. Pojem tedy v této práci bude používán na jedné straně v nejobecnější rovině – šílenství vůbec, jakožto fenomén. Na druhou stranu, pojem zde bude používán i v určitém užším vymezení – potom by nejvíc odpovídal psychotickým onemocněním, pokud bychom se měli přiblížit psychiatrickému systému, nejvíce mě zde zajímají ty ze schizofrenního okruhu. Podobným způsobem se nevyhýbám pojům jako je 'blázen' či 'šílenec'. Jsem si vědom, že v současném diskurzu jsou tato označení politicky nekorektní, ale podobně jako v případě 'šílenství' jsou právě pro svou obecnost a vzdálenost zažité praxi současnosti z hlediska mého zkoumání vhodnější.¹

2 I. ČÁST: čtyři roviny problematizace šílenství

2.1 Rovina individuální: šílenství jako medicínský a psychologický problém

2.1.1 Stručný nárys vývoje psychiatrického paradigmatu

2.1.1.1 Archaické pojetí duševních nemocí

Historií psychiatrie je tolik, kolik je přístupů k duševním nemocem. Historie všech aspektů lidského života a kultury je vždycky psaná s určitým ideologickým zabarvením, a totéž pochopitelně platí i

¹ V současnosti je jako hanlivé brané i slovo 'schizofrenik', protože vzbuzuje dojem jako by schizofrenie byla tou hlavní vlastností, kterou se vyznačuje. Dává se tak přednost formulaci „člověk se schizofrenií“. Podobně je tomu i s označením 'duševně nemocný', mluví se spíše o „člověku s duševním onemocněním“, případně o „člověku se zkušeností s duševním onemocněním“ (viz např. Fokus, 2016). Stigmatizační funkce jazyka jsem si vědom. Pokud zde mluvím o „šilenci“, nechci tím implikovat negativní konotace, spíše tím termínem vyjadřuji určitý archetyp.

pro historii psychiatrie a šílenství. Tak zde máme velký příběh o postupném vědeckém osvětlování šílenství a osvobození duševně nemocných, líčený samotnými psychiatry, který vede od temného dávnověku, kdy lidé věřili, že šílenství je způsobeno hněvem bohů a zlomyslností démonů, a léčili ho brutálními, pověrečnými a převážně neúčinnými, prostředky, přes zrod racionálního medicínského přístupu ve starém Řecku, dále přes démonologickou a inkvizitorskou „dobu temna“ ve středověku, rozvoj protopsychiatrického přístupu v renesanci a vlastního oboru psychiatrie v osvícenství, přes vznik velkých ústavů pro choromyslné a 'morální terapii' k rozvoji diagnostiky a nakonec až k vynálezu jediného skutečně účinného nástroje léčby, psychofarmak. Vedle toho máme romantický a antipsychiatrický příběh o postupném vyvazování duševně nemocného z přirozené komunity, o jeho stigmatizaci a dehumanizaci, o jeho znásilňování a umlčování. Tyto příběhy kopírují obecnější bipolaritu sebepojetí moderního člověka a stejně jako toto sebepojetí připouští mnoho dalších příběhů, úvodů a epilogů. Ale dříve, než si to učiníme složitějším, pojďme na chvíli sledovat převážně onu pozitivistickou linii, která věří v hromadění vědeckého poznání o duševních nemocech a ke zlepšování jejich léčby.

V prehistorii psychiatrie byly duševní nemoci vykládány v rámci magicko-náboženského diskurzu a často tak byly vysvětlovány jako důsledek působení bohů, démonů, duchů a d'áblů. V archeologických nálezech starých okolo padesáti tisíc let před naším letopočtem se vyskytovaly lebky poznamenané trepanací, tedy byly z nich vyříznuty kruhové otvory, o nichž se předpokládá, že měly sloužit k tomu, aby jimi mohli z hlav posedlých jedinců uniknout démoni (Porter, 2002, s. 11). O tomto způsobu pojmání šílenství máme poměrně mnoho dokladů v mytologii – např. hinduismus má zvláštního démona Grahi, který je zodpovědný za epileptické záchvaty,² podobně v asyrském textu o epilepsii nacházíme zmínku o démonu 'migtu' (tamt., s. 13). Jedny z nejstarších zmínek o posedlosti démony pochází z egyptského Ebersova papýru z 15. století před naším

2 Epilepsie dnes není řazena do psychiatrických onemocnění, ale do neurologických. V dobách před rozlišením neurologie a psychiatrie však tyto poruchy často splývaly v kategorii „šílenství“. Epilepsie bývala v antickém světě označována jako „svatá nemoc“ a také zde měla povahu posedlosti. Richard Cavendish udává, že v řečtině její jméno doslova znamená, že se pacienta zmocní něco zvnějšku (Cavendish, 1994, s. 42).

letopočtem, v kterém je popisováno chrámové léčení, které probíhalo v chrámech boha Imhotepa a které spočívalo v zařikávání zlých duchů způsobujících posedlost (Svoboda, 2006, s. 14).

Podobně v antickém Řecku, cca 1000 let př. n. l. byly stavěny tzv. asklepiony, chrámy boha Asklepia, v nichž byly mimo jiné léčeny právě stavy, které bychom dnes označili jako duševní nemoci. Svoboda udává, že na pacienty zde bylo působeno „dietetickými, balneologickými, klimatologickými, psychoterapeutickými a dalšími prostředky“ (tamt., s. 15). Podle Richarda Cavendise však vedle těchto metod, které zahrnovaly také užívání různých drog, byla nejdůležitější tzv. „inkubace“, při níž pacient zůstal přes noc v chrámu a ve snu nebo vizi se mu zjevil bůh, který jeho nemoc buď rovnou vyléčil, nebo poradil lék (Cavendish, 1994, s. 42).

Zmínky o posedlosti různými démony nacházíme ve Starém zákoně – často bývá zmiňován případ Davida, který hrou na lyru nebo citeru léčil stavy, které bychom dnes nejspíš označili jako depresivní (Svoboda, tamt.):³⁴

„I bývalo, že kdykoli napadal duch Boží Saule, David, bera harfu, hrával rukou svou; i míval Saul polehčení, a lépe mu bývalo, nebo ten duch zlý odstupoval od něj“

Bible (2010, s. 245 – 1S 16:23).

V Novém zákoně jsou příklady, jak Ježíš vyhnal démona z posedlého, např. Lukáš (L 4:35), v dalších pasážích je potom sám Ježíš nařčen z šílenství a posedlosti, viz např. Jan (J 10:20). Podobné zmínky nacházíme též v Koránu (pochybovači o víře posedlostí džiny a šílenstvím často zpochybňují slova Mohamedova či jiných proroků, např. 15:6, 52:29, 68:51, 81:22).

Řečtí hrdinové z homérských eposů byli podle podle Roye Portera slepými loutkami, které byly ovládány božskými silami, neměli subjektivitu či vědomí v moderním smyslu slova (cit. d., s. 13). V řeckém pojetí má šílenství mnoho podob, jedna z nich je mánie, která se může projevat

3 Tento příklad bývá zmiňován jako jedno z prvních zaznamenaných užití muzikoterapie (viz např. Šimanovský, 2011).

4 Případ je mimo jiné zajímavý také tím, že zlý duch v tomto případě pochází přímo od Hospodina, nikoliv, jako tomu bude častěji ve středověkém křesťanství, od Dábla: „Takž Duch Hospodinův odšel od Saule, a nepokojil ho duch Zlý od Hospodina“ (S 16:14).

jako zuřivé běsnění. S rozkvětem řecké tragédie se pozornost přenáší na subjektivní prožívání vlastního utrpení hrdinů a vědomé rozvažování nad různými morálními dilematy. Aischyles, Sofokles a Euripides tak v jistém smyslu předznamenávají moderní psychologické pojetí subjektivity – především skrze Freudovo nové čtení příběhu o Oidipovi.⁵

2.1.1.2 Racionalistická medicína

Kořeny současné přírodovědecky orientované psychiatrie jsou tradičně hledány při vzniku klasické řecké medicíny. Hippokratés položil základy neurologie ve svém slavném spise „O svaté nemoci“, v němž usiloval o demytologizaci epilepsie, která byla do té doby považována za projev nadpřirozených sil – Hippokratés ji považoval prostě za nemoc mozku se stejně přirozenou příčinou jako má jakákoli jiná nemoc. Podobným způsobem nahlížel na šílenství – oproti archaickému pojetí, v němž bylo šílenství projevem bohů nebo démonů, ho považoval taktéž za v principu vysvětlitelnou chorobu, nejspíš mající svou příčinu v poruše mozku (Porter, 2002, s. 16).

Hippokratés čerpal z tradičního učení o živlech, na jehož základě vytvořil vlivné humorální (št'ávvové) medicínské paradigma. Jednotlivým živlům v něm odpovídají různé tělesné št'ávy. Krev je zdrojem vitality a odpovídá vzduchu (je živá, vlhká a horká). Žluč je důležitá pro trávení a je přirovnávána k ohni (je horká a suchá). Flegma (sliz) zahrnuje všechny bezbarvé tekutiny jako slzy a pot a slouží ke zvlhčování a ochlazování, čímž je podobná vodě (vlhká a studená). Konečně černá žluč je poněkud problematictější - skoro nikdy se nevyskytuje v čisté podobě, ztmavuje ostatní tekutiny a je připodobňována k zemi (vlhká a suchá). Tento výklad lidského těla je navázán na širší systém analogií, propojený s řeckým astrologickým systémem atd. – jedná se tak o komplexní holistický výklad zdraví a nemoci, včetně šílenství.⁶ Harmonické vyvážení jednotlivých št'áv v těle

5 Pokud mluvíme o moderním pojetí, měli bychom rozlišovat mezi osvícenskou ideou svrchovaného a racionálního já charakteristickou pro Descartesa, Humea i Kanta a psychoanalytickým pojetím, v němž je vědomé já ovlivňováno, ne-li přímo řízeno, slepými nevědomými pudy. Druhé jmenované pojetí tedy podkopává první zmíněnou představu a v jistém smyslu předznamenává obrat k postmodernismu s jeho zpochybňováním subjektivity na mnoha frontách (viz např. Grenz, 1997). Pokud v homérském pojetí bylo já takřka bezmocné a nicotné oproti božským silám a v moderním pojetí je naopak takřka zbožšťováno, Freud i řeční tragici potom jdou jakousi střední cestou – „já“ sice má jistou míru svobody a svévolnosti, ale ta je tvarovaná a omezená nevědomými, respektive božskými silami – existuje zde cosi jako předurčení, osud, jemuž nelze tak docela uniknout.

6 Jelikož šílenství vzniká, stejně jako jiné nemoci, nerovnováhou št'áv v organismu, například nadmírou krve při

je zodpovědné za psychické i fyzické zdraví (tyto dvě stránky zde nebyly principiálně oddělené), nemoc pak vzniká při výraznějším vychýlení určitým směrem. Na tomto schématu také stojí dodnes známá osobnostní klasifikace dělící lidi na sangviniky, choleryky, melancholiky a flegmatiky.

Na Hippokrata v římském prostředí navázal Cornelius Celsus, v jehož přístupu k duševně nemocným nacházíme vedle muzikoterapeutických prvků i mučení, a Galén, který prosazoval názor, že sídlem duše jsou nervová centra a že mozek je centrem psychických funkcí (tamt.). V antické koncepci duševních nemocí byly nejvýraznějšími pojmy melancholie a mánie, které byly často vnímány jako dvě strany téže mince - podrobně je popsal Galénův současník Areteus z Kapadokie, kterému tak někdy bývá připisován první popis současné "bipolární poruchy) (Porter, cit. d., s. 48). Zde je nutné uvědomit si, že zatímco dnešní pojetí melancholie vychází z romantické představy snivého smutku, v kontextu antického lékařství se jedná o závažné onemocnění, jehož některé klinické příznaky by spadaly do moderního pojetí psychózy - vyznačuje se totiž mimo jiné bludy a halucinacemi (viz opět Porter, tamt.).⁷ Areteus také popisuje mánií a mimo jiné prostřednictvím tohoto klinického pojmu vysvětluje stavy údajné božské inspirace, která se dostavuje během obřadů dionýských a dalších extatických kultů.

mánii či černé žluče při melancholii, vidí Raboch v hippokratovské teorii „jednu z prvních neurotransmiterových hypotéz vzniku duševních poruch“ (Raboch, 2013, s. 14). Může se jednat o nadsázku, nicméně tato věta v každém případě implikuje mnohé – v první řadě odkazuje k pozitivistické představě, že vědění se postupně kumuluje v jakési jedné linii výkladu – hippokratovské schéma pak bylo jakousi metafyzickou intuicí, ještě nezakotvenou ve vědecké empirii, ale jdoucí již „správným směrem“. Taková představa kopíruje obecnější pozitivistické schéma o vývoji poznání od náboženského přes metafyzické až po pozitivně-vědecké stádium. Analogicky bývá např. alchymie vykládána jako jakýsi předstupeň moderní chemie, případně archaická řecká fyzika předstupněm fyziky současné, obecněji potom někdy slyšíme o tom, že magie je předstupněm vědy (Murphy, 2004, s. 181, Lévi-Strauss, 1996, s. 26). Taková interpretace je jistě možná a v jednotlivostech legitimní, je ovšem nutné mít na paměti, že podobný typ výkladu vždycky znamená určité znásilnění pro zkoumaný systém poznání – po vzoru Foucaulta (2007) či Kuhna (1997) je možné mezi jednotlivými systémy spatřovat i radikální diskontinuitu. Říci, že hippokratovská humorální medicína je předstupněm té současné, je zjednodušující v tom, že první z nich je komplexním systémem postaveným na spekulativním a analogistním způsobu myšlení, které se vztahuje nejen na mysl, ale současně na celou přírodu, zatímco druhý je daleko přísněji vymezeným způsobem uvažování, které některé širší otázky a analogie možné v hippokratovském paradigmatu předem vylučuje.

7 Toto archaické pojetí melancholie ovšem v psychiatrickém diskurzu přežívá až do moderní doby - důkazem toho je například případ, který popisuje Minkowski - v meziválečné době, kdy byl ve Francii a kvůli zde neplatnému německému diplomu znovu studoval medicínu, dva měsíce pečoval o bohatého pacienta trpícího duševní chorobou, kterou popsal jako schizofrenní melancholii (Minkowski, 2011, s. 223). Minkowski případ shrnuje v knize *Le temps vécu* a mluví též o melancholickém deliriu. Případ se přitom projevoval silnými pocity viny a pocitem, že je proti pacientovi zosnováno spiknutí - v dnešním psychiatrickém žargonu by se nejspíše mluvilo o paranoidní schizofrenii nebo psychotické depresi/depresivní psychóze (viz kategorie "těžká depresivní fáze s psychotickými příznaky" - F32.3 v MKN 10).

2.1.1.3 Křesťanské pojetí šílenství

Klasický výklad historie psychiatrie spatřuje ve vývoji po pádu Římské říše jistý úpadek. Křesťanství ve svém pojetí lidství kladlo důraz spíše na existenci hříchu, božské vůle, lásky a víry než na rozumnost jakožto základní aspekt lidské bytosti, jako tomu bylo u antických filosofů – člověk je v křesťanském rozvrhu světa bojiště ďábelských a božských sil, z čehož mnohdy plyne úzkost, zoufalství a další znaky narušené mysli (Porter, 2002, s. 17). Koncepce šílenství jako božího trestu za hřích, byla vlivná po dlouhou dobu. Robert Burton v tomto duchu v 17. století píše, že

„(...) popustíme-li však uzdu chtíči, zlobě, ctižádostivosti, pýše a řídíme-li se našimi vlastními sklony, poklesáme na úroveň zvířete, proměňujeme se, ohrožujeme naše duševní i tělesné zdraví, přivoláváme hněv Boží a dopouštíme, aby nás přepadla melancholie jakož i všechny druhy nevyčísitelných nemocí jako spravedlivý a zasloužený trest za naše hříchy“

Burton (2006, s. 178).

Vencovský udává, že do 15. a 16. století byla medicína v zajetí scholastického dogmatismu a duševní nemoci byly vykládány démonologicky, tedy jako posedlost zlými duchy, ďáblem atd. (Vencovský, 1993, s. 63). Na druhou stranu, Porter zmiňuje též existenci takzvaného „dobrého šílenství“ či „šílenství kříže“ nejrůznějších proroků, asketů, svatých a mystiků – většinou však bylo šílenství považováno za dílo ďábla (Porter, 2002, s. 19).

Zde je nutno na okraj poznamenat, že při zpětném pohledu do minulosti často až příliš snadno přijímáme určitý schématický výklad, který klade rovnítko mezi „posedlými“, „blázný“ a „duševně nemocnými“. Foucault (1997) upozorňuje na to, že situace je ve skutečnosti složitější – zatímco podle onoho zjednodušujícího výkladu prostě psychiatrie reinterpretovala posedlé jako duševně nemocné, podle Foucaulta tvořily případy posedlosti pro psychiatrii pouze zanedbatelnou část, přičemž se v podstatě jednalo o objednávku vlád a samotné katolické církve, které tímto brojili nejprve proti některým řeholím praktikujícím inkvizici a poté proti extatickým protestantským a jansenistickým kultům (s. 82).⁸ Jak Foucault podotýká, zkušenost s šílenstvím byla do 19. století

⁸ Porter v této souvislosti mluví o anabaptistech (novokřtěncích), ranterech a antinomistech – lékaři a jejich katoličtí spojenci poukazovali na podobnosti mezi projevy šílenců a těchto náboženských nadšenců – glosolálie, křeče, nářek

velice mnohotvárná⁹ a zdaleka přesahovala oblast „posedlosti“.

Duševně nemocní byli ve středověku drženi stranou společnosti, v klášterních špitálech¹⁰ a, jak udává Raboch, „jejich zvládání spočívalo v modlitbách, náboženských obřadech a exorcismu“ (cit. d., s. 15). Podle Portera dávali katolíci přednost mším, exorcismům a poutím na posvátná místa, zatímco protestanti preferovali individuální modlitbu, čtení bible a radění se (Porter, tamt.). Démonologický přístup pak vygradoval nechvalně známým dílem *Malleus maleficarum* (Kladivo na čarodějnice), které bylo jakýmsi manuálem pro „hon na čarodějnice“, který proběhl Evropou a Severní Amerikou ve středověku a především v raném novověku. Je zajímavé sledovat, jak v době náboženských sporů a válek mezi katolíky a protestanty splývá pojem bludu s pojmem falešné doktríny – šílenec byl považován za posedlého a náboženský protivník za blázna (Porter, cit. d., s. 21).¹¹ Sami věřící přitom šílenství a zoufalství přisuzovali na vrub d'ábelské posedlosti, vlastní hříšnosti či ztracené duši, jak Porter ukazuje na příkladu několika lidí, kteří sami o své zkušenosti s šílenstvím psali.

2.1.1.4 Renesanční protopsychiatrie a chvála bláznovství

Dějiny psychiatrie spatřují další světlý okamžik v nástupu renesance a s ní spojeného rozvoje racionalismu a vědy. Paracelsus považoval duševní nemoci za analogické nemocem tělesným a snažil se je taktéž léčit pomocí chemických látek (Raboch, cit. d., s. 15). Jedněmi z prvních, kteří

atd. (Porter, 2002, s. 29).

9 Podobně mluví o mnohotvárnosti šílenství Porter, srv. následující úryvek: „Madness thus donned many disguises and acted out a bewildering multiplicity of parts in early modern times: moral and medical, negative and positive, religious and secular. After all, man was an 'amphibian', part angel, part beast, and hence a divided self – and in any case was fallen: no wonder his pretensions were mocked by madness.“ (Porter, 2002, s. 69-70).

10 Raboch udává, že první klášterní azyl pro duševně nemocné vznikl v Metách v roce 830 (Raboch, cit. d., s. 15). Nejstarším neklášterním ústavem byl slavný (a nechvalně proslulý) špitál v Bethlemu u Londýna (známý také jako 'Bedlam'). Ten byl založen už roku 1247, přičemž původně sloužil jako základna pro výpady Křižáků do Svaté země a kolem roku 1400 začal sloužit jako azyl pro chudé a choromyslné. V polovině 16. století se jeho věhlas jakožto specializovaného zařízení pro duševně nemocné rozšířil natolik, že se název Bedlam stal synonymem pro šílenství jako takové (Shorter, 2005, s. 42).

11 V podobném smyslu bylo za blud považováno přesvědčení o správnosti kapitalismu a demokracie v sovětském Rusku (viz např. Bloch, Reddaway, 1984). Pro odpůrce režimu se používaly kategorie jako „plíživé schizofrenie“ nebo „blud reformismu“ (Reshetov, 1989, s. 26). Analogicky Metzl (2010) mapuje, jak byli v 60. letech v Ionia State Hospital systematicky diagnostikována schizofrenie u Afroameričanů, kteří bojovali za lidská práva. O století dříve Samuel A. Cartwright „diagnostikoval“ u černých otroků tzv. drapetomani, tedy „nemoc, která způsobuje, že černoši utíkají“ (Cartwright, 1967).

veřejně odsuzovaly inkviziční procesy a démonologickou koncepci, byli lékaři Cornelius Agrippa (1486-1535) a zejména jeho žák Johann Weyer (1515-1650). Ten prohlašoval, že takzvané čarodějnice jsou ve skutečnosti duševně nemocné osoby, případně osoby intoxikované psychotropními látkami.¹² Tento kritik Kladiiva na Čarodějnice byl za své názory zbaven profesury a sám musel utéct před inkvizičním rozsudkem smrti. V učebnicích psychiatrie bývá označován za prvního klinického a deskriptivního psychiatra. Eugen Vencovský o něm píše:

„Weyer první rozžal pochodeň, která ukazovala cestu ze tmy démonologických předsudků a zářila na cestu jeho nástupcům, oproštěným od všech středověkých pověr a nevědeckých předsudků“

Vencovský (1993, s. 69).¹³

Dalším, kdo se pokoušel duševní nemoci začlenit zpět do oblasti medicíny, byl Felix Platter (1536-1614), který je považovaný za tvůrce systematické klasifikace psychických nemocí (Vencovský, 1993, s. 81).¹⁴

Michel Foucault (1994) taktéž vzhlíží k době renesance, byť z poněkud jiného důvodu. Tím, co je pro něj podstatné, je nikoliv aplikace lékařského pohledu na šílenec, ale naopak jakási zvláštní tolerance této doby k šílenství. Podle něj v této době bylo šílenství umožněno projevit se, mluvit, lidé ho brali vážně, ještě naslouchali jeho obsahům. Ty se projevovaly skrze spolky bláznů pořádající různé reje, slavnosti a představení, zároveň v literatuře (Cervantes), divadle

12 Viz následující citáty: "Pravý lékař by se měl sám zbavit zlořečené a omylné víry v d'ábly, zaseté mu mnichy." - "Čarodějnice jsou duševně choré bytosti a mniši, kteří tyto ubohé ubohé bytosti mučí a týrají, jsou právě ti, kdož by měli být takto potrestáni." - "K vyšetřování případu čarodějnic má být přivolán zdatný lékař, který může zjistit, zda se nejedná o duševní poblouznění či o otravu po namíchání a požití jedů." (cit. v Vencovský, 1993, s. 67).

13 Zde je zajímavé pozorovat, jak historie psychiatrie zpětně tvaruje své hrdiny – Vencovský vidí Weyera bezmála jako moderního psychiatra, přitom však poněkud opomíná, že Weyer sám byl na druhou stranu v mnohém dítětem své doby. Ačkoliv kritizoval nehumánnost procesů s čarodějnicemi, sám byl pevně zakotven v křesťanském paradigmatu – jak podotýká Porter, Dábel podle něj skutečně může ovlivňovat lidské chování, ale jelikož jeho vliv je omezen Bohem, dosáhne svou mocí jen na jedince oslabené melancholií a dalšími stavy narušené mysli (Porter, 2002, s. 25).

14 Pro zajímavost: duševní choroby třídil podle své koncepce smyslů „zevních! (zrak, sluch, čich, chuť) a „vnitřních“ (myšlení, paměť, představivost, úsudek), které se dohromady podílí na lidské rozumové činnosti. Na tomto základě dělí poruchy na snížení rozumových schopností, poruchy vědomí, stavy zmatenosti a stavy únavy mozkové činnosti. Ve svých pozorováních a závěrech tak předjímal mnohé z moderních klasifikací duševních chorob. Platter poruchy dával do souvislosti s organickými změnami na mozku (jako první popsal duševní chorobu při mozkovém nádoru) a zároveň rozlišoval mezi vnitřními (vrozenými) a vnějšími (získanými) příčinami nemoci (Vencovský, cit.d., s. 81-83).

(Shakespeare) a výtvarném umění (Bosch, Breughel), stejně jako ve filosofických spisech (Brant, Erasmus, Burton).¹⁵ Podobně Porter zmiňuje, že v renesanci existovalo silné vědomí propojení šílenství a tvořivého ducha, tedy jakási alternativní koncepce šílenství založena na obrazu 'moudrého blázna' (witty fool), kterou je možné sledovat nazpět přinejmenším do antiky (Aristoteles jako vůbec první psal o melancholii a spojoval ji se státníky a mysliteli, Platón spojuje šílenství s božstvím¹⁶) a která bude opět populární v době romantismu. Označit básníka za šíleného znamenalo podle Portera například u Ficina a dalších humanistů kompliment (cit. d., s. 66).

Co se týče léčby duševně nemocných, Foucault zmiňuje, že v té době ve Španělsku vznikají domy určené pro blázny, využívající léčebné metody inspirované arabskou medicínou. Udává však, že ty byly určeny jen pro menšinu případů a že šílenství se svou většinou

„pohybovalo zcela volně, cirkulovalo, bylo součástí společné scenerie a řeči, každodenní zkušeností pro každého člověka, kterou se společnost snažila spíš podněcovat než ovládnout“

Foucault (1997, s. 84).

2.1.1.5 Velké uvěznění a vznik materialistické psychiatrie

Podle Foucaulta v polovině 17. století přichází prudká změna, když vznikají velké internační ústavy pro různé sorty lidí nacházejících se na okraji společnosti – vedle bláznů jsou zde umístěni pohlavně nemocní lidé, žebráci, invalidé, starci atd. Foucault tento trend popisuje pro Francii a přisuzuje ho centrálnímu vládnímu aktu – brzy tak mělo každé větší město svou všeobecnou nemocnici, z nichž nejznámější jsou jistě Bicetre, Salpêtrière a Saint-Lazare. Přitom zřízení těchto domů ještě nebylo motivováno lékařským étosem,¹⁷ jednalo se o místa, kam byli v podstatě

15 O díle Roberta Burtona Porter píše, že se jedná o vyvrcholení humorálního přístupu. Zároveň se jedná o dílo silně pluralistické – je tolik teorií melancholie, kolik je melancholiků. Porter dodává, že renesance nepřinesla v psychiatrii žádný „kopernikánský“ obrat, spíše byla završením klasické tradice (Porter, 2002, s. 52-53).

16 Resp. Sokrates ve Faidru mluví o dvou druzích šílenství – tom, které pochází z lidských nemocí a o tom, které pochází od boha, že šílenství, které pochází od boha. To dělí na čtyři druhy: věštecké náležící Apollónovi, zsvěcovací náležící Dionýsovi, básnické, náležící Músám a milostné náležící Afrodítě a Érotovi. Toto božské inspirované šílenství je potom podle něj lepší než rozumná lidská řeč. Srv. např. následující citát: „Nebot i věstkyně v Delfách i kněžky v Dódóně v šílení vykonaly pro Helladu, v soukromém i veřejném životě, mnoho dobrého, avšak při zdravém rozumu málo nebo nic“ (Platón, 2014, s. 32).

17 Srv. Porter (cit. d.): v Anglii si medicína udělala monopol na azyly až po roce 1820, do té doby byla většina vedena laiky, včetně slavného York Retreat (s. 97).

„odklízení“ ti, pro které již ve společnosti nebylo místa (Foucault, 1997, s. 85). Foucault je dává do souvislosti s širšími společenskými jevy vycházejícími z potřeby nově vznikajícího moderního státu disciplinovat své občany.¹⁸ Zatímco do té doby měli „blázní“ určitou svobodu slova a privilegium zesměšňovat své úspěšnější bližní, nyní byli de facto zbaveni svého lidství a jakéhokoliv nároku na pravdu, uvěznění jako zvěř v klecích.

Se 17. stoletím zároveň začaly být ve vědě a filosofii vlivné myšlenky osvícenských myslitelů Newtona, Locka, Bacona, Descarta a dalších, které dále prohloubily racionální, materialistické a mechanistické pochopení lidské mysli. Psychiatrie je až dodnes silně ovlivněna Descartovým dělením reality na svět hmoty (včetně lidského těla) a lidskou mysl (*res extensa* a *res cogitans*). Vychází z něj např. členění psychických poruch na „afektivní“ a „kognitivní“, které je podle mnohých spíše na škodu (viz např. Raboch, cit. d., s. 15), protože, jak ukazuje současná neurověda, emocionální a kognitivní procesy jsou ve skutečnosti silně propojené (viz Damasio, 1995).¹⁹ Descartova teorie měla také jeden zajímavý teoretický důsledek: vzhledem k tomu, že lidská mysl je ze své podstaty racionální, šílenství musí být něčím, co plyne ze sféry tělesného – duševní nemoci v pravém smyslu vlastně neexistují.²⁰

18 Na tomto předpokladu potom do velké míry stojí celé antipsychiatrické hnutí, které psychiatrii vycházející z těchto osvícenských státotvorných motivů považuje především za mocenský nástroj umožňující odklidit z očí jedince, kteří jsou určitým způsobem nepohodlní - tomu se však budeme věnovat více až v následující kapitole. Zatím pouze na okraj poznamenám, že např. Roy Porter, který se opírá o detailní historická data, Foucaultovo pojetí 'velkého uvěznění' kritizuje jakožto zjednodušující. To totiž předpokládá univerzální platnost centrálního řízení psychiatrie - to sice platilo pro Francii, ale např. v Anglii a mnoha dalších zemích vycházelo zřizování ústavů pro duševně choré spíše z vyjednávání rodin a soukromých poskytovatelů těchto služeb (Porter, cit. d., s. 94). Porter udává, že např. v Rusku se státem organizovaná péče o duševně nemocné objevuje prakticky až po druhé polovině 19. století. Vznik azyků vidí nikoliv jako státní akt ale vedlejší účinek prosperujícího obchodu: "The asylum solution should be viewed less in terms of central policy than as the site of myriad negotiations of wants, rights, and responsibilities, between diverse parties in a mixed consumer economy with a burgeoning service sector" (s. 98). Na druhou stranu by bylo možno říci, že toto není argument proti Foucaultově myšlence, že mezi osvícenstvím a psychiatrickou institucionalizací existuje reálné spojení, akorát v některých zemích k tomu procesu došlo později než v jiných.

19 Psychiatrie ovšem reprodukuje karteziánský dualismus ještě na mnohem hlubší úrovni – již specifickým pochopením subjektivity a objektivní reality. Psychiatrie tedy přejímá specifickou karteziánskou ontologii i epistemologii, na níž jsou mimo jiné postavené i tak základní psychiatrické pojmy jako 'blud' a 'halucinace', viz níže. Na druhou stranu je třeba říci, že z oblastí psychiatrie vzešly i mnohé poznatky o propojení tělesných a duševních procesů, především později s rozvojem psychoanalýzy.

20 Zde můžeme sledovat zajímavou paralelu s mnohem pozdějším myšlením Thomase Szasze (1974), který radikalizoval myšlenku, že duševní nemoci neexistují – pokud je v případě šílenství známá příčina, jedná se o nemoc tělesnou, která má být potom předmětem neurologie, pokud známá není, jedná se o nedoložitelnou domněnku (viz níže) – Szasz se přitom odvolával na Kraepelina a von Feuchterslebena, kteří tvrdili totéž (Szasz, 2007, s. xix). Podobně uvažoval také německý romantický psychiatr Haindorf, který ztotožňoval duši se světovou duší – jako taková nemohla být nikdy nemocná (viz Marx, 2008, s. 323). Podobně též Fridreich, podle něhož je mysl

Na Descarta v mnohém navázal Thomas Hobbes, který však na rozdíl od prvně zmíněného postuloval úplný materialismus – svět je zcela prostý čehokoliv duchovního, veškeré poznání je čerpáno ze smyslů. V tomto světle se víra v cokoliv nadpřirozeného jeví jako projev šílenství, které je v důsledku způsobeno chybným fungováním mozku. Toto rozvržení světa do své medicínské teorie a praxe aplikoval Thomas Willis (1621-75),²¹ který tak ze svého výkladového rámce zcela vyloučil koncept působení Ďábla. Posedlost vysvětloval čistě na fyziologické bázi, jako defekt nervů a mozku, přičemž se snažil přiřadit různé mentální funkce k určitému místu v mozku. Tento způsob myšlení nakonec nevyhnutelně přinesl myšlenku, že nejen náboženský fanatismus metodistů, kvakerů a dalších, ale vůbec samotná víra v nadpřirozeno, je patologická a patogenní (Porter, cit. d., s. 31). Mechanisticko-somatický přístup byl dále rozvíjen např. prací Hermana Boerhaave, který je známý především pro obnovení metody noření nemocných do vody pod označením 'dobrodiní moře' (Vencovský, cit. d., s. 89).

2.1.1.6 Psychologizace šílenství a éra azylů

Poněkud jinou cestu, ačkoliv rovněž zakořeněnou v racionalistickém, nenáboženském paradigmatu, otevřelo pro 18. stolní myšlení Johna Locke. Ten považoval lidskou mysl za *tabula rasa*, která se postupně zaplňuje různými smyslovými vjemy a představami. Lidský rozum je pak založen na správném třídění smyslových dat a vytváření správných závěrů. Ve svém Eseji o lidském rozumu porovnává „idioty“ a „šilence“. Zatímco první z nich vytváří různé teze a soudy jen málo či vůbec, druzí „spojují nesprávné ideje, vytvářejí mylné teze, ale diskutují a uvažují na jejich základě odpovídajícím způsobem“ (Locke, 1999, s. 144, cit. v Phillips, Morley et al, 2006, s. 12). Šílenství tedy není způsobeno ani démony, ani tělesnými šťávami, ale chybnými psychologickými procesy, je tedy především založeno na bludném přesvědčení – to mimo jiné implikuje optimistickou představu typickou pro osvícenskou psychiatrii, že šílenec může být naučen správnému myšlení (Porter, 2002,

jen modifikací životní síly, takže nemůže být nemocná – nemocné jsou části mozku (tam., s. 327). V jistém smyslu něco podobného platí o Heideggerovu, resp. Bossovu pojetí – duševní nemoc se týká pouze způsobu, jakým pobýváme ve světě, nikoliv ontologické struktury pobytu samotné, ta zůstává vždy nenarušena (viz níže).

21 Mimochodem též autor pojmu „neurologie“.

s. 60). V medicínském prostředí tento způsob myšlení rozpracoval William Cullen (1710-1790), jehož psychologizující koncepce byly velice vlivné a představovaly jistou protiváhu ryze materialistickému pojetí.²²

Právě psychologické pojetí, které šílenství vidí spíše jako získané než dědičné, a tedy v principu jako léčitelné, spolu s osvícenskou filosofií umožnily výrazný zlom v péči o duševně nemocné. V 18. století došlo k rozvoji institucí určených speciálně pro duševně nemocné a psychiatrie vzniká jakožto praxe vyvinutá za účelem zvládnání chovanců azylů. S tímto obdobím je spjatý jakýsi terapeutický optimismus, který šel ruku v ruce se společensko-politickým optimismem revoluční éry. Jeden z prvních proponentů nového přístupu v léčení duševních nemocí byl anglický lékař působící v soukromém sanatoriu William Battie, který tvrdil, že pouze zlomek případů šílenství je ve skutečnosti neléčitelný. Za základ úspěchu přitom považoval včasné rozpoznání diagnózy a léčbu, která spočívala v pobytu v azylu a ve zvládnání (management) nemoci pomocí režimu ušitému na míru. Jeho následovníkem byl lékař Francis Willis, který podobnými metodami léčil anglického krále Jiřího III. (Porter, cit. d., s. 129).

Tímto uvažováním byl ovlivněn také William Tuke, který v roce 1796 založil slavný azyl York Retreat – pacienti i personál zde žili pohromadě v rodinné atmosféře. Léčba byla založena na tzv. morální terapii, která spočívala v kombinaci disciplíny a vlídného přístupu. Raboch (cit. d.) udává, že tento přístup spočíval především v psychologickém a pedagogickém působení, léčbě prací a psychodramatu (s. 16). Podobnou roli sehrál Vincenzo Chiarugi z Florencie v Itálii. Nejznámějšími reformami tohoto druhu jsou ty, které proběhly v nemocnicích Salpatriere a Bicetre, iniciované lékařem Philippem Pinelem, o němž se okřídleně traduje, že „sňal duševně nemocným okovy“ (Raboch, cit. d., s. 16)²³ a značně rozpracoval psychiatrickou klasifikaci, teorii a terapii. Morální terapii dovedli do svého logického důsledku v Anglii, kde ve 30. letech 19. století Robert

22 Cullen rozpracoval psychiatrickou klasifikaci založenou na klinickém pozorování a teorii patologie, která nahradila humorální teorii. Rozlišoval čtyři základní typy „neuróz“ (ještě v jiném než Freudově smyslu) (viz Shorter, 2005, s. 67).

23 To, že právě tento tolik opěvovaný akt byl podle Foucaulta naopak počátkem cesty duševně nemocných do ještě většího duchovního vyhnání a porobení oproti dřívější době, prozatím nechme stranou.

Gardiner Hill a John Connolly nezávisle na sobě zavedli přístup „bez omezení“ (non-restraint), který znamenal úplné zbavení se jakýchkoliv mechanických prostředků omezování, včetně svěřacích kazajek – ty měly být nahrazeny neustálým dozorem a disciplínou (Porter, cit. d., s. 114).

V tomto směru byla důležitá také architektura – ústavy byly inspirovány Benthamovou představou panoptikonu, v němž je maximalizovaná možnost sledování chovanců, a byly stavěny podle určitého řádu, který umožňoval třídit pacienty podle různých kategorií. Většinou byly stavěny na venkově či na okrajích měst, aby byly blízko přírodě, jejíž účinek byl považovaný za blahodárný, jako soběstačné kolonie se svými vlastními farmami, prádelnami a dílnami, které sloužily jak pro ekonomické, tak pro terapeutické účely (Porter, cit. d., s. 116).

Optimismus zastánců reformních azylů nabýval někdy až utopické formy. Porter cituje vizi ideálního ústavu budoucnosti, jak si ho představoval Browne, jeden žák Esquirola – vidí ho jako prostorný a elegantní palác, kde každý pacient s nadšením pracuje na svém léčení bez jakéhokoliv nástroje omezování.²⁴ Tomuto optimismu však dochází dech někdy v poslední třetině 19. století – ukazuje se, že propuštěných a vyléčených pacientů není zdaleka tolik, kolik se očekávalo. Podle Portera se psychiatři stali obětí své vlastní propagandy: vzhledem k tomu, že prosazovali názor, že mnoho z těch projevů chování, které byly v dřívějších dobách považovány za hřích, neřest či zločin, jsou ve skutečnosti projevy duševní nemoci, do ústavů se dostalo mnoho obtížných případů, s nimiž si nevěděli rady ve věznicích apod. (s. 119). Navíc došlo k přílivu lidí s vážným neurologickým onemocněním se špatnou prognózou. Z těchto důvodů se podle Portera namnoze z azylu stalo odpadiště pro beznadějně případy a v psychiatrii se zvolna začalo prosazovat přesvědčení o neúčinnosti morální terapie a dědičném charakteru duševních nemocí.

²⁴ „Conceive a spacious building resembling the palace of a peer, airy, and elevated, and elegant, surrounded by extensive and swelling grounds and gardens. The interior is fitted up with galleries, and workshops, and music-rooms. The sun and the air are allowed to enter at every window, the view of the shrubberies and fields, and groups of labourers, is unobstructed by shutters or bars; all is clean, quiet and attractive. The inmates all seem to be actuated by the common impulse of enjoyment, all are busy, and delighted by being so. The house and all around appears a hive of industry . . . There is in this community no compulsion, no chains, no whips, no corporal chastisement, simply because these are proved to be less effectual means of carrying any point than persuasion, emulation, and the desire of obtaining gratification. . . . Such is a faithful picture of what may be seen in many institutions, and of what might be seen in all, were asylums conducted as they ought to be“ (cit. v Porter, 2002, s. 117).

2.1.1.7 Romantická a vědecká psychiatrie

V 19. století se psychiatrie stala uznávaným medicínským oborem, přičemž vedoucí pozici ve výzkumu duševních nemocí zaujali Němci. Psychiatrie zde byla na rozdíl např. od Velké Británie či Francie napojena na univerzity, a tak byla orientována více vědecky a výzkumně (zabývali se klasifikací duševních nemocí, zkoumali mozek a dělali experimenty se zvířaty), než ryze prakticky. Nejspíš právě tento fakt umožnil velké teoretické boje mezi zastánci somatického a psychologického přístupu.

'Psychicisté' byli povětšinou silně ovlivněni filosofií Immanuela Kanta a romantickou filosofií, především naturfilosofií Friedricha W. J. Schellinga. Na Kanta se odvolávali s ohledem na jeho vypracování psychologie jakožto empirické vědy nezávislé na matematice a jeho koncepci svobodné vůle. Schelling chápal svět v napětí mezi různými polaritami, které se odvíjely od jakési prazákladní polarit (Urpolarität), přičemž pro něj, stejně jako pro romantiky obecněji, bylo typické překlenování těchto rozporů – vědy a poezie, ducha a hmoty atd. Pro Schellinga byla 'duše' jakýmsi neosobním spojením člověka s Bohem, kterému byly podřízeny 'emoce' a 'duch'. Šílenství chápal jako přerušení spojení s Bohem. Navíc se podle něj jednalo o preexistující stav, cosi, co je vždycky jen dočasně kontrolováno schopností rozumění – jeho pojetí do psychiatrie zavedl Alexander Haindorf (Marx, 2008, s. 323). Vlivná byla dále Fichtova koncepce světové duše a vitalismus Georga Ernsta Stahla, který chápal *animu* jako organizující životní princip, který působí proti přirozené tendenci těla k rozkladu – nemoc je potom pokusem těla o znovunastolení rovnováhy (tam., s. 316-17).

Termín psychiatrie ('Psychiaterie') jako první použil Johann Christian Reil. Ačkoliv se Reil sám později nechal okouzlit naturfilosofií, zpočátku vystupoval spíše jako odpůrce metafyziky a přívrženec empirické vědy. Psychiatrii chtěl budovat jako kombinaci psychologie a fyziologie – každý lékař měl být trénován v obou aspektech, protože tělo i duše viděl jako propojené. Zastával názor, že duševní nemoci pochází z narušení mozku, ovšem kvůli nedostatku fyziologických

podkladů se omezil na hypotetický předpoklad 'životního proudu' protékajícího centrálním nervovým systémem. Taktéž se distancoval se od Gallova předčasného lokalizování psychických funkcí v určitých částech mozku (Marx, cit. d., s. 322). Psychologicky vzato docházelo k duševním nemocem skrze nerovnováhu tří základních psychických sil, vědomí, obezřetnosti a pozornosti (s. 319). Jako léčebné prostředky prosazoval příjemné prostředí, dobrou životosprávu, využití dramatu, ale tresty, včetně noření do vody, kapání rozžhaveného vosku na dlaně apod.²⁵ – ačkoliv, jak upřesňuje Marx, Reil používal tresty jen tehdy, když měl jistotu, že jim dotyčný rozumí (tamt, s. 321).

Johann Christian August Heinroth zakládal své pojetí duševní nemoci na náboženských a morálních pojmech a na radikálním pojetí svobodné vůle. Zůstával přitom v ryze spekulativní rovině, aniž by se svou teorií jakkoliv pokoušel propojit s fyziologií. Zdravý vývoj člověka šel podle něj od dětského vědomí omezeného vnímání bolesti a slasti, přes plně vyvinuté vědomí a ve výjimečných případech až ke 'svědomí', v němž je transcendováno ego a člověk se může plně oddat rozumu a Bohu. Šílenství šlo podle něj přesně opačnou cestou – postupným odklonem od rozumu a mravnosti k hříchu a nerozumnosti. Šílenství, ač samo důsledkem svobodné volby, tak pro něj zároveň bylo cestou do nesvobody (tamt. 324). Heinroth, podobně jako Reil, kombinoval vlídný morálně terapeutický přístup s šokovými a omezujícími metodami.

Dnešní psychiatrie stojí však převážně spíše na základě, který vytvořili somaticky orientovaní psychiatři. Teoretický a etiologický základ vytvořil Johannes Baptista Fridreich. Tento směr byl potom dále rozvíjen Maxmilianem Jacobim, Friedrichem Nassem, Ditrichem Gergem Kieserem, Karlem Wilhelmem Idelerem a Ernstem von Feuchterslebenem, který se pokoušel propojit somatický a psychologický prvek (viz Marx, 2008b). Ačkoliv tito psychiatři již preferovali somatický přístup, v jejich práci byl do jisté míry stále přítomen prvek romantismu a zdůrazňování tradičních hodnot, důležitosti filosofie a náboženství v životě člověka. Z hlediska současné

25 Nejbizarnější metodou nejspíš bude noření do nádoby plné úhořů (Porter, cit. d., s. 140).

psychiatrie tito autoři povětšinou náleželi ke kategorii „německé romantické psychiatrie“, jejíž historický přínos spočívá pouze v uvedení psychologického myšlení do psychiatrie (viz Shorter, cit. d., s. 117).

Tím, kdo skutečně rozvedl somatický přístup a kdo se chtěl definitivně odloučit od romantické psychiatrie, byl Wilhelm Griesinger. Griesinger prosazoval názor, který je v biologicky orientované psychiatrii platný dodnes, že každá duševní nemoc je způsobena primárně určitou anomálií či poškozením mozku (Porter, cit. d., s. 144). Takový názor je živený vírou, že i pokud biologickou podstatu určité duševní nemoci neznáme, ta může být a v budoucnu jistě bude objevena.²⁶ Griesinger usiloval o zrovnoprávnění psychiatrie s ostatními medicínskými obory a bývá považován za zakladatele biologické psychiatrie. Griesingera následovali psychiatři jako Carl Westphal, Theodor Meynert či Carl Wernicke.

2.1.1.8 Šílenství jako důsledek degenerace

Zatímco o století dříve převládala víra, že duševní nemoci lze léčit, v této éře se pozvolna počínal projevovat jistý pesimismus, vyjádřený nejlépe slovy jednoho psychiatra „víme toho tolik, ale zmůžeme málo“ (Porter, cit. d., s. 186). Například podle Griesingera má většina duševních nemocí tendenci zhoršovat se. Němečtí somaticky orientovaní psychiatři se soustředili více na výzkum duševních nemocí, které je zajímaly jako jakési entity samy o sobě, než na konkrétní lidi trpící těmito chorobami, u nichž byla většinou předpokládána špatná prognóza. To platí i o Emilovi Kraepelinovi, který je v podstatě otcem současného klasifikačního systému duševních nemocí, známého nejvíce pro popsání „předčasné zblbělosti“ (dementia praecox), kteroužto kategorii později švýcarský psychiatr Eugene Bleuler nahradil pojmem schizofrenie.

V době konce 19. století se oblíbeným výkladovým schématem ovlivněným myšlenkami Darwina a především Herberta Spencera a dalších sociálních darwinistů stal degeneracionismus, představa, že lidé obecně směřují k degeneraci. V oblasti psychiatrie tuto myšlenku vlivně

²⁶ Zvolský např. zmiňuje, že v neurokognitivních vědách převládá přesvědčení, že schizofrenie je způsobena strukturální dezorganizací mozku, když zatím nejasného původu (2013, s. 114).

zformuloval Bénédict Augustin Morel. Morel předpovídá, že duševní nemoci se napříč generacemi neustále zhoršují, např. od neurastenie přes hysterii, alkoholismus, psychózu až k imbecilitě a nakonec ke sterilitě (Porter, cit. d., s. 148). Morelem byl inspirovaný též italský kriminolog a psychiatr Cesare Lombroso, který prosazoval myšlenku, že kriminálníci a duševně nemocní lidé mají určité fyzické rysy, které prozrazují tyto jejich dispozice – podobné rysy lze přitom sledovat také u mimoevropských ras,²⁷ u lidoopů a u dětí (tamt, s. 151). V USA na přelomu století degeneracionismus vedl až k eugenickým opatřením (sterilizace). Extrémním vyvrcholením tohoto způsobu myšlení byla nacistická psychiatrie. Během nechvalně proslulé akce T4 bylo v rámci eugenické snahy o vylepšení genetického fondu populace usmrceno celkem asi 180 000 psychiatrických pacientů (Raboch, cit. d., s. 18).

2.1.1.9 Objev psychofarmak a neo-kraepelinský obrat

Co se týče léčby duševních nemocí, vedle fyzické restrikce a psychologických metod se užívalo léků, které měly za následek celkový útlum organismu – na přelomu 19. a 20. století se používaly například bromidy či chlorovodík, ve 20. letech 20. století se užívalo barbiturátů (Shorter, 2005, s. 37). Teprve v poválečné době došlo k vynálezu psychofarmak, tedy léků, jejichž účinek je zaměřený více specificky vzhledem k určité funkci mozku. V roce 1949 John Cade v Austrálii vedl léčbu lithiem, v roce 1952 objevili ve Francii Jean Delay a Pierre Deniker pro psychiatrii skutečně revoluční látku, chlorpromazin, první neuroleptikum. V roce 1956 objevil Roland Kuhn ve Švýcarsku první antidepresivum, imipramin (Raboch, cit. d., s. 18).

V roce 1949 dostal portugalský chirurg Egas Moniz Nobelovu cenu za vynález kontroverzní metody leukotomie (též lobotomie, vyříznutí velké části čelního laloku), kterou poprvé vyzkoušel v roce 1935. Její používání se rozšířilo především ve Spojených státech, ale bylo od něj ve velké míře upuštěno, když byl na trh uveden chlorpromazin (Shorter, cit. d., s. 164). Dalšími významnými metodami byly tzv. šokové metody, které měly svůj předobraz už ve starších dobách, kdy byli

²⁷ Téma rasismu v psychiatrii je samo o sobě velice významné, k podrobnějšímu zpracování viz např. Littlewood, Lipsedge (1997).

nemocní například potápění pod hladinu vody (Boerhaave, 18. st.). Ladislaus von Meduna si všiml, že prodělání epileptického záchvatu vede ke zmírnění psychotických příznaků a snažil se podobný záchvat vyvolat pomocí kafru. Podobného účinku dosahoval Manfréd Sakel s inzulínem (Shorter, cit. d., s. 62, 142). Metoda inzulínových šoků byla později nahrazena dodnes používanou metodou elektrokonvulzivní terapie, která byla poprvé použita Ugem Cerlettim a Luigim Bini v roce 1938 (Raboch, cit. d., s. 17).

V poválečné době došlo tedy na jedné straně díky novým technologickým možnostem k rozvoji biologicky orientované psychiatrie, na druhé straně došlo k rozvoji různých psychologických a psychoterapeutických směrů, tím či oním způsobem vycházejících z Freudovy psychoanalýzy či vymezujících se vůči ní. Tento způsob uvažování se výrazněji prosadil v 60. letech, kdy psychiatrie zaznamenala zdůrazňování sociálních faktorů, komunitní léčby a psychoterapie.

Další obrat nastává v roce 1980, kdy vešlo v platnost třetí vydání amerického Diagnostického a statistického manuálu (DSM-III), „bible“ současné psychiatrie, podle které je, s určitými rozdíly, strukturovaná i kapitola věnující se psychickým poruchám v Mezinárodní klasifikaci nemocí (MKN 10), která je platná pro Evropu (např. Raboch, 2013, s. 166).²⁸ O tomto momentu se někdy mluví jako o tzv. neo-kraepelinské revoluci (Kirmayer, 2007), která znamená „změnu paradigmatu“ (Behague, 2009), tedy jednoznačný posun psychiatrie směrem k biomedicínské orientaci. O současných klasifikačních systémech se dočteme, že jsou ateoretické, fenomenologické,²⁹ deskriptivní či operacionální (viz Raboch, cit. d., s. 165-166). Očekává se od nich, že budou exaktnější, méně zatížené psychologickými etiologickými spekulacemi, na nichž

28 Od roku 2013 je v platnosti již pátá verze DSM, v níž byly posíleny biomedicínské tendence. V Evropě se v současnosti pracuje na nové verzi MKN (Raboch, 2013, s. 167). Současný systém také do velké míry eliminuje nesrovnalosti v diagnostice, dříve bylo např. v USA diagnostikováno více schizofrenie než v Evropě, protože se pod tuto kategorii řadily i poruchy, které jsou méně závažné, např. schizoidní porucha osobnosti (viz Svoboda, cit. d., s. 28). Znamená to mimo jiné také to, že ze schizofrenie se stala „diagnóza devastace“ (Luhmann, 2007, s. 140), čímž se přiblížila původnímu Kraepelinovu vymezení předčasné demence, již považoval za neléčitelnou nemoc směřující nutně k úplnému rozpadu myšlení a osobnosti.

29 Zde má ovšem tento výraz jiný význam než u filosofické fenomenologie - je jím míněno prostě pozorování jevů bez vytváření domněnek o jejich podstatě.

byly založeny starší psychodynamicky orientované klasifikační systémy.³⁰ Hlavní proud současné psychiatrie tak jde jednoznačně směrem k posilování své biomedicínské složky, přičemž, jak udává Raboch (cit. d., s. 18), vedle farmakologického výzkumu si mnoho slibuje od rozvoje zobrazovacích metod a výzkumu genetických faktorů. Zároveň se snaží očistit od koncepcí, které jsou „nevědecké“, „metafyzické“ atd.

Tento krátký úvod do historie psychiatrie si klade za cíl především ukázat, jak rozmanité nejrozumnější proudy v tomto oboru jsou a jak se liší jednotlivá pojetí duševní nemoci i jejich léčby. Zároveň však již zde bylo mým cílem ukázat, že psychiatrie píše svou historii sama a často do ní vklouzává zjednodušující pozitivistické schéma, které vidí vývoj poznání duševních nemocí v jasné vzestupné tendenci, od temné démonologie po jasnou psychiatrickou vědu. Přitom dialog není dnes o nic méně či více živý než byl ve středověku. Je též vidět, že určitá témata mají tendenci se vracet. Spor mezi zastánci biologicky orientované a psychoterapeuticky orientované léčby má svůj předobraz již u Hippokrata, otázka, jestli je duševní nemoc spíše získaná nebo dědičná, trápila lékaře v době osvícenství stejně jako dnes. Stejně otevřená je i otázka, nakolik jsou vlastně duševní nemoci léčitelné, nebo otázka, jestli duševní nemoc má nějaký smysl, jestli má cenu jejím projevům naslouchat. V dalším textu se budu detailněji zabývat tím, jak současná psychiatrie chápe duševní nemoc.

2.1.2 Standardní psychiatrický model duševní nemoci

Výše jsme řekli, že psychiatrie se vyznačuje jistým zakořeněním v karteziánském dualismu subjektu a objektu. Zároveň jsme řekli, že k tomuto dualismu má dvojznačný vztah a že někteří psychiatři ho vidí jako škodlivý, neboť klade hranici mezi tělo a mysl, mezi nimiž psychiatrie potřebuje stanovit nějaký jasný vztah. V poli psychiatrie se tak na jedné straně setkáváme s nejtvrdějším redukcionismem, v němž jsou duševní procesy jen odrazem mozkové aktivity, jemuž zavalil podnět například Griesinger. Na druhé straně němečtí romantičtí psychiatři zastávali i různé

³⁰ Výjimkou může být například posttraumatická stresová porucha, u níž se celkem jednoznačně předpokládá jako spouštěč stresová událost (viz Young, 1997).

idealistické pozice, či se různými způsoby snažili dualismus hmoty a ducha překlenout. Tento proud uvažování v psychiatrii do velké míry předznamenával vznik psychoanalýzy a psychosomatiky. Ačkoliv tyto proudy dualismus do určité míry narušují, zůstávají spíše na periferii současného psychiatrického paradigmatu.

Kromě toho se domnívám, že karteziánský dualismus prorůstá psychiatrií jaksí hlouběji, že je v samotných jejích ontologických a epistemologických základech. Současná psychiatrie, vzrostlá na půdě přírodních věd a na budování moderního státu, v určitém světle vyvstává jako jakýsi garant správné reality a správného způsobu jejího poznání. Ve svých základních kategoriích jako by přejímala adekvátní pojetí pravdy, podle něhož je určitý výrok pravdivý jednoduše tehdy, když je v souladu s realitou.³¹ Toto tvrzení se pokusím ukázat na analýze pojmů bludu a halucinace, tedy závažných poruch myšlení, respektive vnímání, charakteristických pro psychózu. Pro ilustraci ocituji definici bludu profesora Myslivečka, která je uvedena jakožto relevantní v současné učebnici psychiatrie pro studenty medicíny:

„Blud je mylné přesvědčení vzniklé z chorobných duševních předpokladů na chorobném psychotickém podkladu, kterému nemocný věří a které má patický vliv na jeho jednání“

cit. v Raboch et al. (2013, s. 113).

Abych problematiku bludů poněkud více přiblížil, uvedu zde základní klasifikaci bludů. Bludy *makromanické* jsou podmíněné zvýšenou náladou a projevují se tím, že nemocný je přesvědčen, že má *zázračné* schopnosti (bludy *extrapotenční*) nebo že jeho osoba má neobyčejný význam (bludy *megalomanické*, sem patří např. přesvědčení o vlastním vznešeném původu, tzv. *originární* blud). Bludy *mikromanické* jsou naopak podmíněné depresivní náladou, nemocný je přesvědčen, že zavinil nějaké neštěstí, že je zcela bezvýznamný či trpí nevléčitelnou chorobou. Tyto představy někdy mohou zahrnovat i celý svět (např., že dotyčný je zodpovědný za zničení

³¹ Pozice, která byla nejdále dotazena v logickém atomismu, rozvíjeném Vídeňským kruhem. Jeden z jeho zdrojů byl článek Bertranda Russela 'On denoting' (1905).

světa) - potom se jedná o tzv. bludy *pseudomegalomaničké*. Sem patří *blud enormity* (nikdy se nenasytí, vymočí se a zatopí celý svět) a *blud eternity* (pacient je odsouzen k nesmrtelnosti, k věčnému utrpení). Dalším typem jsou *bludy paranoidní*, které jsou charakteristické vztahovačností a podezřívavostí. Ty se dělí se na *bludy perzekuční* (dotyčný je pronásledován), *emulační* (žárlivosti) a *erotomaničké* (dotyčného miluje nějaká, často významná, osoba) (Svoboda et al, 2006, s. 101-103).³²

Dále přejdu k popisu halucinací. Halucinace je v učebnici psychiatrie definovaná jako "šalebný vjem, o jehož realnosti je nemocný nevývratně přesvědčen a který vzniká bez zjevného podnětu"

(Raboch et al., 2013, s. 128).

či s lehkou alterací jsou halucinace definované jako projev

„zkresleného vnímání reality (...) jsou to falešné smyslové vjemy, které vznikají bez jasného zevního podnětu“

tamtéž, s. 248.

Jejich projevy se pohybují v rozmezí od jednotlivých zvuků po složitější vjemy jako jsou hlasy, které často nemocnému něco přikazují (*imperativní halucinace*). Je běžné, že s nimi dotyčný rozmlouvá. Zvláštním druhem jsou tzv. *intrapsychické halucinace*, kdy má dotyčný dojem, jako by mu někdo vkládal do hlavy myšlenky nebo mu je naopak kradl (Doubek, 2013, s. 248).

Z těchto definic je vidět, že člověk trpící závažnou duševní chorobou jako je například schizofrenie, je z hlediska psychiatrie viděn jako někdo, kdo nesprávně vnímá a nesprávně myslí (a ovšem také nesprávně se chová) – jako základní rys psychotického onemocnění se také udává ztráta či narušení kontaktu s realitou (viz např. Svoboda et al, 2006, s. 181). Dle představy logického

³² Dávám sem pouze stručný popis bludů pro ilustraci. Jejich klasifikace jsou samozřejmě poplatné určité deskriptivní tradici, v literatuře nacházíme různá vymezení a různé typy bludů.

atomismu by schizofrenik byl ideální ilustrací člověka, u něhož nedochází k náležitému sbírání faktů pomocí smyslových aktů a zároveň dochází k vytváření nesprávné reprezentace světa, respektive k nesprávnému vyhodnocení jeho logické struktury. Na tomto základu pak duševní nemoc v zásadě nutně vystupuje především jako stav deficientního nahlížení reality. Už samotný fakt, že se pro duševní onemocnění užívá pojmu 'porucha', lingvisticky odkazuje k představě čehosi mechanického, co z principu postrádá hlubší smysl, ačkoliv užívání tohoto pojmu má různá terminologická a teoretická ospravedlnění.³³

Pokud duševní nemoc znamená nesprávné vnímání reality, psychiatrický pohled tedy s sebou přes proklamovanou čistou deskriptivnost nese také normativní prvek – implicitně určuje, co je správné si myslet. V tomto smyslu je zajímavý následující citát týkající se rozvoje psychózy:

"Při dalším rozvoji psychotické poruchy se rozvíjí a objevují další příznaky, jako je hloubání nad detaily, maličkostmi a nepodstatnými věcmi, často i zaujetí vírou nebo okultismem, zvláštnosti v oblékání a chování i v jídle, rozlady a podrážděnost, vztahovačnost, úzkost, neklid, výraznější nespavost nebo změna režimu spánek-bdění"

Raboch et al (2013, s. 247).

Psychiatrie do určité míry reflektuje fakt, že chování a víra je různá v různých kontextech a že co my považujeme za patologické, může být jinde normální (viz Svoboda, cit. d., s. 27-34). Např. magické myšlení tak je uvedeno mezi poruchami myšlení: „bývá u schizofreniků“, následně je však formulace doplněna: „v primitivních společenstvích může být součástí kulturní tradice“ (Svoboda, cit. d., s. 100). Viz také část definice bludu Nancy Andreasenové: „jsou to falešné představy, které nemohou být vysvětleny na základě kulturního okolí subjektu“ (cit. v Zvolský, 2013, s. 113). Ještě

³³ Medicínská klasifikace je obecně postavena na klasifikační hierarchii, kde symptom je jakousi základní jednotkou patologického stavu, ten se dále seskupuje do syndromů, které se při výskytu po určitý čas považují za epizodu. Porucha potom tvoří jakýsi zřetelnější tvar, než syndrom, předobraz nemoci. Na vrcholu je potom samotná nemoc, u níž je známá etiologie a průběh. Pojmu porucha se potom v psychiatrii užívá proto, že v této oblasti nemoc není definovatelná (viz Raboch et al., cit. d. s. 168). Užívání pojmu porucha má ještě svůj sociální význam – americká psychiatrie byla do 80. let silně ovlivněna různými psychoanalytickými pojmy, které často hledaly vinu někde v okolí nemocného – např. Frieda Fromm-Reichmann zavedla termín „schizofrenogenní matka“, jímž odkazovala na to, že určitý typ chování matky předurčuje dítě k tomu, aby se u něj vyvinula schizofrenie. „Neo-kraepelinská revoluce“ potom chtěla mimo jiné očistit psychiatrii od moralizujícího přístupu, kdy často psychiatři matkám, které byly již tak nešťastné z nemoci svého dítěte, ještě přitížili. Technický a odosobněný termín 'porucha' evokuje to, že se jedná o důsledek genetiky a nikdo za něj nemůže (viz např. Luhrmann, 2007).

jiná situaci je samotná praxe psychiatrie – konkrétní psychiatr bude vždycky určité chování posuzovat v kontextu celkového klinického obrazu dané osoby, nebude například automaticky patologizovat náboženské zaměření určitého člověka. Nicméně hranice mezi tím, co je „objektivně“ vykazatelná patologie a co subjektivní názor psychiatra či xenofobní myšlení určité kultury je nejasná a psychiatrie s sebou vždycky nese nezanedbatelná etická dilemata.^{34 35}

Na obranu psychiatrie je nutné říci, že jakkoliv se ve svém pojetí reality a duševní nemoci řídí z hlediska filosofie či sociálních věd primitivní epistemologií a ontologií, ultimátní kritérium, kterým je duševní nemoc definována, je kritérium pragmatické, nikoliv adekvační – viz následující formulaci Americké psychiatrické asociace, podle níž je duševní porucha

"takovým vzorcem chování nebo psychologickým syndromem u dané osoby, který je spojen s nepříjemnými pocity nebo narušením funkce alespoň v jedné z důležitých životních oblastí, nebo podstatně zvyšuje riziko úmrtí, způsobuje bolest či vede ke ztrátě pocity svobody"

Raboch (tamt., s. 164).

Tato definice poukazuje na důležitou, přímo základní věc, na niž se v diskusi o duševní nemoci a jejím smyslu často zapomíná – totiž, že duševní nemoc je v první řadě utrpením. Psychiatrie sama je v té nezáviděníhodné situaci, že se toto utrpení snaží všemi možnými prostředky snížit a přitom je terčem mnoha kritik. Vzhledem k tomu, že se dotýká samotného pojmu reality, může se to často jevit tak, že si neprávem osobuje nárok na určování té jediné správné reality, kterou pak nutí těm, kteří se liší. Vždycky zde existuje nebezpečí, že bude zneužita, ať jednotlivci, nebo vládami, jako v případě psychiatrie v totalitních režimech. Vždycky zde existuje nebezpečí, že psychiatrie spolu se symptomy toho, co považuje za duševní nemoc vezme svému

34 Že tomu tak bylo i v dřívějších dobách ilustruje Porter na příkladu ze 14. století. Jistá Margery Kempe z bohaté rodiny se v mládí obrátila Bohu, žila asketickým životem, stranila se pozemských slastí. Měla náboženské vize a slyšela hlasy, dostávala se do extáze, při níž měla zároveň záchvaty pláče. V jiných chvílích zažívala nepříjemné halucinace mužských genitálií. Z jejího okolí se jí dostalo výsměchu, byla označena za šílenou či posedlou Ďáblem. Časem se jí však podařilo získat jistou reputaci svaté ženy. Sama si byla vědoma, že mnoho z jejích hlasů a vizí je projevem šílenství, ale její víra však byla součástí dobového diskurzu. Porter na tomto příkladě ukazuje, že neexistuje nějaké univerzální měřítko, podle kterého lze určit, co je ještě projevem duševní nemoci – psychiatrie tak zpětně historicky často má tendenci patologizovat i zdravé součásti náboženské víry (Porter, cit. d., s. 173-77).

35 Pro etická dilemata v transkulturním kontextu viz též kapitolu o kulturní psychiatrii.

svěřenci něco, co k němu bytostně patří, co ho činí člověkem. Je však důležité si uvědomit, že psychiatrie sama o sobě není dobrá nebo zlá, je nástrojem společnosti a jejích vůdců. Je jakýmsi paradoxem, že zatímco Weyer jakožto prazakladatel psychiatrie byl veden bojem za svobodu a důstojnost proti náboženským předsudkům a církevní zvrůti, dnes je psychiatrie někdy naopak přirovnávána k inkvizici (Szasz, 2005, viz níže). Záleží na konkrétních psychiatrech, jestli se z humanistického étosu stane pouhé pozlátko ideologické kontroly, či nikoliv, ale také na přisnlosti a sebereflexi pohledu těch, kteří ji kritizují.³⁶

2.1.3 Psychologie, psychoanalýza, psychoterapie: interpersonální rovina

Přesahovalo rámec této práce do detailu se zabývat problematikou psychologie jako vědeckého oboru, jejím historickým vývojem a různými psychologickými školami. Jedná se o oblast nesmírně rozsáhlou, zahrnující vědecký výzkum, poradenství, terapii, edukaci, diagnostiku atd. Považuji však za důležité alespoň krátce se věnovat vztahu psychologie a psychiatrie. Oba tyto obory spolu úzce souvisí a ovlivňují se, nicméně mezi oběma obory existují i jisté nesoulady. Psychologie má své samostatné pole působnosti, které přesahuje rámec psychiatrie, např. psychologie zdraví, psychologie sportu atd. Oblast péče o duševní zdraví a nemoc je oblastí jejich střetů a boje o nadřazenou pozici. Podle Svobody a Češkové je např. psychiatrie „imanentní součástí psychologie“ (cit. d., s. 9). Češková udává, že psychologie zaujímá v psychiatrii své nezastupitelné místo jednak v oblasti diagnostiky, jednak v oblasti psychoterapie. V rámci psychiatrického systému je však psycholog vždycky až na druhém místě – psychiatr je ten, kdo stojí nejvýše v hierarchii, kdo má největší zodpovědnost, kdo určuje, jaká diagnostická vyšetření je třeba provést, vytváří léčebný plán a dohlíží na terapii (viz Češková, tamt.).³⁷ Také pouze on může předepisovat léky, které jsou považovány za nejúčinnější nástroj současné psychiatrie. Klinická psychologie tak tradičně

36 Kritika psychiatrie pocházející od Bradleyho Lewise, který buduje teorii 'postpsychiatrie', je podle mě příkladem vyvážené kritiky. Psychiatrii se snaží reformovat zevnitř. Prohlašuje, že je zastáncem psychiatrie, že ji vidí v moderním sekulárním kontextu jako důležitou instituci – jemu samotnému zásadním způsobem pomohla. Nicméně si je vědom jejích limitů a nedostatků a volá po tom, aby psychiatři nebyli pouhými „mechaniky mozku“, ale všeobecně vzdělanými lidmi (Lewis, 2006).

37 Tato hierarchická struktura je v současnosti poněkud narušována modelem tzv. multidisciplinárních týmů (viz níže).

vystupuje jako jakási „služka“ psychiatrie (viz např. Wood, 2016, s. 48, Newnes, 2011, s. 219).

Psychologie však zároveň psychiatrii hluboce ovlivňuje a ačkoliv klinická psychologie do velké míry přebírá medicínský model duševní nemoci, psychologie jako taková ho zároveň částečně narušuje. Již v kapitole o historickém vývoji psychiatrického paradigmatu jsme viděli, že psychologický obrat šel proti čistě mechanistickému a materialistickému pojetí duševní nemoci – nejde tu již jen o mechanickou poruchu, ale o špatný způsob myšlení, respektive o vytváření správných logických závěrů na základě nesprávných předpokladů. Spor mezi zastánci fyzické povahy duševních nemocí a těmi, které předpokládali spíše vliv psychologických faktorů, byl silný v německé psychiatrii 18. a 19. století a do velké míry přetrvává dodneška, resp. objevuje stále znovu v nových podobách.

Zcela zásadním milníkem byl v historii psychiatrie zrod psychoanalýzy, která psychiatry po zbytek století rozdělila na dva tábory, na ty, kteří v ní spatřovali revolučně nové pochopení duševních nemocí a možnosti jejich léčby, a na ty, pro něž se jednalo pouze o slepou uličku, odbočku od programu založeného na přírodovědeckém výzkumu a propojení s farmakologickým průmyslem.

Podle Cyrila Höschla se v poslední době stírají rozdíly mezi biologicky a psychologicky orientovanými psychiatry, celkově se sobě psychiatrie a psychologie snaží přiblížit:

„Historicky odlišné zdroje psychiatrie a psychologie ovšem přestaly být ve 20. století zřejmé: Medicína získala přece jen zjevnější psychologickou a sociální dimenzi a Sigmund Freud předal v podobě psychoanalýzy našemu století nesmazatelný odkaz, jehož význam kupodivu nespočívá ani v rozluštění záhad duševních poruch, ani v rozhodujícím pokroku našich léčebných možností, ale především v psychologizaci medicíny a tedy – *sit venia verbo* – v psychologizaci psychiatrie a v její humanizaci, nemluvě o přínosu především kulturním“

Höschl (2000, s. 456).

Psychoterapeuticky a farmakologicky orientovaná léčba by tak teoreticky měly být pouze dvěma stranami téže mince:

„Jsme svědky sblížení biologického a psychotherapeutického pojetí duševních poruch. Hranice mezi „práškaři“ a „duchaři“ se stírá, zejména v nejmladší generaci (mnozí farmakologicky orientovaní psychiatři absolvují psychotherapeutické tréninky). (...) S rostoucími poznatky o struktuře a funkci mozku se bude dále stírat rozdíl mezi „organickým“ a „funkčním“, „biologickým“ a „psychologickým““

Höschl (tamt., s. 467).

Je otázkou, nakolik jsou tyto dvě strany usmířeny v praxi. Antropoložka Tanya Luhrmann mluví naopak o tom, že začínající američtí psychiatři často vnímají biologickou psychiatrii a psychoanalýzu jako dvě nekompatibilní paradigmaty, ačkoliv jsou nuceni zvládnout obě disciplíny (Luhrmann, 1994 s. 70). Pokud by tomu bylo skutečně tak, jak tvrdí Höschl, že historicky odlišné kořeny psychologie a psychiatrie přestaly být ve 20. století zřejmé, nejspíš by nebylo nutné, aby docházelo k neo-kraepelinské revoluci, která znamenala jednoznačný příklon k scientistickému pojetí psychiatrie.

Zatímco Freud zamýšlel budovat psychoanalýzu na přísně vědeckých základech, paradoxně se stala inspirací spíše pro ty, kteří se od tohoto směřování psychiatrie snažili odklonit (viz níže). Psychoanalýza narušuje materialismus a determinismus dosavadní organicky orientované psychiatrie (přičemž částečně čerpá inspiraci v romantické psychiatrii, viz Marx, cit. d., s. 317). Zároveň narušuje představu dosavadní psychologie, že člověk je nepopsaný list papíru a že má své myšlení ve své moci – Freud slavně mluvil o tom, že „člověk není pánem ve svém domě“ a psychoanalýza podle něj byla vedle kopernikánského obratu a darwinismu třetím „příkořím“, které podkopalo sebevědomí moderního člověka (Freud, 1976, s. 3361).

Zatímco organická psychiatrie spatřovala původ duševní nemoci v neuropatologických anomáliích, romantická idealistická psychiatrie v hříchu nebo v metafyzickém odloučení od světové duše či Boha, lockeovská protopsychologie ve špatném usuzování, psychoanalýza do diskuse vnesla interpersonální rovinu. Poruchy podle ní vznikají na základě konfliktu přírodních tužeb se zvnitřněnými normami společnosti. Freud vypracovává na jedné straně obecnou psychologicko-

antropologickou teorií, na druhé potom psychopatologii. Bývá oceňován pro to, že poněkud zmírnil hranici mezi normálním a nenormálním (Freud, 2016). Všichni lidé v sobě mají mechanismy, které mohou vést k neuróze, protože ve všech se odehrávají určité základní konflikty, teprve v duševní poruše se však tyto mechanismy skutečně naplno projeví. V důsledku toho je v každém možné pozorovat potenciálně patologické sklony, zároveň však je každý duševně nemocný v konečném důsledku pochopitelný. Symptomy duševní nemoci se stávají zašifrovanou zprávou, kterou psychoanalytik musí rozluštit – ačkoliv právě toto „luštění“ či „překládání“ se později stalo terčem mnoha kritik.

Opět by bylo nad rámec práce zabývat se detailně jak psychoanalytickou teorií, tak vývojem různých psychoanalytických škol. Co je pro nás však zde důležité je to, že psychoanalýza hluboce ovlivnila vývoj psychiatrie, a to především ve Spojených státech, kde vedla k vypracování psychiatrických klasifikací, které hledaly etiologii v problematických osobních vztazích. V tomto ohledu se proslavil pojem „schizofrenogenní matka“ Friedy Fromm-Reichmannové (1948), později silně kritizovaný a označený za psychiatrický mýtus (Neill, 1990). Podle této teorie je schizofrenie způsobena systematickým vystavováním predisponovaného jedince (se „schizoidní osobností“) ambivalentním podnětům, kdy například verbální projev neodpovídá skutečným pocitům. Dítě „schizofrenogenní matky“ je vystavováno „dvojně vazbě“ (double bind, pojem, který proslavil teoretik komunikace Gregory Bateson (Bateson et al, 1956), dostává se tedy opakovaně do situací, které jsou pro něj neřešitelné. Schizofrenie je potom chápána jako útěk od tohoto světa neřešitelných konfliktů do světa fantazie, který se zpočátku jeví jako bezrozporný. Podle Syřišťové (1974, především s. 126-128) vede k duševnímu onemocnění spíše dlouhodobé setrvávání v patogenním prostředí, vyznačujícím se vysokým množstvím těžko zachytitelné a zvnějšku mnohdy neviditelné šikany, než o nějaké jednorázové trauma.

Psychoanalýza také ovlivnila terapeutickou praxi – bylo jí inspirované zavedení skupinové terapie a terapeutických komunit (Maxwell Jones, R. D. Laing, Joshua Bierer) – terapeutické

komunity se rozšířily v 60. letech ve Velké Británii a ve Spojených státech a snažily se vytvořit určitou protiváhu existujícímu psychiatrickému systému, vytvořit prostředí, které bude méně autoritativní a více demokratické, často částečně vedené přímo uživateli (např. v Laingově organizaci Philadelphia Association) (viz též kap. 2.2.1 a 2.2.3).

Psychoanalýza jako taková sice v podstatě zůstává spjata s mainstreamovou psychiatrií. Fenomenologie jí vyčítá dezinterpretaci a zmrzačení duševního života člověka. Foucault jí vyčítá, že ačkoliv zdánlivě začala šílenství naslouchat, zrušila všechny struktury útulku pouze pro to, aby je přenesla na všemocnou postavu psychoanalytika. Deleuze s Guattarim (2000) jí vyčítají skryté obhajování kapitalistických hodnot, zdržování se u omezené problematiky rodiny, zatímco schizofrenie je záležitostí celého světa a historie. Přesto znamenala psychoanalýza zlom, do velké míry se vymaňovala z dobového myšlení a předznamenávala tak příchod radikálně nových pohledů na svět (více viz Fulka, 2008). I autoři jako Laing, kteří bývají řazeni k antipsychiatrii, jsou ovlivněni způsobem myšlení, který psychoanalýza nastartovala právě v tom, že se začali na duševní nemoc dívat v širším kontextu. Interpersonální rovina, kterou psychoanalýza přinesla, předznamenává položení problému v kontextu celé společnosti a kultury.

2.1.4 Závěr kapitoly

V poslední kapitole jsem nastínil rozdíl mezi psychiatrií a psychologíí, respektive psychoterapií. Na závěr bych však opět rád zdůraznil, že oba přístupy jsou součástí nějakého většího celku, byť někdy nikoliv neproblematicky. Oba vycházejí z moderní epistémé, která předpokládá dělení světa a člověka na materiální a duševní aspekty, která je založena na dichotomii objektu a subjektu. Oba tedy také předpokládají určitou koncepci duše či mysli, která je typicky moderní – tzn. že nepřipouští vysvětlení, která obsahují metafyzické či náboženské pojmy, jsou principiálně ateistické. Duševní nemoc tak vystupuje jako cosi, co se odehrává v prostoru uvnitř naší hlavy, případně, pokud bychom vzali v úvahu psychologickou interpersonální rovinu, mezi jednotlivci. Jakékoliv jiné vysvětlení typu, že duševní nemoc je způsobena nadpřirozenými silami, posednutím

démony či božím trestem, spadá buď do sféry magie či náboženství a nebo je přímo samo projevem psychózy.

Současná psychologie je ovšem v tomto směru přeci jen poněkud odlišná od psychiatrie – zatímco ta se přísněji drží moderního biologického výkladu, určité okrajové proudy psychologie se již pohybují na samé hranici moderní epistémé a pracují s pojmy, které jsou z hlediska většinové vědy nepřijatelné (např. některé formy hlubinné psychologie, dále třeba transpersonální psychologie) – je pouze věcí konvence, jestli je vůbec možné uvažovat o těchto proudech jako o psychologii nebo spíše jako o náboženském fenoménu.

2.2 Rovina kolektivní: šílenství jako problém sociální, kulturní a politický

V minulé kapitole jsem popsal způsob uvažování, který vedl ke vzniku oboru psychiatrie a částečně též psychologie. Viděli jsme, že psychiatrie jakožto věda je založená na mechanistických a materialistických pojetích duševních poruch, které mají svůj předobraz již u racionalisticky zaměřených antických lékařů a filosofů, které však byly důkladně rozvinuty až během osvícenství. Uvedl jsem, že se psychiatrie v současnosti stále více snaží přiblížit ideálu přírodní vědy a naopak se distancuje od „metafyzických“ (archaických, křesťanských, filosofických nebo psychoanalytických) koncepcí. Ačkoliv uznává různé psychosociální vlivy, které mohou být finálním spouštěčem nemoci či mohou negativně i pozitivně ovlivňovat její průběh, duševní nemoc je pro psychiatrii primárně medicínským problémem, týká se prostoru uvnitř hlavy nemocného.

Zmínil jsem také, že psychoanalýza do diskuse vnesla interpersonální rovinu. Ačkoliv byly psychoanalytické teorie vyhoštěny z centra psychiatrie kamsi na její periferii, otevřely cestu pro „nové“ uvažování, které chápe duševní nemoc spíše jako záležitost sociální. Takové koncepce našly své místo uvnitř psychiatrie, v rámci „pomocných oborů“ psychiatrie, v rámci skupinových terapií a psychoterapie obecně. Zároveň však vyústily do nových, radikálnějších podob za samotným jejím okrajem. Na následujících stránkách se tedy budu věnovat takovým přístupům, které duševní nemoc

vidí v širším, celospolečenském kontextu. V souvislosti s rozvinutím těchto přístupů dochází také ke kritice skrytých kulturních a filosofických předpokladů psychiatrie.

2.2.1 Antipsychiatrie

V 60. a 70. letech 20. století vzniklo hnutí, pro něž se vžil název „antipsychiatrie“, zavedený Davidem Cooperem (1967), jihoafrickým psychiatrem pracujícím v Británii a profesionálním marxistickým revolucionářem.³⁸ Cooper volal po pochopení psychiatrie v širším sociálním a politickém kontextu a ve své knize ocenil dílo autorů, kteří podle něj v tomto směru vykročili žádoucím směrem (cenil si především R.D. Lainga, ale také Szasze a dalších). Do této kategorie bývají řazeni autoři, kteří vycházeli ve své kritice psychiatrie z různých pozic byli vedeni různými pohnutkami; sami by se přitom často za „antipsychiatry“ neoznačili. To, co tyto různé myslitele a lékaře spojovalo, byl odpor vůči psychiatrii a odmítání medicínského modelu duševní nemoci. Antipsychiatrie, především evropská, souvisela s emancipačními hnutími, marxismem a kontrakulturou 60. let (viz Crossley, 1998, Nasser, 1995). V tomto smyslu obnášela kritiku kapitalistické společnosti – psychiatrii pak vnímala jako mocenský nástroj, jehož prostřednictvím společnost vnucuje své hodnoty a své pojetí normality jedincům, kteří se z ní vymykají.³⁹ Na druhé straně, v USA byla kritika psychiatrie spojena i s pravicovými (konzervativními nebo libertariánskými) postoji (např. Thomas Szasz) a s křesťanstvím (např. Scientologická církev, s níž Szasz spolupracoval, nebo Křesťanská věda). Tyto směry na jedné straně duševní nemoc spojovaly s morálním proviněním, na druhé viní psychiatrii z porušování osobních svobod.

Antipsychiatrie kritizovala rutinní užívání „léčebných“ metod jako jsou inzulinové a elektrické šoky, lobotomie atd., které byly potenciálně škodlivé, zároveň kritizovala propojenost psychiatrie s farmaceutickým průmyslem a napadala legitimacy nedobrovolné léčby a hospitalizace

38 Poněkud podobnou postavou byl Franz Fanon, psychiatr původně z Martiniku, který byl taktéž marxistickým revolucionářem a kritizoval kolonizaci, kterou chápal v pojmech psychopatologie. Ačkoliv není přímo spojován s antipsychiatrií, uvažuje velice podobným způsobem, pouze v odlišném kontextu (viz Fanon, 2007, Keller, 2001).

39 Z tohoto úhlu pohledu potom vlastně není rozdíl mezi sovětskou a západní psychiatrií – obě svým svěřencům vnucují určitou ideologii a normalizují je v souladu s ní, nebo je prostě ostrakizují.

(Nasrallah, 2011).

Zatímco podle medicínského modelu je duševní nemoc stavem jedince, v kontextu antipsychie se uvažuje o tom, že „nemocná“ je naopak sama společnost, která pouze své vlastní problémy projikuje na jednotlivce, což ospravedlňuje skrze použití diagnostického a terapeutického aparátu psychiatrie. V tomto ohledu byl pro antipsychiatrii inspirativní také Erich Fromm. Fromm píše:

“(...) many psychiatrists and psychologists refuse to entertain the idea that society as a whole may be lacking in sanity. They hold that the problem of mental health in a society is only that of the number of 'unadjusted' individuals, and not of a possible unadjustment of the culture itself“

Fromm (2002, s. 6)

„An unhealthy society is one which creates mutual hostility, distrust, which transforms man into an instrument of use and exploitation for others, which deprives him of a sense of self, except inasmuch as he submits to others or becomes an automaton“

tamt. (s. 70).

Podobným způsobem uvažoval Robert D. Laing. Laing byl sám praktikující psychiatr a zkoumal sociální faktory vzniku psychózy. Psychózu jako nemoc viděl spíše jako výsledek zhoubných komunikačních taktik rodiny a širší společnosti, než že by ji považoval za patologický stav sám o sobě. Schizofrenie pro něj nebyla pouze nemocí, ale samoléčebným mechanismem a potenciální cestou k prozření, k přerodu osobnosti do nového stadia:

„No age in the history of humanity has perhaps so lost touch with this natural healing process that implicates some of the people we label schizophrenic“

Laing (1967, s. 105).

Schizofrenii chápe jako něco, co nabízí cestu ven ze světa spoutaného velice omezeným pojmem reality a normality. V jedné své úvaze se zamýšlí nad hypotetickou společností budoucnosti, která se při pohledu nazpět historií bude smát naší omezenosti:

"They will see that what we call 'schizophrenia' was one of the forms in which, often through quite ordinary people, the light began to break through the cracks in our all-too-closed minds"

tamt. (s. 107).

Schizofrenie tak v jeho pojetí může vystoupit jako patologická pouze na pozadí ještě větší patologie, již je naše moderní každodennost:

„The texture of the fabric of these socially shared hallucinations is what we call reality, and our collusive madness is what we call sanity“

tamt (s. 61).

Laing byl spojovaný s Novou levicí, sám se však od politiky do velké míry distancoval (Crossley, cit. d.) – na rozdíl od jiných autorů spojovaných s antipsychiatrií se Laing obracel spíše k jakési romantické mystické vizi, čímž do jisté míry předjímal transpersonální psychologii⁴⁰ (viz níže). Laing byl inspirující postavou pro založení časopisu *The Radical Therapist*, zaměřenému kriticky k psychiatrické praxi a západní kultuře obecně (viz Talbott, 1974). Spolu s Davidem Cooperem založil v roce 1965 dodnes fungující Filadelfskou asociaci (viz Philadelphia Association, 2016). V jejím rámci vzniklo mnoho terapeutických komunit, nejznámější z nich je Kingsley Hall (Harris, O'Hagan, 2012) a byl také inspirací pro terapeutický systém Soteria Lorena Moshera (Mosher, Hendrix, 2004, Calton et al., 2008). V terapii kladl důraz na dobrovolnost, zakládal terapeutické komunity, kde nebylo povinné brát léky.

Jedním z inspirátorů antipsychie byl též Jacques Lacan, zejména pro svou kritiku dosavadní psychoanalýzy a pokus nahlédnout psychózu jako principiálně srozumitelnou. Podobně jako pro Lainga byla schizofrenie transformativním procesem, kterému by se nemělo stát v cestě, i pro Lacana byla psychóza v podstatě cestou za svobodou (Nasser, 1995, s. 743).

Michel Foucault (1994), který bývá s antipsychiatrickým hnutím taktéž spojován, popsal

40 Na jeho faktické provázání s ní poukazuje mimo jiné jeho účast ve sborníku transpersonální psychologie (Grof, Grof et al., 1989).

genezi pojmu duševní nemoci. Ukázal, že to, co v dřívějších dobách existovalo jako ne zcela jasně kategoricky definované 'šílenství', které mělo pro lidi svůj sociální a existenciální význam, bylo postupně systematicky okleštěno o svou numinozitu. Zatímco dříve mu podle Foucaulta lidé naslouchali, vedli s ním dialog, vědomi si, že představuje jejich vlastní protipól, jejich vlastní možnou zkázu, moderní svět ho postupně vytěsnil mimo své vlastní hranice s tím, jak se utvrzoval ve své vlastní rozumnosti. Humanistický a osvoboditelský étos, s kterým je budována moderní psychiatrie, je pro něj jen zakrýváním faktu, že psychiatrie ve skutečnosti své svěřence více a více mrzačí – nejsou sice již spoutáni viditelnými pouty, zato jsou však zbaveni své moci, která jim odnepaměti byla přisuzována, jsou spoutáni vnitřně, pouty morálky. Podle Foucaulta se však šílenství, přes veškerou snahu moderní psychiatrie spoutat a vyhostit ho, se vši svou tajemností a znepokojivostí znovu a znovu navrácí a připomíná. Jak píše v závěru Dějin šílenství:

„Lest a nový triumf šílenství: svět, který si osobuje měřit je, zkoumat a posuzovat pomocí psychologie, je jím naopak nucen posuzovat sama sebe, protože se ve svém úsilí a zápasech musí poměřovat s bezmírou děl, jako je Nietzscheho, Goghovo, Artaudovo. A tváří v tvář těmto dílům nenachází v sobě, a hlavně v tom, co je vůbec schopen poznat z šílenství, nic, co by ho ujišťovalo, že je bez viny“

Foucault (1994, s. 206).

Podobně jako Foucault, sociolog Erving Goffman vidí v psychiatrii nástroj disciplinace. V souvislosti s psychiatrií proslavil pojem 'totální instituce' – jedná se o instituci, která je fyzicky i sociologicky oddělena od okolního světa a která si plně nárokuje ty, kdo v ní přebývají, určuje jejich denní režim, nutí je chodit jen ve specifickém oblečení atd. Vedle psychiatrické nemocnice jsou to například věznice nebo kláštery. Goffman etnograficky zmapoval způsob, jakým se v psychiatrické nemocnici z člověka stává pacient, jak ztrácí svou individualitu skrze sérii opatření jako je zabavení osobních věcí, oblečení nemocniční uniformy, různé instituční rituály apod. (Goffman, 1961). Goffman se dále také věnoval tématu stigmatu spojeného s duševní nemocí. Goffmanovo dílo silně ovlivnilo antipsychiatrii i snahy o reformu psychiatrie.

Robert Whitaker kriticky hodnotí spřaženost moderní psychiatrie s farmaceutickým průmyslem – píše o tom, jak psychiatři překrucují fakta o účinnosti neuroleptik a přitom mlčí o jejich nežádoucích vedlejších účincích. Léky potom chápe jako nástroj sociální kontroly a formu trestu. Poukazuje na to, že jejich povahu jakožto „chemické svěřací kazajky“ odráží již etymologie slova „neuroleptikum“, které podle něj doslova znamená „zmocnit se nervové soustavy“ (Whitaker, 2010, s. 144).

Poněkud jinou pozici než převážně marxisticky orientovaná antipsychiatrie, od níž se distancoval, zastával Thomas Szasz, americký psychiatr, který tvrdě kritizoval psychiatrii pro její vědeckou neověřitelnost a společenské zneužití. Je známý pro svůj radikální postoj, že duševní nemoc je „mýtus“ (Szasz, 1974). Jedná se podle něj nepatřičné mísení psychologické a medicínské oblasti, o doslova pochopenou metaforu přenesenou ze somatické oblasti – duše není na rozdíl od těla žádná věc, proto nemůže být nemocná (viz pozn. 20). Zatímco o existenci tělesných nemocí nemusí být nikdo přesvědčován, víru v duševní nemoci je zapotřebí zajistit masivní propagandou (Szasz, 2007). Podle Szasze dochází k „medikalizaci“ duševního života, péče o nějž tradičně spadala do oblasti náboženství, vzdělávání apod. – dodává přitom, že psychoanalýza znamená medikalizaci „na druhou“ a klinická psychologie a sociální práce medikalizaci „na třetí“ v tom smyslu, že skrze medicínské paradigma chápou věci, které jsou mu ještě více vzdálené než v případě psychiatrie samotné (tamt.). Ačkoliv nikomu neupírá právo na dobrovolnou konzumaci psychiatrických služeb, osobně v nich nevidí spásu:

„k řádnému a počestnému (duševně zdravému) životu nelze dospět zakoupením (nebo jiným získáním) psychiatrických „léčeb“, neboť životní problémy nejsou nemoci, které se dají „léčit“, ať už pomocí léků, elektřiny či psychoterapie“

Szasz (2005, s. 679).

Jeho pozice nevychází z kritiky kapitalismu a scientismu – současná psychiatrie je podle něj naopak málo vědecká, a proto sahá k neúčinným metodám a spekulativním teoriím, které Szasz

přirovnává k astrologii či alchymii (Szasz, 1974, s. 1). Pokud má být psychiatrie součástí medicíny a vědy, musí pro její diagnostické kategorie existovat přesvědčivé somatické vysvětlení. V opačném případě by měla přiznat, že se jedná o svévolné vnučování norem „terapeutického státu“ pacientům. Szasz kritizuje psychiatrii pro porušování osobních práv v podobě nucené konzumace léků, nedobrovolné hospitalizace apod. V tomto směru ji přirovnává k inkvizici a po vzoru sekulárního státu volá po odluce psychiatrie od státu:

„Vzájemným odloučením psychiatrů a státu bychom v tuto chvíli mohli zabít dvě mouchy jednou ranou: psychiatrie by už neměla právo zneužívat lidské bytosti a stát by přišel o jedno ze svých největších ospravedlnění pro užití síly“

Szasz (2005, s. 680).

Szasz také narazil na jednu důležitou věc, totiž, že medikalizace se projevuje v jazyce, který používáme – zatímco dříve jsme se cítili smutní, dnes máme depresi, zatímco dříve se občas někdo zabil, dnes zabíjí deprese atd. V souvislosti s tím Szasz varuje před stigmatizací, kterou užívání psychiatrického jazyka přináší (Szasz, 2007). Tímto jevem, byť z poněkud jiného hlediska, se zabýval také zabýval Thomas Scheff, který na oblast duševního zdraví aplikoval teorii labelingu. Podle ní diagnózy fungují jako sebe-naplnující proroctví a člověk se vlivem přejímání očekávání svého okolí doslova stává duševně nemocným. Zatímco psychiatrie vytvářela svůj klasifikační systém po vzoru biologie a duševní nemoci tak chápala jako svého druhu přírodniny, objektivně existující fenomény, podle teorie labelingu psychiatrická klasifikace není čistě deskriptivní, ale preskriptivní, normativní, a tak také stigmatizující (Scheff, 1984).

Tento princip se pokusil názorně ukázat David Rosenham ve svém sociálním experimentu. V první části experimentu se 8 „pseudopacientů“ nechalo hospitalizovat pod záminkou, že mají „hlasy“. Poté se začali chovat normálně a říkat, že jsou zdraví a chtějí ven, nicméně jejich chování bylo již předem interpretováno skrze optiku patologie – všichni pseudopacienti si například dělali důsledné zápisky, přičemž jejich psaní bylo hodnoceno jako symptom duševní poruchy. Personál je

nakonec pustil až pod podmínkou, že uznají, že jsou nemocní, budou brát léky a až na jednoho odešli všichni s diagnózou „schizofrenie v remisi“. V druhé části si dotyčné nemocnice vyžádaly, aby jim Rosenham poslal další pseudopacienty, s tím, že je rozeznají. Asi pětina nově přijatých pacientů byla rozeznána jako tito falešní pacienti, ve skutečnosti však Rosenham neposlal žádné (Rosenham, 1973). Ačkoliv je experiment v jistém smyslu „nefér“, ukazuje, že hranice mezi normou a nemocí není vždy snadno rozeznatelná a že její postulování podléhá sociálním konstrukcím.

Teorii labelingu, která úzce souvisí se sociálním konstrukcionismem, dovedl dál kanadský filosof vědy Ian Hacking – ačkoliv je již antipsychiatrckému hnutí jako takovému poněkud vzdálenější, zmíním ho zde, neboť jeho koncepce jsou v této oblasti poměrně vlivné. Hacking je známý pro svůj výrok, že lidé jsou „pohyblivé cíle“, tedy, že přejímají různé teorie a koncepty, s jejichž pomocí vědci chtějí zkoumat jejich chování. Lidí tedy není možné pozorovat v nějakém teoretickém vakuu, jakmile je určitým způsobem označíme, toto označení je již změněno. Budou se například ukázkově chovat jako „homo economicus“, nebo se vůči tomuto modelu naopak vymezovat, vědci tudíž musí přijít s novou koncepcí, aby zabránili tomu, že budou zkoumat jen své vlastní artefakty. Tomuto procesu, kdy určitá klasifikace mění to, co chce klasifikovat, říká Hacking „classificatory looping“. V souvislosti s tím mluví o vytváření nových skupin lidí („making up people“).

Hacking se vymezuje vůči klasickému sociálnímu konstrukcionismu a chce se vyhnout neplodným sporům o to, jestli je primární příroda, nebo kultura. Uvažuje tak, že jevy mají jakýsi hmotný aspekt, ale zároveň z hlediska lidské existence je podstatné to, že tento základ je vždycky opředen určitými sociálními významy.⁴¹ Fyzické či biologické tak pro člověka samo o sobě nemá

41 Hacking tak vlastně postuluje jakýsi dualismus hmoty a ducha – rozlišuje mezi druhy interaktivními, tedy takovými, které naše označení změní (např. lidé) a indiferentními, tedy takovými, které naše označení nezmění (např. kámen). Zatímco přírodní vědy se tradičně zabývají indiferentními druhy, sociální vědy se zabývají interaktivními. Určité fenomény však mají složku indiferentní i interaktivní, resp. jsou zároveň indiferentní a interaktivní (např. schizofrenie), jedná se tak jedná se o dualismus jaksi „propustný“. Navíc, kromě „klasifikačního loopingu“ Hacking uvažuje také o tzv. „bioloopingu“ (po vzoru bio-feedbacku, který je však okamžitou a záměrně vyvolanou aktivitou, zatímco biolooping je spíše dlouhodobý a nereflektovaný), tedy jevu, kdy určitá psychologická či kulturní praktika

žádný smysl. Například nemoc, kterou známe jako autismus, má určitý biologický základ, ale jeho konkrétní podoba se může v různých historických a kulturních kontextech radikálně lišit, v závislosti na tom, jaké konotace bude mít (Hacking, 1999).

Hacking mapoval, jak se autismus dynamickým pohybem označování a přizpůsobování označovaných vyvinul až k současnému hnutí neurodiverzity, v níž „vysoce funkční autista“ je zcela ojedinělá, dříve neznámá sociální identita, ačkoliv biologické mechanismy mohou být částečně známé již delší dobu (Hacking, 2007). Podobné lze aplikovat na další skupiny lidí, např. na homosexuály, na gender, ale i na schizofreniky. Hackingův přístup tak mimo jiné umožňuje vyhnout se sporům konstrukcionistů a univerzalistů ohledně toho, jestli jsou duševní nemoci všude na světě stejné – ačkoliv jejich biologické parametry mohou být stejné, v celku dané kultury se jedná o rozdílné jevy s různou rolí a významem.

Svoboda o antipsychoiatrii píše, že v současnosti je již za zenitem (Svoboda, cit. d., s. 19). Ačkoliv zastánci tradičního medicínského modelu vidí antipsychoiatrii často jako ryze destruktivní, antipsychoiatrické smýšlení diskusi o duševní nemoci a duševně nemocných zásadním způsobem ovlivnilo a jeho odezvu v různých podobách nacházíme dodnes. Radikální současnou verzi odporu vůči psychiatrii představuje Občanská komise za lidská práva (Citizens Commission on Human Rights, CCHR), kterou založil T. Szasz spolu se scientologickou církví.⁴²

Další oblastí, kde antipsychoiatrie nachází jisté pokračování, je uživatelské hnutí (viz níže). Ovlivnila také tzv. kritickou psychiatrii a postpsychiatrii. Myšlenky Foucaulta a dalších spíše teoreticky zaměřených myslitelů byly dále rozvíjeny v etnografických zkoumáních psychiatrických institucí – v tomto ohledu se asi nejvíce proslavila Nancy Scheper-Hughes, která zkoumala sociální

ovlivní „hmotu“ (např. placebo) (Hacking, 1999, s. 109). Oba typy se mohou kombinovat vzájemně zesilovat. Toto uvažování ovlivnilo např. některé neurovědyce, kteří zkoumají, jak kultura ovlivňuje strukturu mozku (viz např. Choudhury, 2009).

42 Ta systematicky upozorňuje na porušování práv, které se v rámci psychiatrie děje. Mimo jiné pořádá putovní mezinárodní výstavu o psychiatrii, která opakovaně proběhla i v Praze (viz CCHR, 2016). Psychiatrii považuje za nelegitimní mocenský nástroj, který porušuje základní lidská práva, přičemž se opírá o oficiální dokumenty, jako je Listina základních práv a svobod či Práva pacientů. Mimo jiné doporučuje psychiatrii i psychologii zrušit a péči o všechny trpící svěřit do rukou církve.

podmínky označení určité skupiny lidí v rurálním Irsku jako schizofreniků (Scheper-Hughes, 1979).

Nicméně antipsychieatrie ovlivnila i samotnou praxi psychiatrie, byla jednou z velkých inspirací deinstitucionalizace. Psychiatr Franco Basaglia, který bývá taktéž řazen k antipsychieatrii, je autorem zásadních proměn italské psychiatrie – reformoval péči psychiatrické nemocnice v Gorizii a později transformoval nemocnici v Terstu podle komunitního modelu péče o psychicky nemocné, čímž se stal jakousi legendou deinstitucionalizačního hnutí (Donnelly, 1992).

2.2.2 Od antipsychieatrie k uživatelskému hnutí

Jistým pokračováním antipsychieatrického hnutí do současnosti je svépomocné hnutí (bývalých) uživatelů psychiatrie, známého jako „psychiatric survivors movement“, nebo „consumer/survivor/ex-patient“ (c/s/x, viz např. Estroff, 2004, Morrison, 2005) – zde o něm pro zjednodušení budu psát jako o „uživatelském hnutí“. Toto hnutí má svůj předobraz již v izolovaných protestech 18. a 19. století pacientů, kteří na toto téma psali básně a další literární útvary. Pacienti přirovnávali psychiatrická zařízení k věznicím a stěžovali si na to, že je nikdo neposlouchá a neslyší – Porter například popisuje, jak jeden pacient obviňoval ošetřovatele, že mu „ukradli jazyk“ (Porter, cit. d., s. 158). Jiný pacient⁴³ si stěžoval, že byl systematicky ignorován, nikdy se ho nikdo nezeptal, jestli souhlasí s tou či onou léčebnou procedurou, jednají s ním jako s kusem nábytku, ne jako s člověkem, natož anglickým gentlemanem (tamt., s. 160).⁴⁴

Uživatelské hnutí souvisí s antipsychieatrií a vzniklo zhruba v podobné době, ale zároveň jde svou vlastní cestou a má své vlastní zdroje (Oaks, 2006). Zatímco antipsychieatricky orientované autory vedly především intelektuální a politické pohnutky, členové uživatelského hnutí jsou vedeni svou vlastní zkušeností. Nicméně mezi oběma fenomény existuje velké propojení a vzájemné

43 Jedná se o Johna Percevala, syna ministerského předsedy, který napsal o své nemoci i vyléčení knihu. Tu editoval a opatřil úvodem Gregory Bateson, přičemž si na Percevalovu popisu cení hlubokých vhlédů do rodinných a společenských příčin jeho nemoci (Bateson, 1961). U tohoto popisu bývají někdy hledány kořeny moderního konceptu „recovery“ (viz níže).

44 Na stejnou věc poukazuje i David Rosenham – pseudopacienti z jeho pokusu se ptali personálu, kdy budou mít nárok na vycházku, kdy budou propuštěni, co berou za léky apod. Ve většině případů se jim dostalo vyhýbavé odpovědi typu „dobré ráno, jak se dnes máte?“ a rychlého ukončení interakce. Podle Rosenhama takové chování přispívá k pocitu bezmocnosti a depersonalizace pacientů (Rosenham, 1973).

ovlivňování – uživatelé často přejímají a mnohdy radikalizují antipsychiatrickou rétoriku.

Uživatelské hnutí navazuje na trend boje za emancipaci a sebeurčení různých minoritních, například etnických a sexuálních, skupin. Diskriminování lidí s psychickými potížemi označila Judi Chamberlin jako „mentalismus“ (paralelně k rasismu a sexismu) ve své knize, která má pro hnutí zásadní význam (Chamberlin, 1978). Hnutí také úžeji souvisí s tzv. „hnutím neurodiverzity“. To vzniklo původně v rámci snahy lidí s vysoce funkčními formami autismu o emancipaci z medicínského pohledu na svůj stav. Jeho proponenti tvrdí, že tento druh autismu není správné popisovat jako poruchu, ale že je projevem přirozené diverzity typů lidské mysli – autistické nastavení mysli tedy není primárně poruchou, tedy čímsi „horším“ než je standardně fungující mysl (pro jejíž nositele se ujalo označení „neurotypicals“), ale prostě „jiným“ (viz např. Jaarsma a Welin, 2012, Fenton a Krahn, 2007).

V obecnější formě dnes toto hnutí zahrnuje právě i různé duševní nemoci. Bývalí uživatelé se sdružují v organizacích jako např. „Mad pride“ a snaží legitimizovat své „právo bláznit“. To prosazují formou různých veřejných událostí, festivalů, umělecké tvorby apod.⁴⁵ Robert Dellar, Ted Curtis a Esther Leslie zpopularizovali Mad pride ve své knize, v níž se ve spojení s šílenstvím snaží nahradit obraz léky utlumeného pacienta psychiatrické nemocnice obrazem nespoutanosti, svobody a tvořivosti (Dellar et al., 2000). Podobně jako je tomu u Lainga nebo u transpersonální psychologie, v rámci uživatelského hnutí bývá šílenství spojováno s nepochopenou a společností zavrženou spiritualitou (Farber, 2012).

Uživatelé se psychiatrií cítí poškozeni a bojují za práva a svobody lidí, kteří jsou léčeni proti své vůli. Kritizují propojení psychiatrie s farmaceutickým průmyslem a mechanické předepisování léků, nedobrovolné hospitalizace, omezující prostředky a potenciálně zdraví škodlivé metody jako jsou elektrošoky apod. Často uvádí, že léčba je poškodila více než samotná nemoc. Cítí, že po léčbě jim chybí kus jich samých, že se symptomy například zmizela i spiritualita (Estroff, 2004, s. 291).

⁴⁵ U nás částečně podobná činnost existuje v rámci tzv. „Týdnů duševního zdraví“, které jsou pořádány různými neziskovými organizacemi, které se zabývají péčí o duševní zdraví.

Will Hall, výrazná osoba současného uživatelského hnutí, sepsal na základě své vlastní zkušenosti manuál pro „bezpečné vysazování léků“ (Hall, 2012).

Často hledají různé alternativní cesty léčby a vytváří svépomocné sítě⁴⁶ a skupiny, které jsou založeny na egalitářství a sdílení své vlastní zkušenosti, nikoliv na expertní znalosti a mocenské nerovnováze, jako je tomu v případě psychiatrie i klasické psychoterapie. V souvislosti s tímto hnutím vznikl tzv. koncept „peer podpory“ („peer support“), který je založený na tom, že člověk, který již zkušeností duševní nemoci prošel a úspěšně se stabilizoval, sdílí svůj příběh a své zkušenosti s člověkem, který čerstvě onemocněl. Tento koncept je částečně přijímán i v současném komunitním modelu péče o duševně nemocné (viz níže). Podle něj je zde na rozdíl od terapie menší mocenská nerovnováha a zároveň větší míra vzájemného porozumění.

Etnografka Sue Estroff spatřuje nepřeklenutelný rozdíl mezi takzvanými narativy v první osobě, tedy těmi, které pochází od samotných nemocných, a narativy ve druhé a třetí osobě, které pochází od blízkého okolí, resp. od psychiatrického personálu. Nemocní vyčítají doktorům, že jim nemohou nikdy skutečně porozumět, protože sami nemoc nezažili. Jedna uživatelka například píše:

„Those of us who have had the experience called ‘mental illness’ know in our hearts that something profound is missing in these diagnoses. They do not take into account what we have actually endured. Even if the ‘bad’ chemical or the ‘defective’ gene is someday found, madness has its own reality that demands attention“

Clay (1994, s. 2), cit. v. Estroff (2004, s. 288).

Psychiatři potom na druhé straně všechno vidí prizmatem psychopatologie a vyčítají pacientům, že nemohou nahlédnout, že to, co prožívají i jejich kritika doktorů je projevem nemoci (tam., s. 299). Obě strany se tak uzavírají v jakémsi bludném kruhu neporozumění – pro nemocného jsou navíc často donucovací metody psychiatrie potvrzením jejich paranoidního pohledu na svět.

⁴⁶ Kromě zmíněného Mad Pride existuje množství dalších podobných organizací, např. World Network of Users and Survivors of Psychiatry, Hearing voices network, Paranoia Network, MindFreedom International. Hnutí se rozvíjí i v České republice (viz např. blog Za psychiatrii alternativnější a humánnější, 2016).

Uživatelské hnutí tak vytváří obraz psychózy, který je alternativní k medicínskému a v němž jistým způsobem oživuje antický mýtus o „božském šílenství“. Skrze politický boj za zrovnoprávnění se tak 'být duševně nemocným' se stává určitou specifickou sociální identitou ve smyslu výše zmíněného Hackingova „vytváření lidí“.⁴⁷

2.2.3 Sociální psychiatrie a komunitní péče o duševně nemocné

Sociální psychiatrie je dalším oborem, který tvoří jakousi protiváhu biomedicínskému přístupu k duševním nemocem. Avšak na rozdíl od antipsychiatrie i uživatelského hnutí, ačkoliv s nimi souvisí, neoperuje v psychiatrickém disentu, ale je integrální součástí mainstreamové psychiatrie. V období před neo-kraepelinskou revolucí byla dokonce po určitá období dominantním paradigmatem. Není samostatným vědním oborem, klasické medicínské vzdělání kombinuje s humanitními obory jako je sociologie či antropologie, hodně je též ovlivněna psychoanalýzou. V současnosti zastává spíše roli jakési pomocnice biopsychiatrie

Svoboda klade její vznik do roku 1917 a spojuje ho se jménem amerického psychiatra E. E. Southarda (Svoboda, cit. d., s. 21). Ačkoliv Southard byl neuropsychiatr a neuropatolog, spolu s Mary Jarret založili obor „psychiatrické sociální práce“. Jejich záměrem bylo aplikovat spojenými silami metody sociální práce a psychiatrie v industriálním prostředí (Southard, Jarrett, 1922). Od metody si slibovali efektivní řešení duševních potíží lidí v tom specifickém prostředí, zároveň doufali, že obor se stane integrální součástí industriálního managementu, což se podle všeho nepodařilo (Gabriel, 2005).

Dalšími významnou osobností oboru byl Harry Stack Sullivan. Sullivan se snažil aplikovat Freudovu psychoanalýzu na psychózy (podle Syřišťové (1994, s. 30) je chápal jako jakousi hlubší formu neurózy, na niž je v podstatě možné aplikovat stejnou metodu). Duševní nemoci chápal jako

47 Ačkoliv ne všichni nemocní toto nadšení přijímají tuto identitu přijímají. Clare Allanová, spisovatelka, která má sama zkušenost s duševní nemocí, píše, že „duševní nemoc není identita“ a že v žádném případě „není co slavit“. Realita duševní nemoci je podle ní „smutně nepoetická“ a přináší jen „zoufalství a bezmoc“: „Mental illness is ruthless, indiscriminate and destructive. It is also an illness. It is certainly not a weakness, but nor is it a sign of a special „artistic“ sensitivity. It affected Van Gogh, as it does bus drivers, plumbers, teachers, older people and children“ (Allan, 2006).

důsledek frustrace dvou základních potřeb – potřeby uspokojení a potřeby bezpečí. Psychiatrii potom hodlal založit jakožto vědu o sociálních vztazích (Sullivan, 1953). Pro sociální psychiatrii byl dále důležitý Maxwell Jones pro zakládání terapeutických komunit (1953). Dalšími významnými osobnostmi sociální psychiatrie byli např. Karen Horney, Erik Erikson, Frederick Redlich a Alexandr Leighton.

Svoboda dělí pole působnosti sociální psychiatrie na dvě části. Ve své výzkumné (explikační) části zkoumá sociální podmínky vzniku duševních nemocí, shromažďuje epidemiologické údaje o psychiatrické nemocnosti obyvatelstva atd. V praktické části se sociální psychiatrie zabývá vytvářením programů prevence vzniku duševních onemocnění a psychosociální (také nazývanou psychiatrickou) rehabilitací lidí, kteří již duševním onemocněním trpí. Ačkoliv sociální psychiatrie spolupracuje s psychiatrií biomedicínskou, nesoustředí se na nemocného z hlediska jeho biologického narušení, ale z hlediska jeho sociálního fungování. V rámci programů psychosociální rehabilitace tak jde o to, zajistit, aby dotyčný měl kde bydlet, aby měl práci a aby měl jak smysluplně trávit volný čas – tomuto účelu slouží zřizování chráněných dílen, podporovaného zaměstnávání, chráněného bydlení, denních center apod. (Svoboda, cit. d., s. 25).

Hlavní metodou psychiatrické rehabilitace je tzv. case-management – sociální pracovník je pro svého klienta jakýmsi průvodcem, který mu pomáhá koordinovat aktivity nutné k zvládnutí jeho nemoci: zprostředkovat kontakt se širším sociálním okolím a institucemi, plánovat s ním způsob zacházení s penězi, způsob řešení krizí a relapsů atd. (Onyet, 1992). Cílem přitom je posilovat kompetence nemocného, snažit se ho vést k tomu, aby uměl své problémy pojmenovat a vzít je do svých rukou (empowerment).⁴⁸ To mimo jiné obnáší i snahu zabránit tomu, aby se na case-managera příliš navázal.

48 Jedná se o klíčový pojem z hlediska vize zlepšování duševního zdraví WHO. V dokumentu, který je mu věnován, je definován takto: „in a mental health context, empowerment refers to the level of choice, influence and control that users of mental health services can exercise over events in their lives. The key to empowerment is the removal of formal or informal barriers and the transformation of power relations between individuals, communities, services and governments (Aminoff et al., 2010).

Sociální psychiatrie souvisí také s komunitní péčí o duševně nemocné (angl. Community Mental Health Care, CMHC) a je motorem deinstitucionalizačního hnutí, které má za cíl přesunout péči o duševně nemocné z velkých nemocnic zpět do přirozené komunity.⁴⁹ Usiluje o zmírnění stigma spojeného s duševní nemocí a snaží se duševně nemocným navrátit jejich důstojnost, resp. ani jim ji nebrat. Zatímco v psychiatrické nemocnici ztrácí pacient svou identitu (viz výše) a často dochází k dlouhodobé hospitalizaci, v komunitním modelu je ideálem projít relapsem duševní nemoci pokud možno ve svém přirozeném prostředí, minimalizovat množství hospitalizací, případně omezit je na nezbytně nutnou dobu. Sociální psychiatrie se také snaží zahrnout do péče o nemocného jeho širší okolí, rodinu, přátele apod. – v tomto směru jdou zřejmě nejdále finští autoři Seikkula a Amkil (2006) se svou koncepcí „otevřených dialogů“, která směřuje ke neustálému udržování dialogu mezi psychiatrickým týmem a sociálním okolím nemocného.

V rámci komunitní péče o duševně nemocné také dochází k jakési decentralizaci moci. Zatímco v psychiatrické nemocnici je jednoznačně na vrcholu hierarchie psychiatr, zde se prosadil model tzv. „multidisciplinárních týmů“. Ten sestává z psychiatrů, psychologů, zdravotních sester, sociálních pracovníků a často též peer pracovníků (viz výše). Vedoucím týmu přitom může být kdokoliv. Psychiatr je potom chápán (alespoň teoreticky) jako řadový člen týmu, specialista na svůj oblasť a na vymezený úsek klientových potřeb (viz např. MHC, 2006).

V současnosti se stává v psychosociální rehabilitaci vedoucím model „recovery“ (zotavení). Podle tohoto modelu nejde o to, zbavit nemocného všech symptomů jeho nemoci, ale spíše o to, aby se naučil svou nemoc zvládat natolik, aby byl schopen najít a udržet si zaměstnání, aby mu nebránila mít uspokojivé osobní vztahy, koníčky apod. (Ramon et al., 2007, Ridgway et al., 2002).

Je otázkou, jak se na rozvoj sociální psychiatrie a komunitní péče dívat. Nabízí se pohled, že se jedná o zcela nové paradigma, založené na více demokratickém principu zachovávajícím

⁴⁹ Termín 'deinstitucionalizace' má poněkud negativní nádech v souvislosti s Raeganovou politikou 80. let, kde znamenala pouhé zavření psychiatrických nemocnic a vypuštění duševně nemocných do ulic bez vytvoření adekvátní sítě komunitních psychiatrických služeb (Mechanic, Rochefort, 1990).

důstojnost nemocného, které postupně vytlačuje starší biomedicínské paradigma, založené na modelu dlouhodobých pobytů v psychiatrických institucích. Reforma psychiatrické péče již v mnoha evropských zemích úspěšně proběhla (Velká Británie, Itálie, Holandsko) a v současnosti se pomalu začíná uvádět v praxi i u nás (Langza et al., 2012). Na druhou stranu, nesmírné množství peněz, které je investováno do biomedicínského psychiatrického výzkumu a nedávné vydání pátého dílu DSM, nejvyššího kanonického textu světové psychiatrie, jednoznačně potvrzující biomedicínské směřování, vyvolává pochyby nad tím, jestli to tak skutečně je, jestli se nejedná pouze o jakousi psychiatrickou perestrojku, případně o izolované ostrůvky pozitivní deviace.

2.2.4 Kulturní psychiatrie a psychiatrická antropologie

Kulturní psychiatrie představuje rozporuplný pojem – zatímco starší kulturní psychiatrie byla jakousi pomocnicí psychiatrie, která sloužila k potvrzení její univerzální platnosti a nároků na definování normy, v současnosti představuje kulturní psychiatrie jeden ze zásadních zdrojů kritiky psychiatrického imperialismu.

Kulturní psychiatrie bývá někdy řazena jakožto součást sociální psychiatrie (Wittkower, 1965, s. 6), jindy je chápána jako autonomní obor, který naopak sociální psychiatrii překonává a nahrazuje (Bhugra, 2007, s. xvii). Obě disciplíny mají poněkud odlišné historické kořeny, liší se také tím, že zatímco sociální psychiatrie operuje uvnitř jedné kultury, kulturní psychiatrie se dívá napříč různými kulturami (více o jejich podobnosti a rozličnosti viz Westermayer, 2007). Dále, pokud sociální psychiatrie zohledňuje rodinné a širší společenské praktiky, které mohou vést k duševnímu onemocnění, nová kulturní psychiatrie jde ještě dále v tom, že zohledňuje rovinu kultury, tedy symbolického systému, který přesahuje konkrétní společenství. To mimo jiné znamená, že zkoumá samotnou kulturně historickou podmíněnost pojmu duševní porucha a uvědomuje si, že v jiných kulturních kontextech lze fenomény, které chápeme medicínsky jako duševní nemoci, nahlédnout zcela jiným způsobem.

Praktickým přínosem kulturní psychiatrie je snaha minimalizovat diagnostická nedorozumění, k nimž dochází v rámci střetávání psychiatrie s příslušníky jiných kultur, ať se jedná o menšiny v našich vlastních společnostech, nebo naopak o psychiatrii operující v mimoeuroamerickém kontextu.

Historicky je kulturní psychiatrie⁵⁰ výsledkem setkání dvou oborů, psychiatrie a antropologie na přelomu 19. a 20. století. Vychází na jedné straně z potřeby psychiatrie klasifikovat exotické vzorce myšlení a chování, s nimiž se setkávala v koloniálním prostředí, na druhé straně potom ze zájmu antropologie o problematiku normality a patologie. Vedoucím paradigmatem v biologii i sociálních vědách byl evolucionismus, představa, že všechny kultury směřují k vytvoření společenských institucí, vědy a techniky našeho typu. Přitom vývoj lidstva byl často v duchu Haeckelova rekapitulačního pravidla přirovnáván ke stárnutí jedince. Psychiatrie i antropologie pak byly vedeny snahou najít univerzální zákonitosti lidské přirozenosti a historického vývoje (Skultans, Cox, 2000). Figury 'duševně chorého' a 'primitiva' představovaly cosi radikálně přesahujícího běžnou zkušenost, „Jiné“. Jako takové byly obecně zdrojem fascinace i odporu. Psychiatrie a antropologie skrze setkání s nimi a jejich „ochočení“ s pomocí svých klasifikací utvrzovaly svou kulturu v její představě o své vlastní civilizovanosti a rozumnosti. Přitom si oba obory vzájemně vypůjčovaly analytické nástroje k chápání svých objektů (tamt.) – s trochou zjednodušení lze říci, že duševně nemocný tak byl ukázán jako jakýsi živoucí anachronismus, zatímco primitivní myšlení bylo chápáno jako ukázka kolektivní psychopatologie.

Zatímco psychiatrie si tento pohled do velké míry podržela dodnes, antropologie se ve 20. století vyvíjela zcela jiným směrem. Rozmělnila své vlastní ideologické podloží, začala s Jiným sympatizovat, snažila se ho chápat v jeho vlastních pojmech. Zatímco dříve hodnotila a byla jakousi vědeckou obhájkyní pokroku šířeného do celého světa, teď začala mnohem spíše našemu ideálu

50 Pojem „kulturní psychiatrie“ prosazovali psychiatři A. Favaza a M. Oman (Mihanovic et al, 2005). Setkáváme se také s pojmy transkulturní, kros-kulturní či komparativní psychiatrie (viz Wittkower, 1965, s. 6), nebo etnopsychiatrie (Devereux, 1956). Každý z termínů odkazuje k odlišným aspektům tohoto zkoumání, případně k jiné výzkumné tradici (např. pojem etnopsychiatrie je spjatý převážně s francouzským intelektuálním prostředím).

pravdy a vyspělosti nastavovat zrcadlo. Začala odmlouvat kultuře, z níž vzešla, a kriticky přezkoumávat její vlastní neuvědomované filosofické předpoklady. Zatímco motivem staré transkulturní psychiatrie bylo ukázat, že jedině naše věda přináší to správné poznání o duševním zdraví a nemoci, motivem té nové, která byla silně ovlivněna právě moderní, či spíše postmoderní, sociokulturní antropologií, začalo být naopak psychiatrické stereotypy narušovat a podryvat domýšlivost kultury, která se domnívá, že jako jediná správně rozumí duši.

2.2.4.1 Komparativní psychiatrie

Ve starší psychiatrii byla rozšířena představa o „zdravém divochovi“, založená na pozorování kolonialistů a psychiatrů z koloniálních nemocnic, že domorodých lidí je hospitalizováno poměrně málo (tento názor zastával Jean-Jacques Rousseau, mezi psychiatry potom např. Esquirol či Griesinger, viz Kirmayer, 2007, s. 7). To se obecně přisuzovalo jednoduchému způsobu života.

Toto mínění na dlouhou dobu změnil Ernst Kraepelin, který bývá zván „otcem komparativní psychiatrie“. Kraepelin prováděl výzkumy, v nichž došel k závěru, že psychiatrická klasifikace je univerzální – liší se nanejvýš patoplasticita, tedy konkrétní podoba jednotlivých onemocnění (např. konkrétní obsah bludu), ale patogenita, tedy základní forma zůstává stejná (např. je jedno, jestli má nemocný pocit, že ho sleduje CIA pomocí čipů, nebo jestli se domnívá být obětí čarodějnictví, jedná se principiálně o stejný perzekuční typ bludu). Přitom uvažoval tak, že je spojuje společný biologický základ (Littlewood, Dein, 2000). O duševních nemocích, které zkoumal na Jávě, píše:

„[they show] broadly the same clinical picture as we see in our country... The overall similarity far outweighed the deviant features“

Kraepelin (1904), cit. v Littlewood (2000, s. 74).

Koloniální psychiatrie přitom otevřeně pracovala s rasistickým konceptem. Kraepelin existující rozdíly v podobě psychopatologie vysvětluje na základě nižšího stupně vývoje mimoevropských etnik – například relativní absenci bludů u Javánců přisuzuje jejich intelektuální zaostalosti (Kirmayer, cit. d., s. 9). Analogicky absence deprese u Afričanů byla přičítána jejich

emocionální nevypěstlosti, neschopnosti cítit vinu (Littlewood, cit. d., s. 76). Podle J. C. Carotherse měli Afričani nevyvinutý frontální lalok (McCulloch, 1995). Podle Octava Mannoniho měli lidé z Madagaskaru primitivní mentalitu založenou na komplexu závislosti, který je ochraňoval od typicky evropských neuróz (Kirmayer, tamt., s. 13).⁵¹

Epidemiologické výzkumy 50. a 70., například McGillské skupiny (Murphy, 1982) potvrzovaly Kraepelinovy univerzalistické závěry a ty se tak postupně stávaly standardem v učebnicích transkulturní psychiatrie, viz např. následující úryvek:

„There is no doubt that culture specific elements have an important pathoplastic effect on these disorders, but it is also true that there is a remarkable similarity in some of them, designated differently in disparate societies, and it therefore seems reasonable not to regard them as unique, culture-specific phenomena but rather as culture determined variants of known psychiatric disorders“

Wittkower (1965, s. 13).

V tomto duchu se psychiatrii zpočátku snažili vměstnat různé pro ně exotické a bizarní vzorce chování a myšlení do zavedených diagnostických kategorií. Podle Ariho Kieva byl například jev zvaný windigo, k němuž dochází u Ojibwů a Inuitů a v domorodém chápání se jedná o posednutí kanibalským duchem, považován za projevy deprese, schizofrenie, hysterie a úzkosti. Podobně amok, k němuž dochází nejvíce na Jávě a projevuje se výbušnou agresí vůči sobě i svému okolí, byl považován za projev schizofrenie či epilepsie, ale také malárie, syfilisu, kanabisové psychózy, úpalu, mánie, deprese atd. (Kiev, 1972, cit. in Littlewood, 2000, s. 74).

Diagnostická kritéria však nelze natahovat do nekonečna. Kvůli všeobecné neshodě ohledně toho, ke které diagnostické kategorii podobné je zahrnout, byly tyto jevy později označeny jako tzv. syndromy vázané na kulturu („culture-bound syndromes“) (Yap, 1951), které mají dnes svou vlastní rubriku v diagnostickém a statistickém manuálu.⁵² Tyto syndromy jsou popsány jako prudké a

51 Zajímavé je, že duševní nemoci v tomto smyslu vystupují jako znak civilizace, obnáší tak jakýsi sociální kapitál. Dobře je toto vidět u pojmu neurastenie, který byl původně vyhrazen pro bohaté Angličany – někdy se také mluvilo o „anglické nemoci“ (Porter, cit. d., s. 83).

52 Kromě zmíněného amoku a windiga jsou jako nejznámější případy uváděny např. koro, u něhož dochází k

bizarní vzorce, z hlediska dané kultury narušující každodenní fungování společnosti a nevyskytující se jinde na světě. Jsou přitom odlišovány od lokálních názvů pro nemoci, které mají známou organickou příčinu (např. kuru, viz Littlewood, cit. d., s. 78). Ačkoliv se kulturně vázané syndromy jeví jako jakési uznání autonomie kultury, jedná se pouze o velice malý ústupek, který nic nemění na celkovém univerzalistickém a esencialistickém vyznění komparativní psychiatrie.

Pro klasickou komparativní psychiatrii je tedy kultura čímsi sekundárním, tvarujícím nanejvýš povrch nemoci, nikoliv samotnou její podstatu, která je biologická. Takové pojetí můžeme nazvat stratigrafickým – Clifford Geertz (2000) tak nazývá pojetí lidské přirozenosti, které bylo vlastní klasické antropologii. Takové pojetí předpokládá zásadní diskontinuitu mezi jednotlivými vrstvami (biologická, psychická, sociální, kulturní) daného fenoménu, ať je jím nemoc či lidská přirozenost a odráží tak v zásadě základní karteziánskou diskontinuitní dualitu ducha a hmoty. Podstatné zde je, že podle sebezpočtení komparativní psychiatrie domorodé klasifikační systémy přináší zkreslené pochopení nemoci, které je založené na pozorování právě pouze povrchní kulturní vrstvy, zatímco teprve psychiatrie, která zkoumá biologický základ, přináší skutečné poznání o ní.

2.2.4.2 Psychoanalyticky orientovaná kulturní psychiatrie

Poněkud jiný pohled na kulturu i psychopatologii přináší psychoanalýza, která se zhruba od 30. let 20. století stávala stále inspirativnější pro psychiatrii jakožto nástroj transkulturního zkoumání (Littlewood, 2000, s. 79). Z druhé strany lze říct, že pro psychoanalýzu představují etnografická pozorování cenné materiály pro zkoumání nevědomých procesů, a to již počínaje Freudem (1991). Obecně lze říct, že psychoanalyticky orientovaní autoři kombinovali etnografii s klinickým pozorováním a psychoanalytickou interpretací kulturních symbolů, snů atd. (viz např. Spiro, 1978, s. 340). Kulturu chápali jako důsledek střetu různých sil, člověka a přírody, rodiče a dětí, muže a ženy apod. Kultura je tak vlastně určitou reakcí na specifické frustrace (psychologické, sociální,

přesvědčení o mizení penisu v břišní dutině spojené se strachem ze smrti (vyskytuje se v Číně), latah, který postihuje ženy ve středním a starším věku a nutí je napodobovat druhé lidi, nadávat a grimasovat (viz např. Svoboda et al., 2006, s. 30-31).

environmentální) určitého společenství. Ačkoliv se jedná o reakci v podstatě adaptivní, implicitně je v ní vždycky obsažena určitá tenze. Tato tenze je promítána vně jednotlivce, do symbolických systémů dané kultury a je jí dáván průchod skrze různé rituály apod. Zároveň za určitých okolností může přerůst v patologii.

V kontextu psychoanalytického zkoumání je důležitý vztah osobnosti a kultury – americká škola psychologické antropologie známá jako „culture and personality“ přinesla pohled, že kultura si vytváří určitou specifickou „modální osobnost“ (více viz níže). V tomto ohledu duševní porucha vyvstává v podstatě jako přehnutí „osobnostních“ rysů specifických pro určitou určitou kulturu (Littlewood, 2000, s. 79). V této perspektivě byly chápány mimo jiné i kulturně vázané syndromy – windigo bylo například viděno jako výsledek místně specifického zaobírání se jídlem v nepřátelském prostředí živeného nenávistí k matce, která předčasně odstavila dítě kvůli nedostatku jídla (tamt.).

Podle psychoanalytika George Devereux jsou kulturní konflikty zkondenzované v „etnickém nevědomí“, přičemž toto nevědomí vyvěrá na povrch skrze takové jevy jako je například šamanismus, věšteství, stavy posedlosti apod., které nazýval „etnickými psychózami“. Šamani sice svým soukmenovcům z povrchního hlediska pomáhají, ale v konečném důsledku psychopatologii pouze prohlubují (Devereux, 1956). Ještě šel La Barre, který podle Littlewooda spojoval se schizofrenií veškerou sociální změnu (Littlewood, tamt., s. 75).⁵³

La Barre spolu s Ari Kievm a Thomasem Scheffem však podle Littlewooda přisuzovali šamanismu a podobným jevům určitou pozitivní hodnotu. Kolektivní rituály živené domorodým náboženstvím směřovaly podle nich k určité katarzi, a tím se podobaly spíše moderní psychoterapii. Tím se však nevymanili z etnocentrického pohledu – stejně jako komparativní psychiatrii byly předtím domorodé „psychopatologické“ kategorie chápány jako pouze špatně rozpoznané symptomy duševních chorob, které správně klasifikovala moderní psychiatrie, nyní byly domorodé

53 Zde se nabízí srovnání s Pricovou a Stevencovou evoluční teorií schizofrenie (viz níže).

léčitelské techniky chápány jako nedokonalá forma psychoanalýzy (Littlewood, tamt., s. 80).

2.2.4.3 Psychiatrická antropologie a nová kulturní psychiatrie

Psychoanalýzou byla ovlivněna i sociokulturní antropologie. Byla zde vlivná především představa, že raná dětská traumata spojená s výchovou ovlivňují dospělou osobnost. Tato myšlenka byla rozvíjena v rámci zmíněné školy „culture and personality“, která se zabývala vztahem celku a části (souhrnně viz Toren, 2010). Jejím hlavním inspirátorem byl Edward Sapir, který vycházel z německé školy gestalt psychologie a pokoušel se redefinovat pojem kultury – antropologům pak doporučoval obrátit se k výzkumu dětského vývoje, kde je vidět, jak kultura utváří jednotlivce. Tuto výzvu vzala vážně Ruth Benedictová, která zkoumala, jak různé „kulturní vzorce“ determinují chování a myšlení jednotlivce. Podobně Margaret Meadová zkoumala v různých kulturních kontextech (Samoa, Manuské ostrovy, Papua-Nová Guinea), jak dospívající jedinci přijímají své pohlavní role a jak jsou kulturně „konfigurováni“ k tomu, aby si osvojili vlastnosti osobnosti typické pro danou kulturu. Tato škola tak postulovala jakousi izomorfii mezi kulturou a osobností – kultura je osobnost „ve velkém“ („personality writ large“ – Benedict, Mead, 1959, s. v).

Ačkoliv škola „culture and personality“ se částečně nechala inspirovat psychoanalýzou, ve skutečnosti, jak poznamenává Milford Spiro, který z této tradice vychází, ale zároveň ji kritizuje (Spiro, 1978, s. 337), šla zcela opačným směrem. Zatímco psychoanalýza chápe psychodynamické procesy jako univerzální a zkoumá, jak se projevují ve specifických kulturních kontextech, antropologický přístup je relativistický, ukazuje, že kultura si vybírá a vypracovává určitý specifický vzorec chování a myšlení, který vybere z nevyčerpatelného univerza lidských možností (viz též Mead, tamt.). V tomto kontextu tedy psychopatologie vyvstává pouze jako nezapadnutí do dominantního kulturního vzorce. Benedictová např. ukazuje, že zatímco u Kwakiutlů je normální soutěživost, u Zuniů je to mírnost – jako nenormální se potom jeví určitá osoba, která se svou osobností nepodobá modální osobnosti své kultury (Benedict, Mead, 1999, s. 196-197).

Ačkoliv silný relativismus rané školy „culture and personality“ byl později kritizovaný (viz,

Toren, 2010, Spiro, 1978), do myšlení transkulturní psychiatrie vnesla antropologie zcela nový rozměr. Psychoanalyticky orientovaní autoři jako Devereux sice kulturu již nepovažovali za pouhý nepodstatný rys vzhledem k psychopatologii, naopak ji chápali jako zcela centrální faktor. Posunuli se od pouhého kategorizování k interpretaci, snažili se kultuře rozumět. Nicméně jejich přístup zůstával velice silně zakořeněn v západní myšlenkové tradici a různým jevům rozuměl apriori skrze psychopatologickou optiku, ač mohly mít v domorodém kontextu zcela jiný význam. Antropologicky orientovaná kulturní psychiatrie se naproti tomu posouvá směrem k detailnímu zkoumání sociálního kontextu jevů, se kterými se setkává. Např. Kirmayer popisuje, jak určité jevy, které se povrchnímu pozorovateli jevily jako nesrozumitelné, a proto byly označeny za projev neznámého kulturně specifického psychopatologického vzorce, dostávají pod pozornějším pohledem smysl. Takzvaná arktická hysterie (pibloqtoq) pozorovaná u eskymáckých žen, která se projevovala tím, že postižené ženy ke konci dne vybíhaly z vesnice, strhávaly ze sebe oblečení a propadaly záchvatům stereotypního chování, dostane zcela jiný význam, když vezmeme v úvahu, že se jednalo o ženy, jejichž muži byli odvedeni jistým kapitánem na nebezpečnou výpravu, při níž byli mimo jiné pobízeni, aby, tak jako ostatní muži posádky, využívali sexuálních služeb v přístavech (Kirmayer, 2007, s. 6).

Antropologický důraz na respekt ke zkoumaným kulturám a detailní studium sociálního kontextu inspirovaly mimo jiné psychiatra Arthura Kleinmana, který kritizoval univerzalistické a etnocentrické založení psychiatrie. Psychiatrie podle něj podléhá tzv. omylu kategorizování („category fallacy“), tedy tendenci předpokládat, že naše kategorie jsou univerzálně platné – pokud by psychiatři byli poctiví, museli by podle něj svůj vlastní klasifikační systém považovat za „kulturně vázaný“ (Kleinman, 1987). Kleinman prosazoval založení tzv. „nové kroskulturní psychiatrie“, která by byla kulturně citlivá a zkoumala by duševní poruchy s respektem ke smyslu, který mu přisuzují příslušníci dané kultury (Kleinman, 1977)

Nová kroskulturní psychiatrie přebírá z medicínské antropologie rozlišení různých „složek“

nemoci: 'disease' a 'illness' (Kleinman et al., 1978). Zatímco první pátrá po objektivních příčinách nemoci, druhá se zabývá celkovým subjektivním smyslem (proč zrovna mně se to stalo, co to znamená). S jistou mírou zjednodušení lze říct, že zatímco západní psychiatrie má tendenci zdůrazňovat první aspekt a opomíjí ten druhý, tradiční léčitelství nabízí komplexní odpověď především v druhém aspektu nemoci, neboť nemoc je zapracována hluboko do daného kosmologického systému⁵⁴ (viz např. Young, 1982, Kleinman et al, 1987, Wilce, 2000).⁵⁵

Kulturně citlivá psychiatrie může být dále kompetentnější při řešení různých dilemat spojených se setkáním s příslušníky jiných kultur. Maurice Lipsedge (2000) uvádí následující dva příklady, během kterých došlo k nesprávné diagnostice kvůli neznalosti kulturních norem pacienta. Nigerijský muž z kmene Yoruba s devítiměsíčním dítětem přišel v pozdní večerní hodinu do kaple místní nemocnice. Když se ho recepční zeptal, proč jde tak pozdě do kaple, řekl mu, že jeho dítě je nemocné a že potřebuje požehnání od kněze. Na otázku, proč nejde raději za lékařem, odpověděl, že nemoc byla způsobena ju-ju (černou magií). Recepční zavolal psychiatra (Skota), který usoudil, že muž trpí paranoidní psychózou. Protože ho považoval za nebezpečného pro dítě, chtěl dítě předat do péče místního úřadu. Když muž protestoval, dostal uklidňující injekci a byl hospitalizován na akutním oddělení. Později měl být přesunut na uzavřené oddělení, ale autorovi textu se podařilo přesvědčit psychiatra, že jeho víra v čarodějnictví je v rámci jeho kultury normální.

Opačnou situaci představuje případ, kdy byla nigerijská žena s podezřením na depresi odvolána domů. Psychiatr usoudil, že se jedná o normální reakci na situaci, kdy si její manžel

54 Některé studie udávají, že v rozvojových zemích se vyskytuje méně schizofrenie a má mírnější přístup (Craig et al., 1997, Hopper et al., 2007) – to se vysvětluje jednak větší mírou zapojení do komunity, menší stigmatizací abnormálních prožitků typu halucinací a lokálním vysvětlením nemoci z hlediska celku mytologie a kosmologie dané kultury (Luhrman, 2007). Jiné studie však tento poznatek (o schizofrenii a rozvojových zemích) zase zpochybňují (Patel et al., 2006, Burns, 2009).

55 Zde je na okraj zapotřebí říci, že toto dělení sice má jistou užitečnost, ale pokud se na něj podíváme hlouběji, je samo o sobě zavádějící, neboť pouze reprodukuje dualismy typu subjektivní-objektivní, duše-tělo, atd. V současné antropologii se také od tohoto dělení ustupuje, podobně jako od analogického obecnějšího dělení na „emickou“ a „etickou“ perspektivu (viz Barnard, 2010). Z postmodernistického hlediska se psychiatrie může zabývat „objektivní stránkou nemoci“, tedy „disease“ jenom tehdy, pokud přijmeme její vlastní výkladový rámec, tedy pokud uvěříme, že skutečně a jako jediná ze všech ostatních přístupů rozpoznala to, co je na duševní nemoci podstatné. Přitom můžeme říci, že rovina „illness“ je, byť pouze implicitně, přítomna v každém aktu předepsání antipsychotik, neboť zákonitě odkazuje k celému psychiatrickému a obecně modernistickému metanarativu, který říká, že duševní nemoc je disbalancí biochemie mozku, že je odchýlením vnímání od reality a fantazie od rozumu.

pořídil novou manželku. Její stav se ale následně zhoršoval, začala zanedbávat sebe i péči o děti. V důsledku toho jí byly děti odebrány sociálními pracovníky. Matce to způsobilo silný stres, v důsledku kterého zapálila kancelář sociálních pracovníků. Strávila šest měsíců z dvouletého trestu za žhářství ve vězení, než vězeňský lékař zjistil, že trpí léčitelným onemocněním.

2.3 Rovina transpersonální: šílenství jako problém evoluční a ekologický

V předchozích částech jsem popisoval přístupy, které analyzují šílenství nejdříve z hlediska fyziologie mozku a individuální psychiky a podruhé z hlediska vztahu jedince ke společnosti a kultuře. Nyní půjdu v tomto směru dále a budu se zabývat analýzou šílenství z hlediska vztahu člověka k tomu, co ho přesahuje.⁵⁶ Pojmy 'evoluční' a 'ekologický' zde chápu poněkud volněji a širěji, než jak by s nimi pracovaly příslušné obory. Šílenství vidím jako v užším smyslu evoluční problém, pokud ho vysvětlujeme na základě adaptací zděděných po našich předcích, jak to podává evoluční psychiatrie – duševní porucha potom vystupuje buď jako adaptace, která již v dnešním světě nemá smysl, nebo jako neoptimální projev určité vlastnosti, která je jinak adaptivní (viz níže). V širším smyslu mám ovšem odkazem k evoluci na mysli uvědomění, že člověk není nějak radikálně odtržen od okolního světa, že pochází z přírody a je spřízněn s jinými formami života. V tomto smyslu 'evoluční' splývá s 'ekologickým', jedno odkazuje k času, druhé k prostoru, obojí však k prostředí, z něhož člověk vstává. Duševní nemoc tak v tomto rámci nejobecněji řečeno vystupuje jako důsledek střetu přírody a civilizace, jako odcizení se moderního člověka od přírody.

Od pouhého konstatování stavu, nezávazného vědeckého pozorování, je v tomto diskurzu jen krůček k aktivismu a vizionářství, ostatně podobně jako tomu bylo i v předchozí kapitole. Specificky pochopená evoluční nauka a ekologické myšlení tak jdou často ruku v ruce s romantickou touhou po „návratu ke kořenům“, idealizací primitivního způsobu života a archaického myšlení, touhou, která je typická pro mnohé postmoderní náboženské fenomény⁵⁷. Primitivní člověk

⁵⁶ Ačkoliv se v této části budu také zabývat transpersonální psychologií, pojem 'transpersonální' v názvu kapitoly chápu v obecnějším smyslu a nevztahuji ho přímo k oboru TP.

⁵⁷ S postmoderní spiritualitou se pojí částečně se překrývající pojmy jako New age, neošamanismus, neopaganismus,

zde vystupuje jako ten, kdo ještě neztratil pouto s přírodou a je schopen s ní po tisíciletí harmonicky soužít, aniž by ji ničil. Zároveň s ní má intimní pouto, díky němuž dokáže vnímat spirituální povahu zvířat, rostlin i přírodnin, které my považujeme za neživé. Hlasatelé návratu k této „zapomenuté moudrosti“ se často pohybují na samém okraji vědy, či spíše za ní, paradoxně se ale sami často k různým vědeckým konceptům přihlašují, jak je tomu v případě transpersonální psychologie i ekopsychologie.

Od střízlivějšího pozorování evoluční psychiatrie, která v podstatě chápe plně rozvinutou duševní nemoc jako nepodařený výsledek experimentování přírody, byť často je na vině člověk sám, jelikož opustil prostor, který by pro takové experimentování příhodnější, se tak dostáváme k radikálnějším koncepcím, které skutečné šílenství vidí na straně těch úspěšných, kteří ničí přírodu. To, co je nazýváno klinickou poruchou, potom chápou pouze jako hlubší důsledek moderního způsobu života, který se snaží umlčet hlasy, které jsou ještě ve spojení s přírodou. Duševní nemoc zde je naopak cestou k hlubší pravdě. Léčba by podle těchto koncepcí neměla spočívat v utlumování pomocí psychofarmak, ale v naslouchání a rozvíjení skrytého potenciálu.

Zatímco biomedicinští psychiatři čtou historii svého oboru jako postupný přechod od pověřených a neúčinných „démonologických“ metod k účinné a racionální psychiatrické metodě léčby, v poslední době se vynořilo nespočet více či méně avantgardních terapeutických přístupů, které naopak různé archaické metody chápou jako inspiraci, a tak obrací celou perspektivu naruby – člověk se jen dočasně odcizil sám sobě a v současnosti po dlouhé a klikaté odbočce objevuje tisíciletími osvědčené metody. Zatímco v minule popisovaném diskurzu se duševně nemocný jevil jako člen utlačované třídy a potenciální vizionář, zde tvoří exemplární případ „ušlechtilého divocha“. Příroda, která pro středověké křesťanství i pro novověkou vědu byla čímsi temným, co by mělo být spoutáno, poznáno a ovládnuto, se najednou stává idealizovanou a glorifikovanou entitou.

„archaic revival“ atd. (viz např. Partridge, 2006). V tomto kontextu se často dává do protikladu spiritualita jako jakási přirozená potřeba člověka niterného spojení s transcendentem a náboženství jako rigidní systém věrouky, praktik a hierarchie (viz Řičan, 2007).

Postava duševně nemocného zde často vystupuje jako jakési alter ego postavy šamana – je zneuznaným šamanem zdeptaným moderním světem a návrat k přírodě je jediným možným lékem.

2.3.1 Duševní nemoc a posvátno: od psychoanalýzy k transpersonální psychologii

Sigmund Freud představuje v evropském myšlení nepřehlédnutelný milník. Pro své prosazování racionalistického vědeckého pohledu na svět a odpor k náboženství bývá považován za autora, jehož myšlení ještě spočívá zcela v intencích osvícenského vědeckého programu – Říčan ho např. nazývá „posledním velkým osvícencem“ (Říčan, 2007, s. 149). Odkrývá sice, že lidské vědomí je ovládáno skrytými iracionálními silami, o nichž nemáme ponětí, nicméně iracionalita je pro něj v konečném důsledku něčím, co má být pochopeno a tak překonáno, protože zbaveno magické moci. Nevědomí má u Freuda v podstatě zápornou hodnotu, zatímco uvědomění si určitých nevědomých obsahů má léčivou moc. Pudy podle Freudovy teorie nemají být potlačené, ale nemá jim být ani dán volný průchod. Mají být společensky únosným způsobem zpracovány, ať v rozumem regulovaném pohlavním životě, nebo sublimované v uměleckých výtvorech (souhrnně viz např. Říčan, tamt.). Freud tak podle všeho jednoznačně stojí na straně civilizace a pokroku, což hezky ilustruje i následující pasáž, v níž se Freud vymezuje proti okultismu:

„Analytici jsou v zásadě nepolepšitelní mechanici a materialisté, třebaže se zdráhají připravit duchovno a duševno o jejich dosud nepoznané zvláštnosti. Do zkoumání okulturních záležitostí se také pouštějí pouze proto, že očekávají, že tím s konečnou platností vyloučí z hmotné skutečnosti výplody fantazie, jež si člověk sám vytvořil tak, aby odpovídaly jeho přání“

Freud (1996, s. 37).

Jeho psychoanalýza je v podstatě logickým vyústěním moderního ateismu, je racionálním vysvětlením magického myšlení a náboženství, jakožto projekce intrapsychických konfliktů do vnější reality. Freud popisuje vznik náboženství na základě modelu totemismu. Podle Freuda mají lidé typicky ambivalentní vztah k důležitým osobám ve svém životě, přičemž se přirozeně snaží potlačovat nepřátelství. Aby vykompenzovali toto nepřátelství, které se hromadí v jejich nevědomí,

chovají se přehnaně mile. Vznik totemismu, jakož i dalších náboženských forem, potom vysvětluje jako důsledek nevědomé kompenzace nepřátelství vůči mocným předkům – předky je nutno uctívat v podobě totemu, v opačném případě se proti nám může obrátit jejich hněv. Podle Freuda se přitom jedná o projekci naší vlastní nenávisti vůči nim (Freud, 1991).

Ačkoliv se Freud staví na stranu vědy a pokroku, paradoxně právě svým „objevem“ nevědomí osvícenské sebevědomí v důsledku značně zpochybnil a připravil jím půdu pro mnohem radikálnější odklon od antropocentrického a racionalistického pohledu na svět. Freudovo učení bylo rozvíjeno v mnoha často velice protichůdných liniích, těžko však říci, že některá z nich k němu v nějakém zásadním smyslu nepatří. C. G. Jung je nejspíš Freudovým nejznámějším žákem a zatímco pro jedny dovedl Freudovu psychoanalýzu do jejího logického důsledku, pro druhé, jako pro Freuda samotného, ji zcela překroutil. Pro Junga nevědomí nemá již pouze onu zápornou hodnotu a není pouze záležitostí individua. Inspirativní pro něj v tomto byly pojem „kolektivních představ“ Luciena Lévy-Bruhla, který jím odkazoval k modu myšlení, který je charakteristický pro primitivní kultury a protikladný logickému myšlení moderního člověka (Lévy-Bruhl, 1923, Jung, 2000, s. 109-115). Jung tak postuluje kromě individuálního nevědomí, o němž mluvil Freud, také „kolektivní nevědomí“. To představuje jakousi studnici základních lidských mytologických představ, archetypů.⁵⁸ V tomto pojetí tedy již náboženství není pouhou projekcí nevědomých konfliktů jedince, ale přirozenou dimenzí člověka, kterou nemá cenu snažit se vymýtit.

Pro Junga sehrává kolektivní nevědomí a archetypy zvláště dvojznačnou roli. Na jednu stranu varuje před jejich nebezpečností pro nepřipraveného člověka. Archetypické obsahy mají tendenci vynořovat se obzvlášť u psychóz, v nichž jsou navíc tyto obsahy groteskně deformovány. Nemocný je jimi fascinovaný a nechá se jimi snadno pohltnout, což může být zcela destruktivní (Jung, 2000, s. 380, 385) – v psychoterapii schizofreniků radí vyhýbat se jakékoli práci s nevědomím

⁵⁸ Přičemž definice archetypů se v různých fázích Jungova vývoje liší – zpočátku jimi myslí přímo spatřované (pra)obrazy, například slunce či určitou mytologickou postavu, později jsou tyto jen viditelnými projevy archetypů, které samy o sobě jsou víceméně neuchopitelné (viz např. Říčan, 2007, s. 189).

(tamt., s. 376). Jung popisuje mnoho případů, kdy nevzdělaný psychotik popisuje motiv, který je velmi podobný motivu známému z mytologie určité kultury, což je pro něj dokladem toho, že kolektivní nevědomí je nadindividuální povahy (např. tamt., s. 382). Na druhé straně však v archetypech vidí prazdroj psychického života, který obnáší značný léčebný potenciál. Podle Junga jsou všechna náboženství od primitivních forem až po křesťanství psychoterapiemi (Jung, 2000, s. 31) a u praktikujících věřících doporučuje užívat jejich víru k léčbě (s. 83).

Jung zůstával oficiálně agnostikem co do ontologického statusu různých archetypálních entit, s nimiž se může člověk setkat jak v rámci náboženské zkušenosti, tak během psychózy, například různých bohů apod. (Říčan, 2007, s. 204). Otázka, jestli se jedná spíše o naše projekce, či o doslovně reálně existující jsoucna, pro něj byla nepodstatná. Zůstával pragmatikem, který se drží lidské zkušenosti, skutečné je pro něj to, „co působí“ (Jung, tamt, s. 60). Jung tak svým způsobem stojí někde na rozhraní mezi vědou a mystikou. Začínal jako vědec a do psychologie přinesl řadu konceptů vlivných dodnes (např. dělení na introverzi a extraverzi, přispěl také k chápání snů apod.).

Jung sama sebe však jako vědce nepřestával vidět a do velké míry zůstal ještě věrný vědeckému rozvrhu světa. Zdůrazňuje důležitost spirituální dimenze člověka a kolektivní nevědomí je pro něj nikoliv odpadiště neuspokojených tužeb, ale zdrojem inspirace. Nicméně jeho cílem není navždy se ponořit do nevědomí, naopak vyzdvihuje důležitost světla vědomí, což Říčan chápe jako přihlášení se ke kritickému duchu evropské filosofie (Říčan, 2007, s. 225). Jung také, ačkoliv sám měl zážitky, které je možné označit za mystické, svou zkušenost neprohlašoval za závaznou pravdu a odlišoval své osobní stanovisko od svého stanoviska jakožto psychologa – nesnažil se psychologicky zodpovědět teologické otázky (tamt.).

Přestože Jung programově zůstával západním člověkem a svou teorii víceméně budoval v rámci standardního evropského filosofického paradigmatu, v současné mainstreamové psychologii jeho dílo jako celek budí spíše rozpaky, neboť pro něj ještě více než u Freuda platí, že je těžko vědecky falsifikovatelné. Jeho pokračovatelé zůstávají na okraji pozornosti vědy, případně je

inspirací v čistě náboženském diskurzu.

Směrem, který v mnohém navazuje na Jungovu analytickou psychologii a snaží se ji dotáhnout k radikálním závěrům, je transpersonální psychologie.⁵⁹ Stanislav Grof, který je spolu s Anthonym Sutichem považován za autora tohoto termínu, buduje tento obor jakožto vědecký. Grof nicméně nemluví o vědě v dosavadním smyslu, mluví o překonání karteziánsko-newtonovského paradigmatu, o „psychologii budoucnosti“ (Grof, 2007),⁶⁰ která není založena na lineárním výkladu skutečnosti, obrací se ke kvantové fyzice⁶¹ apod. Snaží se propojit vědu s mystikou a „objev“ transpersonální roviny srovnává s kopernikánským obratem:

„Jsme svědky vzniku nového obrazu duše a spolu s ním i zcela mimořádného světónázoru, který kombinuje objevy na vrcholu vědeckého výzkumu s moudrostí nejstarších kultur a civilizací. V důsledku dosahovaného pokroku musíme přehodnotit doslova všechny své názory, stejně jako tomu bylo v odpověď na Kopernikovy objevy téměř před pěti sty léty“

Grof, Bennett (1999, s. 11).

Právě míchání psychologického zkoumání s náboženskými pojmy je přitom trnem v oku mnoha kritikům zastávající standardní model vědy, z jehož hlediska se transpersonální psychologie jeví jako „pseudověda“.⁶² Vzhledem k tomu, že čerpá z orientální mystiky, bývá tak někdy řazen

59 Za další zdroje transpersonální psychologie lze v akademické oblasti považovat Williama Jamese, Abrahama Maslowa, Roberta Assagioli (Scotton et al., 1996). Mimo to čerpá přímo z různých domorodých léčitelských systémů a z orientálních náboženství, především hinduismu a buddhismu (Říčan, 2007). Maslow přitom TP označil za „čtvrtou sílu v psychologii“, po psychoanalýze, behaviorismu a humanistické psychologii (Chinen, 1996). TP spolu s humanistickou psychologií úzce souvisí s hnutím lidského potenciálu, psychedelickým hnutím a kontrakulturou 60. let.

60 Grofův zjev poněkud připomíná dílo Franze Antona Mesmera s jeho teorií „animálního magnetismu“ v tom, že oba se obrací k pojmům, které se z hlediska většinové vědy jeví jako okultní, ale oni sami je přitom chápou jako přísně vědecké a slibují si od nich, že překonají celou dosud existující medicínu a postaví ji na nových základech. Podobné ambice měl také žák Williama Cullena John Brown se svojí vitalistickou koncepcí života a nemoci (k tomu viz Marx, 2008, s. 346). Odráží to obecnější trend propojování poezie a fyziky, k němuž docházelo v romantismu a k němuž dnes opět dochází v rámci transpersonálního hnutí i jinde (tamt., s. 317).

61 Čerpá např. z díla teoretického fyzika Davida Bohma a jeho zkoumání holografických principů a implikátního řádu (Bohm, 1981, Grof, Bennett, 1999, s. 15).

62 Viz následující hodnocení: „Transpersonální psychologie jako obor je vystavěna na zcela mylném předpokladu, že výpovědi osob, které jsou ve stavu intoxikace, odrážejí realitu a že je možno na jejich základě odvozovat závěry o vztahu člověka k přírodě a kosmu. Názory transpersonální psychologie jsou současnou psychologií jednoznačně odmítány a Grofovy čtivé knihy, psané kultivovanou řečí, jsou pokládány jen za zábavné fantazie, za science fiction. Je proto absurdní, že je transpersonální psychologie mnohými postmoderními intelektuály a filozofy pokládána za vědecký, seriózní obor, a St. Grof za jednoho z největších českých vědců. (...) V každém případě však jde v případě transpersonální psychologie o pseudovědu“ (Heřt, 2007).

63 O tom hovoří i fakt, že transpersonální psychologii bylo třikrát odmítnuto uznání v Americké psychologické společnosti (Hartelius et al., 2007).

pod fenomén New age (viz Sutcliffe, 2003), ačkoliv někteří zastánci transpersonální psychologie se od New age distancují (Evans, 1997).

Cílem transpersonální psychologie je zkoumat a navozovat změněné stavy vědomí, konkrétně takzvané „rozšířené“ či „holotropní“ stavy vědomí. Ty se projevují nejrůznějšími náboženskými vizemi, pocity splývání s jinými organismy, s přírodou a kosmem vůbec, v konečném důsledku potom ve spojení s Absolutním vědomím (Říčan, 2007, s. 224), základní vesmírnou entitou, jíž jsou všechny bytosti součástí. Tyto stavy jsou chápány jako bytostně lidská schopnost, která byla známa starověkým mystickým tradicím velkých náboženství stejně jako šamanistickým kulturám a která byla v moderním světě s jeho racionalismem a realismem zapomenuta. Probouzení těchto stavů vyžaduje rozpoznání odborníkem a ošetření, které bylo v tradičních společnostech prováděno např. v rámci různých iniciačních obřadů. V moderní společnosti jsou podle transpersonalistů tyto stavy často považovány za projev duševních chorob a jsou potlačovány pomocí psychiatrické medikace a psychologické léčby, zatímco podle Grofa „jsou-li správně pochopeny, pak mohou vést k vyléčení a k osobní transformaci“ (Grof, 1999, s. 198).

Tam, kde Jung zůstal relativně střízlivým agnostikem a kde jeho pohled byl v principu eurocentrický a antropocentrický, setkáváme se u Grofa a jeho následovníků s přechodem k jinému ontologickému a epistemologickému paradigmatu. Absolutní vědomí pro ně není abstrakce či hypotéza, ale základní ontologický fakt (Říčan, tamt.). Grof se radikálním způsobem rozchází s evropským materialismem, základní podstata světa pro něj je psychická, vesmír se podobá spíš mysli než stroji, jak to vidí mechanistická a materialistická věda (Grof, Bennet, 1999, s. 12-15). Zážitky, které člověk má během holotropního sezení, nelze podle něj v žádném případě jakkoliv psychologicky redukovat či interpretovat. Duchovní entity, s nimiž se člověk při holotropní zkušenosti setkává, nejsou projekcemi ani archetypy, ale samy sebou.⁶⁴

⁶⁴ Stejně tak okultní a paranormální jevy nejsou něčím, co by se dalo jednoduše vysvětlit optickými klamy či poruchami paměti a odkázat je tak do sféry subjektivního vnímání, ale jedná se o jevy, k nimž skutečně dochází -

Pro ilustraci tohoto ontologického stanoviska nám může posloužit popis Davida Lukea, londýnského akademického psychologa, který má blízko k současnému psychedelickému hnutí, transpersonální psychologii a parapsychologii, jedné své zkušenosti po požití psychedelické látky DMT.⁶⁵ Luke se po pozření látky uchýlil na opuštěné místo u řeky Gangy a v následující vizi se dostal k jakémusi božstvu s tělem z propletených hadích těl a nespočtem očí, přičemž získal pocit, že je zde krajně nevítaný. Zážitek líčí jako děsivý a následně v mytologické literatuře a v popisu psychedelických zkušeností dalších autorů vyhledal podobně vyhlížející bytosti, které všechny plní roli strážce podsvětí a jsou spjaty se smrtí: islámský Azrael, tibetský Za, hebrejský Azazel, různé podoby draků atd. Luke prozkoumává různé možnosti racionalizující interpretace svého zážitku, ale nakonec se zastavuje, odkazuje se na Jamesův „radikální empirismus“, u své vlastní zkušenosti, kterou samotnou považuje za stejně legitimní jako kterékoliv z možných interpretací.⁶⁶ Luke tak přichází k jakémusi epistemologickému rozdělení – jako vědec pochybuje o autenticitě svého zážitku, ale jakožto „průzkumník podivných oblastí duše“ připouští, že bytosti mohou mít nějakou míru své vlastní objektivní existence:

„The possibility of this entity somehow being real as an independently sentient discarnate being – whatever that may be – has comparable explanatory power. However, beyond other ontological speculations this level of explanation – an acceptance of the experience at face value – also has esoteric and cultural meaning because it fits with a mystical understanding of the universe in which the existence of supernatural beings is accepted. That said, I have little problem, then, assuming that entities – be they dream angels, DMT encounters, or mythical beings – have at least the possibility of independent sentience or some kind of objective reality, because I ultimately don't confine myself to any one ontological perspective. So, as clearly as I

transpersonální psychologie úzce souvisí s parapsychologií (viz Grof, 1999, s. 131-135).

65 DMT je silný halucinogen, který se vyskytuje například v jihoamerické ayahuasce a stopově také v lidském těle. V rámci psychedelického hnutí ho zpopularizoval Rick Strassman (2001), v současnosti ho také propaguje jako zdroj ultimátního poznání „postpsychedelický“ autor Martin W. Ball (např. 2012).

66 Zde se dostáváme k tématu, které je živé také v současné sociokulturní antropologii, zejména té inspirované fenomenologií. Tato část antropologie svým způsobem překonala bariéru mezi antropologem jakožto distancovaným vědcem a jeho výzkumným objektem. Někteří antropologové byli tak pohlceni systémem víry, který zkoumali, že pro ně fenomény, s nimiž se setkávali, začaly být reálné, ačkoliv zpočátku jim tak nepřipadaly (viz Stoller, 1997). Subjektivní zkušenost se pro ně tak stává relevantním zdrojem dat, zároveň ale zůstávají vědci v tom smyslu, že se od této zkušenosti dokáží opět distancovat a analyzovat ji. V antropologii je tak běžný spíše jakýsi epistemologický pluralismus či relativismus než snaha najít univerzální metafyzickou podstatu, jako je tomu u transpersonální psychologie. Lze dodat, že u Lukea je patrná jistá opatrnost, která se podobá antropologickému přístupu, v tom, že naznačuje spíše pluralistický výklad světa.

can make sense of it, it seems that smoking DMT can lead temporarily to some kind of death realm“

Luke (2008).

Podobné stanovisko také explicitně formuluje autorka článku, který původně vyšel na serveru Reality Sandwich, který má blízko k psychedelickému a transpersonálnímu hnutí.⁶⁷ Autorka navrhuje ontologické a epistemologické schéma, v němž to, co běžně označujeme za realitu, je jen její omezený výsek. Psychedelické látky a další prostředky změny vědomí potom přirovnává k mikroskopu – jedná se podle ní o nástroj, který umožňuje vidět z reality více. Konsekventně se věnuje rozboru pojmu 'halucinace', který v medicínském diskurzu odkazuje k zkreslenému či falešnému vnímání reality, zatímco v tom psychedelickém (či transpersonalistickém) se jedná o uzření jiného aspektu reality:

„To call an experience a hallucination is an ontological assertion disguised as a psychological term. Every perceptual event with the label “hallucination” presents a statement about the nature of reality, and a value-position about the perceiver’s status vis a vis consensus, socially-approved standards of reality or its kissing cousin, truth“

Slattery (2012).

Tato ontologie je v rámci psychedelického hnutí aplikována povětšinou na fenomény „rozšířeného vědomí“, tedy na cosi v daném kontextu žádoucího. V tomto duchu se i transpersonální psychologie soustředí především na fenomény psychického růstu, duchovního obrození a sebepřesahu, méně potom na psychopatologii. Explicitním příspěvkem transpersonální psychologie do mainstreamové psychiatrie bylo zavedení pojmu „náboženský a spirituální problém“ do DSM IV (Turner, Lukoff et al, 1995). Transpersonální psychologie je dále známá pro rozpracování konceptu „psychospirituální krize“⁶⁸ (v angl. též spiritual emergency, viz Grof & Grof

67 Reality Sandwich popisuje své zaměření následovně: „Reality Sandwich is a magazine of ideas for the transformational community. We cover subjects like shamanism, non-local consciousness, visionary art, alternative economics, psychedelics, permaculture, transformational festivals, meditation, democratic engagement, near death experiences, and tantra, to name but a few“ (Reality Sandwich, 2016).

68 Jedná se o pojem odlišný od toho výše zmíněného, nicméně jsou spolu provázané – kategorie náboženský a spirituální problém je konceptu psychospirituální krize v psychiatrickém manuálu ze všeho nejbliže a v tomto

et al., 1989). Jedná se v podstatě (s jistými výhradami, viz níže) o moderní přepsání konceptu šamanské nemoci tak, jak ji popisoval například Eliade (1997).

Zatímco Laing jako příležitost k osobnostní transformaci chápal psychózu obecně (viz kap. 2.2.1), nevyčleňoval z ní ještě onu užší kategorii psychospirituální krize, transpersonalisté většinou rozlišují mezi psychospirituální krizí a skutečnou psychopatií (Lukoff, 1988, Benda, 2007).⁶⁹ Pokud tento stav bude špatně rozpoznán a bude se s ním nakládat jako s duševní poruchou, může v ní skutečně přerůst, neboť transformační procesy nedostanou průchod a dotyčný člověk se tak v tomto liminálním stavu „zasekne“. Pokud se však krize včas rozpozná a bude odpovídajícím způsobem ošetřena, může vést k osobnostnímu přerodu a k vyšší integritě. Pro ilustraci může posloužit příběh Michaely, zveřejněný na stránkách české společnosti Diabasis, která se zaměřuje na pomoc lidem při psychospirituální krizi:

„Nebírala jsem ani drogy, ani psychedelika, ani jsem holotropně nedýchala, ani jsem nepila alkohol. Spustila se sama, spontánně, pod dlouhodobým stresem, v souvislosti se ztrátami zaměstnání a ekonomickým nedostatkem. Byla dlouhá, divoká a bolestná. Trvala 15let. Nakonec jsem vyčerpaná, zničená a toužící po smrti a klidu skončila v Bohnicích. Tam mi klasická medicína nasadila silná antipsychotika, chvíli koketovala se schizofrenií (...) ALE, tam jsem také potkala jednu psycholožku, psychoterapeutku, která si mne vytáhla, když jsem přestala komunikovat. (...) Chodím k ní 6let. Už nepotřebuji léky, už nepotřebuji psychiatra. Pomalu a trpělivě společně hledáme bolítky a „spouštěče“ celého procesu. Držela mne „za nohu“, když jsem létala jinam, vysvětlovala a směřovala tak, že jsem sama našla odpovědi na své otázky. Přijala jsem své tělo, přijala jsem své emoce, přijala jsem své myšlenky a tak pomaloučku směřuji ke svému JÁ a svobodě... té opravdové. (...) Měla jsem několik mystických zážitků, „cestovala“ jsem do jiných světů a galaxií, kreslila překrásné obrazy automatickou kresbou, psala verše a sdělení, cítila souznění se vším Všemohěním. Rozuměla tvorům planety na zemi, ve vodě i ve vzduchu. Setkala jsem se se svým totemovým zvířetem, sdílela synchronicity, třásla se po celém těle, jako bych měla epileptický záchvat, vnímala energie. Zažila jsem to nejkrásnější i nejhrůznější. Rozešla jsem se s rodinou, opustili mne přátelé, utíkala jsem do přírody a do klidu, snažila se vydělávat peníze a uživit své dvě děti, aby mohly dostudovat.... Obrátila jsem se o pomoc na nesprávné lidi. Tvářili se jako vědoci, ale strhávali mne ještě víc do procesu. Meditovala jsem, chodila na přednášky, do kostela, četla

smyslu je s ním též pracováno – viz Kerrisk (2011).

69 Podobně jako Eliade – hysterie či psychóza je pro něj jen nepovedenou nápodobou mystiky (1997).

knihy.... Když jsem se „vrátila“ na zem a do života, připadal mi smutný a těžký a divoký..... ale jsem ráda, že jsem tu (...).“

Co se týče rozlišení mezi psychospirituální krizí a psychózou, na stránkách Diabasis se píše, že

„osoba v psychospirituální krizi na zážitky, ať jsou sebedramatičtější, nahlíží jako na psychologický proces (naproti tomu osoba trpící psychózou vnímá své prožitky jako platnou realitu)“

a dále, že

„osoba i v akutní psychospirituální krizi je schopna navázat spolupráci a terapeutický vztah s pomáhajícím profesionálem (naproti tomu, člověk v akutní fázi psychózy má s navázáním spolupráce potíže a léčba často musí na začátku probíhat proti jeho vůli)“

Diabasis (2016).

Jak poznamenává Jiří Motl (2011), takové rozlišení se jeví jako neuspokojivé, pokud například transpersonalisté tvrdí, že šamani kmenových společností či náboženští vůdci jako Ježíš či Mohamed či různí mystici v určité fázi procházeli psychospirituální krizí, neboť u nich se dá těžko předpokládat, že své vize považovali za „psychologické procesy“. Tento fakt ukazuje na problematičnost hledání univerzální náboženského jazyka a automatické přenášení kategorie vlastní určité kultury do kultury jiné. Transpersonalisté se tak v jistém ohledu dopouští stejného omylu („category fallacy“) jako transkulturní psychiatrie starého ražení, která například různé domorodé šamanistické a magické fenomény chápe jako projev neurózy či psychózy (viz kapitola 2.2.4).

Transpersonální psychologie tak možná navazuje na mnohá starověká mystická učení a navrácí se k archaickému chápání kosmu, ale její koncepty se od těch jejich nutně od těchto učení liší, neboť s sebou již nesou jisté předporozumění a odkazují k jiné síti významů. Zatímco v šamanistickém rozvrhu světa můžeme neproblematicky mluvit např. o duších, pojmy transpersonální psychologie již nutně implicitně obsahují celou předchozí genezi odpovídajících psychologických pojmů zahrnujících antropocentrizaci a subjektivizaci podobných jevů a jejich pochopení jako „projekcí“ či „komplexů“. Přísně antropologicky vzato je již například pojem

šamanská nemoc (či šamanismus vůbec, viz Atkinson, 1992) nepřipustnou abstrakcí, neboť i jednotlivé společnosti, které se pro nás jeví jako homogenní a nazýváme je například šamanistickými při bližším ohledání jeví značné odlišnosti. Jeví se tak jako legitimní říci, že psychospirituální krize sice má jisté společné rysy s šamanskou nemocí, ale v podstatě se jedná o různé fenomény (podobně jako Hacking mluví o tom, že například současný koncept autismu či homosexuality jsou čímsi odlišným od jiných podob „téhož“⁷⁰ v jiných kulturách, viz kap. 2.2.1).

Někteří autoři v rámci transpersonální psychologie přichází s radikálnějším pohledem na psychopatologii, než tím, který byl nastíněn, totiž tím, že duševní nemoc, např. schizofrenie, je *vždycky* pouze špatně rozpoznanou anebo nezvládnutou psychospirituální krizí – viz následující úryvek z blogu stránek Grofovy nadace:

„Schizophrenia in fact is not a disease or ‘mental illness’, nor is it a hopeless condition. Schizophrenia is a brilliant condition... a personal ‘story’ which involves a natural and temporary self-organizing transformative process or crisis of transformation, a ‘psychospiritual crisis’ now known as ‘spiritual emergency’ (...) Spiritual emergency is a process of healing and renewal and is characterized by spontaneous alternative consciousness states or ‘realities’ in which the person experiences unbearably distressing psychic overload involving chaotic and overwhelming sensory experiences which in fact offer invaluable opportunities for personal growth. The experiences can be frightening and confusing because they appear to be out of context with everyday reality. As a result they are often misunderstood and discredited as being pathological and hence the medical model of so-called ‘schizophrenia’.“

Farah (2011)

Sám Grof píše poněkud opatrněji, že „mnohé stavy, které jsou v současnosti diagnostikovány jako duševní choroby a léčí se rutinně podáváním potlačujících léků, jsou vlastně

70 Zde je samozřejmě pouze otázkou filosofického přístupu, zda bude vůbec uvažovat o tom, že existuje jakási společná, např. biologická, podstata těchto jevů, či zda se jedná vždy o kvalitativně zcela rozdílné jevy (Hacking zastává mírnější verzi nominalismu, k radikálnější viz např. Mol (2002), která píše o ontologické pluralitě různých jevů, o kterých se mluví jako o arteroskleróze). Transpersonalisté, podobně jako například představitelé tzv. „neuroteologie“ (viz D'Aquili, Newberg, 1999) mají ambici najít univerzální, definitivní jazyk, jímž je možné obsáhnout podstatu náboženských a mystických jevů. Právě tento univerzalizmus se z antropologického hlediska jeví jako problematický. Domnívám se, že mezi dotyčnými popisovanými stavy existuje spíše vztah analogie, přičemž jedno chápeme na základě znalosti druhého, podobně jako u jazyka nám však jemné nuance druhého poznávaného *vždycky* nutně unikají. Ona hledaná podstata tak není nikdy zcela zachytitelná, je spíše jako výslednice nespočtu překrývajících se obrazů.

psychospirituálními krizemi“ (Grof, 1999, s. 198). O povaze a léčbě těch „nemnohých“ toho však mnoho nepíše. Nabízí však určitý obecný explanatorní rámec pro psychopatologii, který zahrnuje jak neurózy, tak psychózy. Podobně jako psychoanalýza zkoumá etiologii určité patologie na základě vytěsněných traumatických zážitků, včetně těch z prenatálního či perinatálního období. Ale na rozdíl od Freuda a jeho následovníků překračuje západně psychologické paradigma tím, že do svého výkladového rámce připouští existenci minulých životů. Uvažuje například o původu astmatu ve zkušenosti uškrcení či oběšení v minulém životě nebo hledá kořen sebevraždy předávkováním léky v intoxikaci v minulém životě (Grof, 1999, s. 196-197). Co se týče psychotických prožitků,

„mytologická témata (...) představují normální a přirozenou součást transpersonální oblasti psyché (...). Navíc lze vynoření těchto hlubinných prvků z nevědomí považovat za spontánní pokus osvobodit se od důsledků traumatické minulosti a zjednodušit svou činnost“

tamt., s. 198.

Ačkoliv se transpersonální psychologie věnuje psychopatologii pouze okrajově, přinejmenším implicitně obsahuje určitý radikální psychopatologický výkladový rámec. Vzhledem k tomu, že je přímo napojena na náboženské pojmy a vyznává archaičtější způsob myšlení, nabízí se, aby psychopatologii nechápala v pojmech běžných pro západní psychiatrii, ale v takových, které jsou vlastní právě různým náboženským tradicím – to, co se zmocňuje lidské duše, potom již není nemoc, definovaná jako soubor zděděných předpokladů pro abnormální neurofyziologické složení mozku a vyvolaných určitým psychosociálním spouštěčem, ale přímo démoni, zlostní bohové apod. Tím se psychopatologické myšlení kruhem vrací zpátky ke svým „démonologickým“ počátkům, neboť těmto bytostem v rámci transpersonalistického myšlení může být snadno přiřčen vlastní ontologický status. Někteří transpersonalisté, podobně jako to dělal Jung, zachovávají pragmatický a agnostický přístup, viz následující úryvek:

“Some people have found these esoteric experiences to be profound and illuminating, while others have had experiences of “psychic attack”, “dark forces” or “demons” which have haunted and tormented them. Whether or not such occurrences actually exist or not is neither here nor

there. From a phenomenological perspective the important factor is the meaning that the person experiencing these events attributes to them”

Kerrisk (2011).

Na závěr kapitoly malé shrnutí: transpersonální psychologie se pokouší spojit moderní vědu s idealizovaným a jaksi homogenizovaným mystickým poznáním duše a kosmu. Svou většinou je zaměřena spíše na pozitivní transformativní zážitky. Pokud uvažuje o psychopatologii, chápe ji buď v intencích nepovedené spirituální transformace či v karmických pojmech. Tím, že výměr transpersonální psychologie spadá mimo materialistické a antropocentrické hledisko modernistické vědy, navíc, spíše implicitně, obsahuje možnost chápat psychopatologické fenomény přímo v pojmech vlastních dané zkušenosti či určité náboženské tradice, např. jako setkání s bytostmi z jiných světů či bloudění duše.

V transpersonální psychologii se nesetkáváme s žádným explicitním vypracováním pojmu lidské přirozenosti, ani pojetím civilizace a přírody a jejich vztahu k duševnímu zdraví. Odkazy k přírodě však nacházíme u různých výčtů transpersonálních zážitků, především ve smyslu splývání s ní jakožto s živou bytostí (Grof, cit. d., s. 103-110). Nacházíme zde vzhlížení k archaické moudrosti, zatímco moderní (ještě ne futuristická, ještě ne poučena „psychologií budoucnosti“) společnost i její věda jsou charakterizovány omezeností, jejímž největším projevem je možná právě podávání psychofarmak, tedy radikální nepochopení mystické zkušenosti (arkadijský primitivismus, viz níže). Duševní nemoc pak vyvstává jako odcizení se sobě jakožto lidské bytosti a spirituálnímu potenciálu, který v ní je a jehož naplnění je lidskou přirozeností.

2.3.2 Duševní nemoc jako důsledek střetu civilizace a přírody

Již Sigmund Freud nahlížel na duševní nemoci jako na důsledek střetu přírodních a kulturních sil. V jeho známém druhém topickém modelu psychiky⁷¹ je nevědomé Id, které představuje animální

71 Freud již ve svých raných pracích o hysterii uvažoval o hysterických symptomech v prostorových metaforách – hysterický symptom chápal jako uzel či propletenec různých významových a emocionálních vláken, které určitým způsobem odkazují k traumatické události a jsou udržované mimo vědomí (Fulka, cit. d., s. 32). Tyto úvahy postupně vedly k vytvoření prvního topického modelu psychiky, v kterém vypracoval explicitní teorii nevědomí

přírodní aspekt člověka, vedeno pudovou touhou po slasti. Ta je mu však odpírána Superegem, strážcem kulturních norem a mravních zákazů, které si jedinec zvnitřnil a jsou pro něj rovněž nevědomé. Vědomý život ega se potom odehrává v bojišti těchto dvou mocností. V nevědomí jsou umístěné obsahy, které jsou z hlediska kulturních norem nepřijatelné (např. sexuální touha po matce), ale zároveň jsou zde vytěsněné různé traumatické události.⁷² Z udržování určitých obsahů v nevědomí plyne jistá tenze, která je vyvažována vědomou aktivitou – nejobecněji řečeno v podstatě vytvářením kultury (viz též výše).

Tato tenze, plynoucí z intrapsychických konfliktů, je vlastní všem lidem, ale zatímco zdravý člověk se s ní dokáže s pomocí dospělých a adaptivních obranných mechanismů vyrovnat, člověk trpící neurózou směřuje tuto přebytečnou psychickou energii do produkce neurotických symptomů, které situaci neřeší, ale naopak člověka udržují v bludném kruhu patologických potřeb a reakcí (při nutkové neuróze je tak např. člověk nucen neustále opakovat určitou činnost, aby snížil svou úzkost, ta však přesto neustupuje). Freud zdaleka překročil oblast psychopatologie a vytvořil obecnou teorii psychického života a subjektivity (Fulka, 2008, s. 34), ba co více obecnou teorii kultury, specifickou antropologii založenou na ekonomii pudů.

Poněkud paradoxně Freud vidí neurózu jako produkt moderního způsobu života a viktoriánské morálky, zároveň však přirovnává k neurotikovi i „divocha“. Oba mají společné to, že jsou ovládnuti nevědomím, ostatně podobně jako zdravé dítě. Neuróza je tak jistým ontogenetickým i fylogenetickým atavismem. Teprve moderní člověk tedy může být skutečně duševně zdravý, což je

jakožto psychického prostoru, v němž jsou vytěsněné různé obsahy. Mezi vědomím a nevědomím existuje jistá kontinuita – zatímco jádro vytěsněného obsahu je zcela nevědomé, kolem něj jsou další vrstvy, tzv. „potomci“ vytěsněného, kteří jsou s jádrem k vědomí spojeni asociativními vazbami, přičemž někteří z nich již nejsou od vědomí zcela odříznuti. K vědomí tak doléhají jakési odlesky nevědomých obsahů, přičemž roli cenzora, který určuje, co do vědomí projde a co nikoliv, hraje tzv. předvědomí (viz Fulka, cit. d., s. 34-50). Ve svém druhém topickém modelu potom mluví o Id (Ono), Egu (Já) a Superegu (Nadja) – zde již více uvažuje o tom, že v nevědomí nejsou pouze vytěsněné obsahy, ale též základní pudové síly, které se chovají podobně jako vytěsněné. Jejich dynamika se však týká všech lidí, nikoliv pouze neurotiků – neuróza již není konfliktem mezi vědomým a nevědomým, ale mezi Já a vytěsněným (tamtéž, s. 58-59).

⁷² Freud původně uvažoval tak, že původcem hysterie je vždy právě vytěsněné sexuální trauma. Později svou teorii upravil tak, že vzpomínky např. na sexuální zneužití žen trpících hysterií jsou často spíše fantazijní a projektivní povahy – teorie svedení tak byla nahrazena např. teorií fantasmatu či teorií spontánní dětské sexuality (viz Fulka, 2008, s. 32-33).

u Freuda v podstatě synonymum pro 'racionální' či 'vědomý si' ale také 'civilizovaný'. V následujícím textu naopak ukáží způsoby uvažování, které naopak moderní způsob života vidí jako kořen vši psychopatologie.

2.3.2.1 Prostředí evolučních adaptací a evoluční psychiatrie

S konceptem vzniku duševních poruch v souvislosti s odloučením se od lidské přirozenosti se explicitně setkáváme v oblasti evoluční psychologie a psychiatrie. Toto pojetí je založeno na konceptu „prostředí evolučních adaptací“ (environment of evolutionary adaptedness – EEA). Ten je založen na jednoduché úvaze, že jako biologický druh jsou lidé evolučně adaptováni na dobu pleistocénu (přibližně posledních 2,5 miliónu let), která předcházela kulturní revoluci počínající přibližně před 40 000 lety a nástup zemědělství před 10 000 lety (Barrett et al., 2007, s. 40). Zatímco jeho životní prostředí se radikálně změnilo, genetická výbava zůstává zcela stejná. Eaton et al. (1988) tak současné lidi označují aforisticky za „lidi doby kamenné, kteří jedou v dálničním pruhu“. Podle této teorie jsou lidé geneticky naprogramováni na chování, které již v současnosti není adaptivní, resp. chováme se vzhledem ke své přirozenosti neadaptivně – sem může spadat špatná strava (příliš mnoho cukrů, tuků atd.), špatný životní styl (sedavá zaměstnání, málo přirozeného pohybu), příliš mnoho hluku, vjemů, příliš nahuštěná populace atd. Lidé jsou dále podle této teorie přizpůsobeni na život v prostorných savanách Východní Afriky, Desmond Morris tak moderní společnost označuje jako „lidskou zoo“ (Morris, 1969). Podle Eatona et al. není výsledkem přímo neúspěšná reprodukce, ale vznik civilizačních onemocnění jako je arteroskleróza, cukrovka, hypertenze, rakovinná onemocnění atd.

Z vědeckého hlediska je tato teorie značně problematická: podle Barretta et al. (cit. d.) se nezdá, že lidé se ve velkém měřítku chovají neadaptivně.⁷³ Dále i samotný předpoklad, že lidský genom je zcela nezměněný, se ukazuje jako nesprávný. Ačkoliv jako celek zůstává víceméně stejný, v různých dílčích oblastech dochází ke změnám, jak dokazuje například fakt, že lidé v oblastech,

⁷³ Zde je otázkou, jak vlastně adaptivitu měřit: lidé se dožívají průměrně vyššího věku, na druhou stranu trpí civilizačními chorobami a stresem.

kde po dlouhou dobu chovali skot, se v důsledku koevoluce s ním „naučili“ trávit laktózu (Beja-Pereira et al., 2003). Kulturu a přírodu tak nelze vidět jako zcela oddělené roviny, naopak jedná se o oblasti, které spolu vzájemně bohatě interagují a oboustranně se ovlivňují.⁷⁴ Malik (citováno v Barrett et al., cit. d.) zdůraznil, že lidé nebyli do svého současného prostředí „přesazeni“, ale sami si ho vytvořili, měli by tedy být také adaptováni na to, aby v něm dokázali žít⁷⁵ Další problém je spíše logický – EEA je hypotetická idealizace, ne žádné reálné prostředí. Konkrétní prostředí, v nichž naši předci žili, se radikálně lišila.

Nicméně ať je teorie EEA jakkoliv problematická, její význam je jaksí intuitivní a v kontextu moderního světa má mimořádnou emocionální působivost. Jistým novým způsobem přináší téma „ušlechtilého divocha“ a „návratu k přírodě“ a uchytila se v mnoha oblastech lidské činnosti.⁷⁶ V oblasti duševního zdraví byla aplikována v rámci tzv. evoluční psychiatrie.

Evoluční psychiatrie je mladý podobor, který má více různých podob. O jeho popularizaci se zasloužili Price a Stevens (2000), kteří svou knihu staví jako „nový začátek“ psychiatrie.⁷⁷ Na té její zavedené podobě kritizují, že jí chybí sjednocující paradigma, čímž se podobá humanitním vědám a její klasifikace jsou arbitrární. Ve svém projektu se jí potom snaží přestavět podle evolucionistické perspektivy: zatímco dosud se psychiatrie omezovala na popis *proximálních* mechanismů, to znamená na to, co se děje z hlediska jednotlivce, resp. na úrovni biochemii, evoluční psychiatrie se zaměřuje na *ultimální* aspekty chování, to znamená, že se snaží dané chování vysvětlit z hlediska toho, k čemu mohlo sloužit v evoluci, čím jedincům pomáhalo předat geny do další generace.

74 K chápání biologie a kultury jako jako vzájemně se ovlivňujících faktorů dochází jak na straně biologie, především té evoluční, tak na straně antropologie – antropoložka Margaret Locková např. přichází s konceptem „lokálních biologií“, všimá si toho, jak se v různých místech vlivem kulturních (např. stravovacích) faktorů mění různé biologické ukazatele (viz např. Lock, Kaufert, 2001).

75 Tento závěr se jeví poněkud problematickým – to, že člověk dokáže vytvořit atomovou bombu, ještě neznámá, že je vůči ní odolný. Tato rovina uvažování v konečném důsledku vede k transhumanistické rétorice, která tvrdí, že lidská přirozenost spočívá jedině v tom, že se dokáže znovu a znovu přizpůsobovat novým podmínkám.

76 Autoři citovaného výroku o pračlověku a dálničním pruhu, S. B. Eaton a M. Konner, jsou například zakladateli v současnosti populární alternativní „paleolitické“ diety, která doporučuje jíst stravu bohatou na maso a zeleninu a naopak vyhýbat se cukru, obilovinám a mléku. Odkazují se tak na stravu „našich předků“. Podle kritické studie však není zdaleka jednoznačné, na jaký typ stravy mají vlastně lidé být adaptováni, neboť typ stravy se zásadně lišil region od regionu (Ströhle et al., 2016).

77 Existují však různé podoby evoluční psychiatrie. Zatímco Price a Stevens čerpají z myšlenky EEA, např. McGuire a Troisi (1998) tuto myšlenku naopak kritizují.

Psychiatrii tak chtějí zakořenit pevněji v přírodních vědách. Jedná se o originální, i když nutně problematickou syntézu. Autoři se snaží propojit Jungovu teorii archetypů s poznatky etologie a s neodarwinistickým adapcionistickým výkladovým rámcem.

Jungovy archetypy vykládají poněkud reduktivně jako vrozené vzorce chování,⁷⁸ cítění a myšlení, jako intuitivní koncept, který získal v kontextu etologie a evoluční psychologie konkrétnější formu – spojuje je s Bowlbyho teorií attachmentu, s Tinbergenovým konceptem vrozených spouštěcích mechanismů, Lumsdenovým a Wilsonovým konceptem epigenetických pravidel a Waddingtonovým konceptem epigenetických drah (viz Price, Stevens, 2000, s. 7-9). Autoři uvažují tak, že člověk má určité základní archetypální potřeby. Ty jsou v prostředí EEA naplněny, ale v moderním světě jsou často frustrovány. Citují Robina Foxe (1989), který tvrdí, že v paleolitu existovala rovnováha mezi organismem, sociálním systémem a prostředím. Ta byla podle něj narušena zvýšenou hustotou obyvatel v době ledové, zemědělstvím a pěstováním zvířat.

Základní neodarwinistická otázka vzhledem k psychopatologickým symptomům zní: jak je možné, že se psychopatologické fenomény dochovaly do dnešní populace? Standardní odpověď je, že musí být v nějakém smyslu adaptivní. Prvoplánovým výměrem evoluční psychiatrie tedy je hledat skrytou adaptivitu duševních poruch. U Price a Stevense se setkáváme s modifikací tohoto přístupu – duševní poruchy chápou jako maladaptivní variantu původně adaptivního rysu. Na základě tohoto předpokladu dochází v některých případech k poměrně intuitivním a nikoliv novým závěrům – např. fobie je neadekvátním a život narušujícím spouštěním biologického mechanismu strachu, který je sám o sobě užitečný a adaptivní.

V jiných případech přichází se sofistikovanějšími, avšak také problematictějšími konstrukcemi. Např. depresi chápou jako malfunkci mechanismu, který ve zvířecích i lidských společenstvech pomáhají zamezit konfliktům tím, že u určitých jedinců vyvolávají submisivní chování, když se setkají s dominantním jedincem, aniž by došlo k boji. Deprese je potom vnímána

78 K biologickým vzorcům chování však přirovnává archetypy již Jung (2000).

jako dlouhodobě přetrvávající spuštění právě tohoto mechanismu. Autoři tvrdí, že skutečnou výzvou pro ně je interpretace schizofrenie. Tu považují založenou na schopnosti, která je adaptivní z hlediska lidských skupin.⁷⁹ Jedinci, kteří byli obdařeni menší dávkou „genů pro schizofrenii“, podle nich v historii lidstva sehráli roli šamanů, vizionářů a náboženských vůdců. Jako takoví byli nepostradatelní při procesu tzv. „pseudospeciace“, tedy štěpení lidských společností, vytváření nových kultur, tím podle nich zamezovali přelidnění a z něj plynoucích konfliktů. Schizofrenie je následně interpretována „přehnaní“ této funkce, situace, kdy dotyčný jedinec není schopen svou vizi prosadit ve společnosti. Teorie je sice poněkud šroubovaná a z vědeckého hlediska problematická, nicméně z terapeutického hlediska zajímavá tím, že nemoci dodává vysvětlující příběh. Jedná se ovšem o příběh nikoliv nový – v teorii Price a Stevense se novým způsobem reprodukuje staré téma schizofrenika jako „nezdařeného“ mystika či charismatického náboženského vůdce.

Poněkud paradoxně se evoluční psychiatrie v podání Price a Stevense vymezuje proti humanitním vědám a psychiatrii se snaží pevněji zakořenit v přírodních vědách, rámovaných úzce pojatou evoluční teorií (viz Jaroš, 2013). Jejich cíle se přitom od kritiky psychiatrie, která vychází z oblasti filosofie a společenských či humanitních věd, zase tak zásadně neliší. Jde zde o to, neléčit pouze příznaky, pochopit psychopatologii komplexněji, hlouběji, dát jednotlivým psychopatologickým symptomům smysl – v podstatě, podobně jako je tomu u různých více humanitních přístupů, evoluční psychiatrie dodává duševním nemocím onu rovinu „illness“, zatímco standardní biopsychiatrie se zabývá jen rovinou „disease“ (k vysvětlení těchto pojmů viz kap. 2.2.4.3).

Evoluční teorie ve svých různých podobách do velké míry plní roli jakéhosi moderního mýtu (viz např. Deloria, 2002).⁸⁰ Je velkým vyprávěním o naší prehistorii, které nám přináší pocit porozumění našemu současnému chování a ukazuje naše místo ve větším příběhu Přírody. V tomto

79 Uvažují tedy o skupinové selekci, v rámci standardní evoluční biologie považované za problematickou (Flégr, 2007).

80 Můžeme dodat: vedle různých podob marxismu a hlubinné psychologie. Jedná se tedy o tři ideologie či teorie, které byly trnem v oku Popperovi v tom smyslu, že se nejedná o vědecké hypotézy, neboť nejsou falzifikovatelné (Popper, 1999).

směru působí podobně jako náboženství a archaické mýty – snižuje míru úzkosti spjatou s nejistotou. Pokud bychom uvažovali v mezích narativní psychoterapie (Combs, Freedman, 2009), jedná se o mocný narativní rámec, který může mít velký terapeutický potenciál.

Nicméně mezi evoluční psychiatrií a narativní psychoterapií existuje zásadní rozdíl. Evoluční psychiatrii chybí postmodernistická reflexe, o své teorii neuvažuje jako o navrhovaném příběhu, ale více jako o faktu. Ačkoliv etologové a evoluční psychologové rozlišují mezi různými rovinami popisu,⁸¹ už samo označení „ultimátní příčiny“ jasně naznačuje, že tato rovina má přednost, že jevy vysvětluje jaksí zásadněji. U mnoha zastánců evoluční teorie, Price a Stevense nevyjímaje, se vyskytuje snaha nastolit darwinismus jako hegemonní paradigma, které by mělo rámovat všechny vědy o chování.⁸² Narativní psychoterapie naopak vychází z postmodernistického a pluralistického pohledu na svět. Zastává názor, že pro terapii člověka je důležité mít nějaký smysluplný příběh – zabývá se především příběhy osobními, ale tento přístup ponechává otevřený prostor i pro nadindividuální rovinu (viz 2.5.3). Nehlásí se potom apriorně k žádnému konkrétnímu psychotherapeutickému systému, ale prvky každého z nich mohou být v jejím rámci použitelné – evoluční vysvětlení tak může být jednou z těchto používaných perspektiv, která bude mít v dnešním světě silnou působnost.

2.3.2.2 Ekopsychologie

Oborem, který kombinuje směr uvažování evoluční psychiatrie, resp. teorie evolučních adaptací, s různými tématy z transpersonální a obecně hlubinné psychologie, je ekopsychologie.⁸³ Na rozdíl od Price a Stevense, kteří sice vychází z konceptu EEA, ale snaží se udržet se v diskurzu normální vědy, zástupci ekopsychologie jsou mnohem blíže nábožensko-mystickému, než vědeckému pohledu na svět. Opět se jedná o pole s různými variantami, které se vyznačují různou mírou

81 Viz Tinbergenovy čtyři otázky „proč“: ontogenetická, fylogenetická, proximátní a ultimátní (Barrett et al., 2007, s. 32)..

82 Viz četné poznámky ve známé učebnici evoluční psychologie o tom, že sociokulturní antropologie sice přináší jisté porozumění zkoumaným fenoménům, ale většinou buď povrchní, nepřesné či založené na chybných předpokladech – správně strukturované porozumění přináší právě až evoluční psychologie (Barrett et al., 2007, např. s. 40, 485)

83 Spřízněnými pojmy jsou např. zelená psychologie, environmentální psychologie, hlubinná ekologie atd.

radikalitě. V základu však stojí nejen myšlenka, že člověk se odcizil sám sobě a přírodě, ale především, že člověk svou planetu ničí – posud by ještě toto myšlení nevybočovalo z ekologického hnutí obecně. Oproti tomu však v rámci ekopsychologie již nejde jen o to, že člověk sám sobě ničí své prostředí, jde o Zemi samotnou, která je chápána jako živá bytost nadaná vědomím a trpící, Gaia. Dostáváme se zde tedy opět, podobně jako v případě transpersonální psychologie, na samotný okraj moderní epistémé, či spíš až za něj – perspektiva, kterou ekopsychologie nastiňuje, již není antropocentrická, ale „gaiocentrická“.⁸⁴

Ekopsychologie kombinuje environmentalistický étos s hlubinně psychologickým vhlédem do duše. Analyzuje vztah člověka a přírody, přičemž živoucí pouto člověka a přírody je viděno jako základní pro udržení harmonického duševního života. Různí autoři se v rámci ekopsychologie explicitně věnují tématu psychopatologie. Ničení životního prostředí je chápáno jednak jako projev, jednak jako příčina patologie. Roszak se podivuje nad tím, jak je možné, že DSM zná stovky diagnóz, které se tak či onak vztahují k lidskému světu, ke vztahům, k psychickému vývoji, k sexualitě atd., a přitom se v něm nenajde (snad s výjimkou zoofilie) jediná kategorie, která by šílenství spojovala s mimo-lidským světem. Podle Roszaka lidé jako druh ztratili pouto s přírodou a uvěznil se v individuálním já – jeho slovy, ztratili jsme kontakt s „ekologickým nevědomím“. Šílenství má u něj význam právě této ztráty, kdy lidé ničí své vlastní životní prostředí, aniž by si byli vědomi, že tak vlastně ničí i sebe samotné, protože jsou v tomto prostředí biologicky, psychologicky i kosmologicky zakotveni (Roszak, 1993). Ekopsychologie tak má dva cíle, či dva směry – jednak uzdravit planetu skrze naši činnost, jednak uzdravit sebe samé skrze přírodu.

Podobným způsobem uvažuje i Shepard (1998). Odkazuje se na Fromma a další autory, kteří si kladli otázku, jestli může být nemocná společnost (viz výše). Uvažuje přímočaře v romantické linii, čehož si je sám vědom: podle něj se vznikem zemědělství došlo k radikálnímu přelomu, kdy se

⁸⁴ Tento posun dobře ilustruje následující citát: “If the Earth is a self-adjusting organism, its adaptive power may be that of a metabolic system: efficient, impersonal, crushingly powerful. That is frequently the picture I get when I try to give some mythical embodiment to the Gaia hypothesis. If there is an integrating intelligence at work in the planet all around me, I sense it is not a human intelligence. It is at once something greater and more primal: a wisdom like that of the body in its stubborn will to pursue the tasks that physical survival demands“ Roszak (1993, s. 158).

lidé začali odchylovat od přírody. Do té doby s ní žili v souladu a vychovávali své děti „normálním“ způsobem, který zahrnoval četná setkání se zvířaty a rostlinami. Současný způsob výchovy, kdy je dítě odděleno od přírodního světa, potom považuje za nenormální a vedoucí k různým patologiím dnešní doby. Dnešní lidstvo tak považuje za uvízlé v infantilním stadiu, které se vyznačuje na jedné straně nevyjasněnou identitou a separačními strachy, na druhé straně představou vlastní magické moci, posedlostí kontrolou nad vnějším světem (např. Shepard, 1998, s. 127).

Ekopsychologicky orientovaní autoři se často odkazují na Wilsonovův koncept „biofilie“, tedy přirozeného sklonu lidských bytostí k vztahování se k jiným formám života (Wilson, Kellert, 1993) – jedná se o vrozenou, nejspíše biologicky založenou potřebu. Richard Louv (2005) cituje studie, podle kterých má pobyt v přírodě pozitivní vliv na zdraví dětí s poruchou pozornosti a hyperaktivitou (ADHD⁸⁵) – vede k zásadnímu snížení či úplnému zrušení medikace. Podle Louva to ukazuje, že ADHD je diagnostická kategorie, která se zaměřuje pouze na povrch a léky pak tlumí pouze symptomy, zatímco problém leží hlouběji – právě v odcizení od přirozeného prostředí, v kterém děti po celá tisíciletí vyrůstaly. Navrhuje tak místo této kategorie používat termín „porucha nedostatku přírody“ (nature-deficit disorder). Osobně a smyslově zažívaná příroda tak zde vystupuje jako jakási základní kvalita, která je nezbytná pro zdravý rozvoj dítěte i pro zdravé fungování dospělého jedince. Potřeba přírody zde sehrává podobnou roli jako u Bowlbyho, či na něj navazujícího Price a Stevense, mateřský archetyp, attachment.

Ekopsychologie se tedy zabývá šílenstvím z poněkud jiného úhlu než psychiatrie. Nejde jí o budování nějaké psychiatrické klasifikace, ani se zkoumáním psychopatologie nijak soustavně empiricky nezabývá. Přináší spíše nové teoretické koncepce, které psychopatologii chápou z hlediska lidské přirozenosti a adaptovanosti. Zároveň se zde objevuje morální apel. Šílenství či duševní porucha tak v podstatě vystupuje ve dvou podobách – jednak jako důsledek odtržení od přírody, jednak jako samotné chování, které k tomuto odtržení vede.

85 V USA trpí podle Louva duševní poruchou asi 8 milionů lidí, přičemž ADHD je jednou z nejčastějších diagnóz. Děti jsou rutinně medikovány antidepresivy, anxiolytiky a stimulanty.

Ekopsychologie čerpá z evoluční teorie, ale jde přitom jiným směrem, než neodarwinismus. Spíše než o zkoumání konkrétních mechanismů evoluce zde jde o fascinaci společným původem všeho živého. Evoluce je zde jaksi mytologizována – Roszak chápe adaptaci jako způsob, kterým život poznává či „ohmatává“ svět. Roszak mluví o tom, že to, co zprostředkovává kontakt s kosmem, možná není rozum, tak jak by tomu chtěla osvícenská tradice, ale spíše intuice, tedy dimenze osobnosti, která v kontextu racionalistické psychiatrie bývá označována za iracionální či šílenou (cit. d., s. 42).⁸⁶ Šílenství potom vystupuje vlastně nikoliv jako apriorní nemoc duše, ale jako nepochopení určitých skrytých možností mysli, které se teprve psychiatrickým označením a zacházením stávají 'duševní nemocí' (Roszak v tomto výslovně navazuje na Lainga, viz kap. 2.2.1).

2.3.3 Duševní nemoc v kontextu archaického myšlení

V práci jsem již několikrát narazil na pojem archaického myšlení, který bývá často dáván do souvislosti s duševní nemocí. V následujícím textu více vysvětlím, jak mu zde rozumím.

2.3.3.1 Problém archaického/primitivního myšlení

Pojem archaického (či primitivního⁸⁷) myšlení jako takový je značně problematický, a to už tím, že je mimořádně široký a často bývá využíván v rámci schématických výkladů – jednou sloužících k pohanění primitivů a vyzdvižení civilizace, podruhé naopak.

Robert Barrett rozlišuje mezi takzvaně „barbarským“ a „arkadijským“ primitivismem. Zatímco první z nich u moderního člověka vyzdvihuje racionalitu a primitivního naopak považuje za iracionálního, druhá podoba primitivismu kritizuje na moderním člověku jeho odcizenost světu a na tom primitivním si cení intuice a spojení s přírodou (Barrett, 1998).

V evolucionistické antropologii bylo archaické myšlení chápáno jako prelogické stádium myšlení, které je vlastní primitivním etnikům. Ta byla přirovnávána k dětství lidstva. Zatímco pro

86 Analogicky v romantické psychiatrii Haindorf považoval za nejvyšší stupeň animálního magnetismu jasnozřivost, která je podle něj dědictvím z minulých dob, kdy ji ovládal každý a dovedl se s její pomocí léčit (Marx, 2008, s. 323).

87 Oba termíny v podstatě odkazují k témuž, ale zatímco výraz „archaický“ je často spojován s pozitivním hodnocením, výraz „primitivní“ s negativním.

moderního člověka bylo podle těchto schémat charakteristické převážně racionální vědecké myšlení, primitivní etnika se vyznačovala magickým myšlením. Frazer svá své bádání o magii shrnuje následujícím způsobem:

„(...) víra v magii je zcela mylná. Všechna očekávání jsou nesmyslná a pouze zklamou důvěřivce, který v ně věří. Přesto víra v magii byla a stále ještě je na celém světě obrovská, třebaže byla vždy nejvíce rozšířena mezi zaostalými či primitivními národy“

Frazer (2000, s. 6).

Magickým myšlením se zabýval také Lévy-Bruhl (1923), který zpočátku uvažoval podobně jako Frazer, ale sám později tuto radikální dichotomii zmírnil a oba typy 'mentalit', archaické a logické, chápal již spíše jako jisté aspekty, které se vyskytují v myslích jak moderních, tak primitivních lidí (viz Bowie, 2008).

Současná sociální a kulturní antropologie evolucionistické schéma celkem jednoznačně odmítá. Jeden z rozhodujících podnětů k tomu zavdal už Lévi-Strauss. Ten v pozadí toho, co se nedůslednému pozorovateli mohlo jevit jako naivní magické myšlení chápající svět v povrchních analogiích, objevil propracované porozumění přírodě. Jedná se o klasifikační systémy, které jsou založené nikoliv na abstraktních pojmech, jako je tomu u současné vědy, ale na sociálních a kosmologických pojmech – o magii, resp. o ritech a mýtech tak mluvil jako o „vědě konkrétního“ (Lévi-Strauss, 1996, s. 32). Lévi-Strauss chápe tuto „neolitickou vědu“ jako svébytný systém poznání, který lidem své doby efektivně pomáhal uspořádat svět. Exaktní vědě tento typ vědění není protikladný, ale existuje s ním paralelně a v jistém smyslu ho předjímá (s. 28-29). Primitivnímu myšlení tak přiznává svébytnost a legitimitu – moderní vědu chápe sice jako efektivnější co do svých teoretických a praktických výsledků, ale ne co do druhu předpokládaných intelektuálních operací (tamt.).

Podobně např. Evans-Prichard, který byl narozdíl od Lévi-Strausse terénním etnografem, ukázal, že magie v africkém kmeni Azandů má svoji vlastní kulturní logiku a ačkoliv se z

vědeckého hlediska může jevit naivní, splňuje důležité role – jednak vysvětluje nešťastné události (dodává viníka), tedy dodává událostem smysl, čímž snižuje pocit nejistoty⁸⁸ a zároveň zahrnuje systém hodnot, který reguluje lidské chování (Evans-Prichard, 1976, s. 63).

Zatímco Lévi-Strauss sám pracoval s velkými, ne vždy empiricky ověřenými pojmy a hledal v pozadí jednotlivých kultur a jejich mytologií jakési univerzální vztahy a vzorce (struktury), v antropologii se současně, v souvislosti s již dřívějším boasovským obratem k relativismu, začala více a více projevovat nedůvěra k „práci z křesla“ a k velkým neověřitelným teoriím. V postmoderní antropologii tak je přítomná snaha co nejvíc omezit 'etickou' perspektivu, hodnotící kultury pomocí pojmů vzrostlých z našich vlastních kulturních předpokladů, naopak se zdůrazňuje práce v terénu – ptát se konkrétních lidí konkrétního etnika, co si o věcech myslí, ne předpokládat nějaké univerzální tendence (viz např. Clifford, Marcus, 1986).

Zatímco osvícenský svět viděl jasné dělítko mezi sebou a 'primitivy' a i v sociálních vědách té doby byla ještě patrná tendence vidět před sebou nový svět založený na racionalitě a vědě, zbavený temných pověr náboženství (viz např. Lužný, Nešpor, 2007), v současném světě se tato vize jeví stále více neudržitelná a antropologie ji ještě více nabourává a ukazuje, slovy Bruna Latoura, že nejen, že už nejsme moderní, ale dokonce jsme ani nikdy nebyli (Latour, 1993). Ve světle etnografického zkoumání problému mentality se ukazuje, že takzvané přírodní národy jsou více racionální, než si mysleli evolucionisté, a naopak my sami méně - a to se týká i samotné vědy, jejíž každodenní praxe také neunikla antropologickému zkoumání.⁸⁹

V kontextu takového zkoumání, které ve svých nejzazších podobách vede až k pocitu, že „všechno je zcela tak, jak vždycky bylo“, se v empirickém smyslu⁹⁰ jeví jako takřka neudržitelné vůbec mluvit o něčem jako je 'archaické myšlení'. Člověk nebyl nikdy blíž ani dál přírodě, nebyl ani

88 V tomto smyslu je jeho pojetí blízké Malinowského pojetí, které magické rituály vysvětluje psychologicky jako opatření, jehož hlavním účelem je snižovat úzkost z nejistoty ve světě (viz Murphy, 2004, s. 176).

89 Výrazným proudem v této oblasti je tzv. „science and technology studies“ nebo také „science, technology and society“ (STS), viz např. Latour, Woolgar (1986).

90 O archaickém myšlení budu ještě více mluvit později ve fenomenologickém smyslu.

méně racionální, ani jeho život nebyl více prosycen numinóznem, než je tomu dnes. Byl a je stále stejný, akorát v současné době všechny svoje vlohy rozvinul do maxima – v postmoderním světě se tak setkáme s astrologií a ezoterikou vedle hyperracionální vědy a odosobněné technologie, přičemž lidé často termíny z obou sfér kombinují, aniž by v tom viděli rozpor (viz Bowie, 2008, s. 233-238).

2.3.3.2 Šamanismus jako institucionalizovaná duševní choroba a jako archaická podoba psychiatrie

Šamanismus je fenomén, který v pozdně moderním světě vzbuzuje silné emoce. V jistém smyslu představuje dnes samotnou esenci arkadijské podoby primitivismu, je synonymem splynutí s přírodou a touhy po osvobození se od odosobněného a přelidněného industriálního světa. Zatímco v kontextu postmoderní spirituality je chápán jako archaický terapeutický systém, starší etnologie a psychiatrie ho naopak chápala v pojmech psychopatologie (viz též kap. 2.2.4.2). Jak udává Eliade, první evropští cestovatelé a etnografové většinou chápali šamanismus jako projev duševní nemoci – např. hysterie, epilepsie či neurastenie (Eliade, 2004, s. 38). Georges Devereux považoval šamanismus za projev duševní choroby (uvažuje o neuróze, hraničních stavech i psychotickém základu osobnosti), kterou trpí šaman zástupně za ostatní lidi své skupiny (Devereux, 1961).⁹¹ Podobně uvažoval i americký psychiatr Silverman (1967), podle něhož je šamanismus formou akutní schizofrenie, přičemž jediné, čím se od ní liší, je to, že je společensky přijímaný.⁹²

Eliade sám se proti psychiatrizujícím interpretacím vymezuje s tím, že nijak neslouží k lepšímu pochopení daného jevu. Duševně nemocného člověka Eliade vnímá jako neúspěšného mystika či jako osobu chabě mystika napodobující (tamt.). Novější etnopsychiatrické a neuropsychologické výzkumy mu víceméně dávají za pravdu a šamani jsou spojováni spíše s léčiteli než s nemocnými (souhrnně viz Krippner, 2002, 2004 a Throop a Dornan, 2004).

V dnešní době se dokonce šamanismus do jisté míry stal inspiračním zdrojem pro

91 Rysy, kterými se sobě oba fenomény podobají jsou především témata setkání. Obvykle se udává, že zatímco šaman se v těchto zážitcích orientuje, duševně nemocný je neumí zpracovat (souhrnně viz Noll, 1983).

92 Na obranu psychiatrie je nutné uvést, že praktikující psychiatr by neměl apriorní důvod považovat šamana za schizofrenika, pokud by dobře fungoval ve svém společenství.

psychoterapii. Např. Valenta (2001) ho udává jako jeden z inspiračních zdrojů dramaterapie (s. 29-31), na obecnější rovině se propojením šamanismu a terapie zabývá např. Kirmayer (2003) v souvislosti s obrazem „zraněného léčitele“ (wounded healer), propojením analytické psychologie a šamanismu se zabývá např. Noel (1997) a Sandner, Wong et al (1997).

Podobným způsobem jako Eliade argumentuje např. i psycholog Richard Noll (1983). Podle něj je šamanismus tradičně připodobňován ke schizofrenii na základě pouhé povrchní analogie – protože šaman má prožitky, s nimiž si epistemologie a ontologie, na níž stojí moderní psychiatrie, neumí poradit jinak, než že je považuje za projevy narušeného vnímání, myšlení atd. Noll naopak na základě porovnávání rysů schizofreniků a šamanů na základě DSM-IV klade mezi tyto dvě skupiny jednoznačné dělítko – zatímco schizofrenik je ze své podstaty ne-zdravý a ne-mocný, šaman je zdravý a mocný. Šamani sice skutečně většinou procházejí i obdobím, které se naší představě duševní nemoci podobá, takzvanou šamanskou nemocí, z té se ale následně uzdraví (pokud ne, nestane se šamanem). Po završení iniciačního procesu jsou šamani většinou spíše výjimeční lidé daného společenství, dobře sociálně fungující a schopní rozlišovat mezi tím, co se děje ve světě lidí a ve světě duchů.

K Nollovu stanovisku se přiklání i další výzkumníci, kteří u šamanů zjistili nadprůměrné hodnoty IQ a tvořivost (přehled výzkumů viz Krippner, 2002). To, co má duševně nemocný společného se šamanem, je potom tedy jeho abnormální zkušenost – že se také shodou okolností jeho duše dostala kamsi za hranice běžného světa, u obojího se setkáváme s mytologickými a religiózními tématy. Častá je konfrontace se smrtí, sestup do podsvětí, ale i pocity stavu bez tíže či létání, dále zrakové i sluchové halucinace, proměna ve zvíře, setkání s různými mytologickými bytostmi atd. Jenže zatímco šaman, který prochází všestranně náročným teoretickým i praktickým výcvikem, pohyb své duše umí ovládat, duševně nemocný člověk nikoliv (viz Eliade, cit. d., s. 41).

Stojí zde tedy proti sobě dvě stanoviska, kde jedno z nich ukazuje šamana jako duševně nemocného a druhé naopak jako jakéhosi archaického psychiatra. V romantické imaginaci se šaman

jeví jako ztělesnění přírodní moudrosti, původní jednoty člověka se světem, v barbarské jako pomatenec odtržený od reality a strhující ostatní svým blouzněním. Možná jsou obě pojetí spíše ideálními typy a hranice mezi nimi je ve skutečnosti propustnější. Jak ztotožnění šamanismu se schizofrenií, tak jejich úplné oddělení s sebou nese teoretické problémy. Jak o postavě šamana výstižně píše Stanislav Komárek:

"jako všechny archetypální představy a pocity je i tento vztah bytostně podvojný, ambivalentní, a závisí na momentálním kontextu, který z nich převáží, zda tajemně mocný hrdina či smutná postava v osamělé chatrči za vsí"

(Komárek, 2008, s. 130).

Výsledky různých výzkumů jsou patrně již dopředu tvarovány ideologickou příslušností výzkumníka. Pokud se však v popisu posuneme o úroveň výš, tedy nebudeme se snažit rozhodnout, jestli 'šaman' je 'blázen' či nikoliv, ale budeme zkoumat své vlastní fantazie, které o nich máme, pak postavy 'šamana' a 'blázna' mohou vystoupit jako jednotlivé odlesky jakéhosi původně jednotného archetypálního obrazu. Jedná se o obraz, který v lidech až do současnosti vyvolává hlubokou, bytostně ambivalentní emocionální odezvu, a tak se v něm materializuje celé lidské téma střídavého ohlížení se po svých kořenech a touhy po pokroku

2.4 Rovina existenciální: šílenství jako problém bytí v čase a prostoru

V následující kapitole zařadím zkoumání duševní nemoci do kontextu filosofické problematiky, jak ji reflektovala především fenomenologie a jí inspirovaná fenomenologická psychologie a psychiatrie. Z jistého hlediska je anachronismem řadit tuto kapitolu až jako poslední – historicky vzato předchází fenomenologická psychologie jak antipsychiatrii, která z ní také částečně čerpá, tak transpersonální psychologii a další přístupy zmíněné v minulé kapitole. Domnívám se však, že její zařazení na konec dává smysl, jelikož představuje nejabstraktnější pokus o uchopení problematiky šílenství. To zde vystupuje jako problém, který je vetkán do samotné povahy lidského bytí, které se odehrává v čase a prostoru. Je specifickým narušením tohoto pobývání, a tím zároveň ukazuje na

obecné vlastnosti lidského bytí jako takového. Na druhou stranu bych se ovšem rád vyvaroval pojetí, že tato rovina stojí nějak nad ostatními zmíněnými.

2.4.1 Fenomenologická psychologie a psychiatrie

2.4.1.1 Fenomenologie jako inspirace pro psychiatrii

Fenomenologická orientace v psychiatrii⁹³ znamená opustit klasifikační schémata a teoretické konstrukce, která vědecká psychiatrie (včetně psychoanalýzy) staví mezi lékaře a duševně nemocného člověka. Z hlediska „teorie“ jde potom o to nahlédnout zkušenost duševní nemoci tak, jak se sama ukazuje, tedy jako fenomén. Z hlediska psychoterapeutické praxe jde o nalezení společné roviny, která předchází všem později přiřčeným kategoriím, v níž se lékař s pacientem setkávají.

Fenomenologická psychiatrie vznikala v době mezi válkami, v době, kdy sílila úzkost a nejistota plynoucí ze světové politické situace. Fenomenologie jako taková reagovala na vzrůstající technizaci světa, na průmyslovost a mechaničnost společnosti a odcizení člověka sobě samému i svému přirozenému světu (Hrdlička, Vojvodík, 2009). Podobně jako Husserl viděl současnou vědu jako nedostatečný nástroj k poznání světa, který se míjí s poznáním celku, začala být vědecky orientovaná psychiatrie viděna jako nástroj nedostatečný k poznání a léčbě lidského duše, neboť člověka redukuje na tělo jakožto měřitelné jsoucné. Fenomenologický výklad duševní nemoci chce oproti tomu být založen na jejím porozumění z hlediska celku lidské zkušenosti (viz např. Kouba 2006, s. 17). Duševní nemoc potom vystupuje nikoliv jako pouhá v principu organická porucha, ale jako narušení vztahu k sobě, světu a ostatním lidem, jako bytí, které je „jiné“, které však odhaluje podstatné rysy samotné lidské existence („být odlišně“, viz Minkowski, 2009, s. 81). Není tak náhodou, že tyto koncepce duševní poruchy vznikají právě v době všeobecného ohrožení válkou – z fenomenologického hlediska má tento pocit bytostné nejistoty existence stejný základ jako nejasný

⁹³ V souvislosti s touto orientací se můžeme setkat s řadou názvů (např. *daseinsanalýza*, *fenomenologicko-antropologická psychiatrie*, *existenciální analýza*, *analýza setkání* atd.), které se v mnoha aspektech překrývají, ale kladou důraz na jiné skutečnosti. Pro zjednodušení budu většinou mluvit o fenomenologické psychiatrii.

pocit všeobecného ohrožení u schizofrenie.

Psychiatrie v sobě už od svého počátku nesla spor „psychicismu“, tedy názoru, že duševní nemoci mají původ v mysli, a „somatismu“, který duševní nemoci viděl v čistě biologických pojmech (viz kap. 2.1.1.7), jehož protažení lze sledovat až k modernímu ideologickému sporu „nature vs. nurture“ (živému taktéž v kontextu výše zmíněné antipsychiatrie). Ten se projevoval napříč všemi možnými humanitními a přírodovědeckými obory. V psychiatrii měl podobu sporu o to, zda jsou psychiatrické kategorie vrozené danosti, skutečné biologické entity, nebo zda se jedná pouze o sociálně zkonstruované kategorie, které ve skutečnosti vyjadřují jen stigmatizaci a následnou eliminaci či normalizaci určitého typu chování a myšlení, které je z hlediska aktuální společenské a mocenské struktury nežádoucí.

Fenomenologie, včetně fenomenologické psychiatrie, se snaží jít hlouběji, za tento spor. Ten sám je totiž umožněn teprve teoretickým rozdělením světa na 'ducha' a 'hmotu', respektive 'mysl' a 'tělo' či další analogické dichotomie. Fenomenologie je založena tak, že tento rozpor překonává, že se dostává na pre-reflexivní rovinu, v které člověk tvoří bytostnou jednotu se svým světem, tedy se jedná, v Heideggerově terminologii, o „bytí ve světě“ (Heidegger, 2002). Zatímco jakákoliv speciální disciplína, ať medicína či psychologie, vykládá člověka nutně z dílčí perspektivy odpovídající zaměření daného oboru, Heidegger usiluje o to vyložit člověka z hlediska celku jeho existence.⁹⁴

2.4.1.2 Daseinsanalýza a spor o pochopení Heideggera

„Bytí ve světě“ především odkazuje ke konečnosti člověka. Toto základní nastavení člověka Heidegger vyjadřuje pojmem „bytí k smrti“ (s. 273). Smrt je jediná jistota a základním existenciálním vyladěním člověka je úzkost, tedy pocit nejasně ohraničeného nebezpečí. Heidegger tvrdí, že této úzkosti je člověk vystaven ve chvílích, kdy se nezdržuje u praktických činností či u

⁹⁴ Je otázkou, co je to vlastně „celek lidské zkušenosti“. Fenomenologie starého ražení buduje představu, že přírodní vědy člověku rozumí jen dílčím způsobem, zatímco ona mu rozumí z hlediska celku, stojí tedy v jistém zásadním smyslu nad těmito vědami. Z postmodernistického hlediska by přitom fenomenologický přístup byl prostě jen dalším přístupem, další perspektivou mezi jinými – což je i přístup, který zde zastávám.

zábavy, při které je s ostatními lidmi, kdy se najednou ocitne sám tváří v tvář „odemčenosti bytí“. I když se člověk naplno zaobírá světskými radostmi a starostmi, přes politiku a sport až po módu, tyto činnosti vždy již nutně odkazují k faktu konečnosti lidské existence (buď jsou jejím vědomím vedeny, v případě tzv. „autentického“ bytí, nebo jsou odváděním pozornosti od něj, v případě neautentického bytí). Smrt a vztahování se k ní (ať vědomé či nevědomé) tvoří základ ontologické skladby „pobytu“.

Právě tato analýza lidského bytí se jevila psychiatrovi Ludwigu Binswangerovi obzvláště vhodná pro popis fenoménu duševní poruchy a na jeho základě začal vypracovávat *daseinsanalýzu* jakožto terapeutickou metodu. Ač úzkost sama o sobě není patologickým pocitem a je vlastní všem lidem, u duševní nemoci se stává nesnesitelnou a hrozí rozmetat integritu lidské bytosti. Z tohoto hlediska je podle Binswangerova možné nahlédnout jak poruchy neurotického charakteru, tak i psychózu (Kouba, 2006, s. 50). Zatímco v prvním případě je úzkost z konečnosti vtělena například v neurčitém strachu z katastrofy či životního selhání, v obsedantním zaobíráním se určitými myšlenkami či činnostmi, nebo ve fóbii z konkrétních jsoucen, v psychóze je již osobnost zcela zbavena svých ochran a naplno vystavena „hrozivé nehostinnosti bytí“ (Kouba, 2006, s. 51). Následná výstavba psychotického systému je potom viděna jako obrana proti děsivému světu zbaveného jakéhokoliv řádu a smyslu – lepší je svět paranoidních představ, v kterém do sebe všechno zapadá, než naprostá prázdnota. Jako obranný mechanismus před všezahlcující úzkostí chápe psychózu i česká autorka Syřišťová, která psychózu přirovnává k horečce – v samotné psychotické imaginaci tak spatřuje zároveň možnost údravy, skutečně problematickou se stává až tehdy, když neustupuje a nakonec se zakonzervuje (Syřišťová, 1974, s. 69-75).

Binswanger tedy vidí jako základ duševní nemoci izolaci a osamělé pobývání v otevřenosti bytí. V tomto čerpá z Heideggera. Ve svých následných úvahách se však od něj radikálně odchyluje. Jako protiváhu Heideggerova „bytí ve světě“ a jeho základního modu „bytí k smrti“ totiž postuluje rovinu „bytí venku nad světem“. Ta má vyjadřovat modus spolubytí, setkání dvou lidí ve spojení

lásky a přátelství, které člověka osvobozuje „z vězení individualismu“ (Kouba, s. 61). Binswanger tento modus lidské existence považuje za ontologicky plnohodnotný, neredukovatelný ani na určitý afekt či psychický pochod, ani na fenomén úzkosti.⁹⁵ V tomto modu se existenci otevírá nová možnost časovosti, která v „Bytí a času“ chybí – věčný okamžik. Podobné existenciální naplnění jako ve spolubytí s milovanou bytostí potom Binswanger spatřuje i v tvůrčí umělecké činnosti. Právě tato důvěrnost ve vztahu k jiné lidské bytosti či k celku světa, která pobyt osvobozuje od okov světa, je v Binswangerově pojetí tím, co tak bolestně chybí duševně nemocnému člověku. Z toho mimo jiné také vyplývá, že pro Binswangerera je duševní nemoc vždy deficientním způsobem bytí, které samo v podstatě nemá žádnou zvláštní hodnotu (Kouba, s. 55), s čímž je také spojené jeho pojetí „diametrální odlišnosti šílence a génia“ (tamtéž, s. 63).

Jak udává Kouba, Heidegger se vůči Binswangerovu pojetí vymezoval, považoval ho za nepochopení své nauky. Podle něj k myšlení fenoménů lásky a tvůrčího rozmachu není zapotřebí postulovat žádnou další ontologickou rovinu, vše už je obsažené v základní ontologické skladbě, kterou popsal. Ta člověka neodsuzuje k věčné pochmurnosti, nevylučuje mezilidské setkání, radost a lásku (Kouba, 2006, s. 66). Rovněž Condrau upozorňuje na to, že je mylné pokládat Heideggerovo „bytí k smrti“ za pesimistický výklad života, odkazuje na jeho větu „smrt v nejširším smyslu je fenoménem života“ (Heidegger, 2002, s. 282).

Autorem, který nejspíše nejvěrněji čerpal z Heideggera, byl Medard Boss, který se zasloužil o seznámení psychotherapeutické veřejnosti s Heideggerovou filosofií v rámci zollikonských seminářů (Heidegger, Boss, 2001). Ve svém vývoji se postupně kriticky vymezoval napřed vůči klinické psychiatrii a psychoanalýze a postupně i proti Jungově analytické psychologii a Binswangerově *daseinsanalýze*. S posledně jmenovaným se dostal do vážné roztržky ohledně pochopení Heideggera, což v důsledku vedlo k rozštěpení *daseinsanalýzy* na dvě školy. Boss důsledně trvá na opuštění představy subjektu a správném pochopení ontologické skladby *dasein*.

95 Jinými slovy, lásku staví proti starosti jakožto existenciál (viz Condrau, 1998, s. 65).

Oproti Binswangerovi, který tvrdil, že v duševní nemoci dochází k deformaci lidského bytí, zdůrazňoval, že člověk se nikdy nemůže minout se strukturou lidského bytí⁹⁶.

2.4.1.3 Setkání s druhým jako základ psychoterapie

Problém „Binswangerova nepochopení Heideggera“⁹⁷ dobře ukazuje na neplýnulost a problematičnost přechodu mezi rovinou filosofickou a psychoterapeutickou. Pro to, aby Heideggerova koncepce mohla být přijata mezi lékaři, prošla mnohými zjednodušeními, která byla samotnému autorovi proti srsti. Na druhou stranu, filosofická preciznost a brilance není nezbytně nutná k vytvoření funkčního psychoterapeutického programu – z hlediska terapeutické praxe není příliš důležité, jestli je určitému aspektu lidské existence přisuzován ontologický či jenom ontický (empirický) status, je však důležité, jestli se klade důraz na život a setkání s druhým, či na smrt. Pokud se Binswangerovo pojetí odchyluje od Heideggera, existují jiní filosofové, kteří taktéž vycházejí z fenomenologie a kteří zdůrazňují podobné aspekty lidské existence jako Binswanger, např. Martin Buber (2005) nebo Emanuel Lévinas (1997), kteří byli pro fenomenologickou psychiatrii rovněž zásadními inspirátory a pro které je setkání s druhým základním metafyzickým.

Podobně uvažoval například i holandský psychiatr Jan Hendrik van den Berg, který pokládal setkání psychiatra a pacienta za základní skutečnost, od níž se teprve může odvíjet nějaké klinické pozorování. Setkání považuje za prereflexivní stav jednoty, který má přednost nad jakoukoliv psychiatrickou terminologií či teorií, která nás zákonitě od nemocného odděluje silnou bariérou. Podle van den Berga klasická psychopatologická terminologie vlastně v konečném důsledku vypovídá nikoliv o pacientovi, ale o „normě“ – pokud je řeč pacienta označena za 'mnohomluvnou', vždycky to odkazuje k nám samotným – taková řeč by byla mnohomluvná, pokud bychom ji produkovali my, pro nemocného je však jediným možným vyjádřením. Van den Berg dokonce ze

96 „Zdařit nebo nezdařit se (...) nemůže dasein jako bytí-na-světě. nýbrž jen jeho faktický výkon, jak to s existenciálními předvedl a vyložil (...) Boss“ (Condrau, 1998, s. 59).

97 Ostatně Binswanger sám uznává, že Heideggerovu fundamentální ontologii zprvu pochopil špatně. Sice ji s postupem času ve filosofické rovině plně docenil, zároveň se však vzdaloval jejímu vědeckému a psychiatrickému uplatnění. Pro rozvíjení psychiatrické daseinsanalýzy se naopak obracel zpět k Husserlovi (viz Condrau, 1998, s. 64).

stejného hlediska kritizuje i terminologii, která by přijala daseinsanalytický slovník a duševní svět nemocného by se pokoušela uchopit např. v pojmech narušeného temporálního či prostorového prožívání. Místo toho navrhuje plně přijmout svět nemocného a popisovat ho pomocí neologismů, tedy objevovat a popisovat ho pokaždé znovu a využití pojmů, které jsou vlastní samotnému pacientovi (van den Berg, 2009).

Na setkání s druhým člověkem byl zaměřený také Eugène Minkowski. Vedle Binswagera, s nímž se přátelil, byl prvním, kdo zavedl fenomenologickou metodu do psychologie a psychiatrie (Vojvodík, Hrdlička, 2009, s. 407) a Binswanger se zpočátku inspiroval jeho spisy o schizofrenii (Condrau, 1998, s. 58). Filosoficky vycházel především z Bergsona, jehož pojem „élan vital“ aplikoval ve své dizertaci na psychopatologii, dále z Husserlova zkoumání intersubjektivní a ze Schelerovy analýzy lásky a nenávisti. Vzhledem k tomu, že však byl více psychiatrem praktikem než filosofem a ideologem, nešlo mu tolik o vypracování nějaké jasné filosofické nauky či terapeutické metody. V ústředí jeho zájmu stojí, podobně jako u zmiňovaného van den Berga, samo setkání s nemocným jakožto s jiným člověkem. Tak mluví o „psychologii ve druhé osobě“, zdůrazňující vztah já-ty, kterou klade mezi odosobňující a v jistém smyslu cynickou „psychologii ve třetí osobě“ na jedné straně a čistě subjektivistickou introspektivní „psychologii v první osobě“ na druhé straně (Minkowski, 2009, s. 86).

Minkowski se, podobně jako Binswanger či Boss, vymezuje proti přírodovědecké psychiatrii a psychoanalýze, byť toto vymezení se je v jeho práci obsaženo spíše implicitně než že by se jednalo o systematickou kritiku. Na rozdíl od obou zmíněných píše prostším jazykem a má blízko k poetickým vyjádřením. Ve svých pracích se zabýval problematikou žitého času a prostoru a v jistém smyslu směřoval od otázek psychopatologických po obecně filosofické či kosmologické, ačkoliv ve svém posledním dokončeném díle se vrátil opět k problematice psychopatologie (Minkowski, 1966) (zatímco jeho poslední nedokončené dílo mělo být opět zaměřeno na kosmologické otázky). To vychází už z logiky jeho zkoumání, v kterém jednak patologické

odkazuje k normálnímu a individuální je bytostně propojené s kosmickým. Při jeho analýze času a prostoru mu jako odrazový můstek slouží vymezení se proti fyzikalistickému pojetí těchto kategorií.

2.4.1.4 Žitý prostor, antropokosmický konflikt, poezie a próza života

Minkowski postupně zkoumá různé oblasti lidského života zahrnující mimo jiné jednotlivé smysly a dekonstruuje pracně naučené odosobněné kategorie, v kterých tyto jevy moderní člověk vnímá, aby je nahradil pojetími, která vidí jako bližší lidské přirozenosti, byť se mohou na první pohled jevit až naivně. Napříč knihou se opakuje myšlenka, že ve snaze snížit ontologickou hodnotu určitých jevů je často označujeme za metaforu. To znamená, že *skutečný* význam dotyčného jevu je spatřován pouze v doslovné, fyzické rovině, např. v hořké chuti, zatímco v duševní oblasti mluvíme o přeneseném významu - o hořkém pocitu. Podobně uvažujeme například o výšce a hloubce, které rovněž mají svůj „přenesený význam“ v duševní oblasti (Minkowski spatřuje bytostný význam 'psychologické triády' (myšlení, emoci a vůle) v jejich zakořenění v trojrozměrnosti prostoru). Podle Minkowského však nelze význam určitého pojmu hledat více v jedné než v druhé sféře, vždycky vychází z určité základní kvality, např. hořkosti. Jak Vojvodík a Hrdlička zmiňují v doslovu knihy, Minkowski tak směřuje, patrně nereflektovaně, k jisté naivní verzi neoplatonismu či idealismu, ačkoliv to podle nich není to, co je v jeho myšlení podstatné (Vojvodík, Hrdlička, 2011, s. 231).

Ačkoliv Minkowski přinejmenším implicitně vystupuje proti představě karteziánského dualismu, přesto se u něj objevuje jistá dualistická tendence – zmíněný neoplatonismus připomíná i ztotožněním hmoty se zlem a ducha s dobrem již v úvodním eseji (tamtéž, s. 26). Minkowski i na jiných místech mluví o duchu oproti hmotě a paralelně s tímto rozlišením vyvstávají jeho pojmy poezie a próza života. Zatímco 'próza' je v jeho pojetí odkazuje k tomu obyčejnému, každodennímu a zároveň k tomu, o čem mluví vědy, 'poezie' odkazuje k okouzlení světa, které bylo obzvlášť v době, kdy Minkowski začínal psát, tolik ohroženo technizací civilizace a blízkostí války.⁹⁸ Důležité

98 Minkowski v této souvislosti mluví původně o *depoetizaci života*, tento termín později nahrazuje termínem funkce *obnažení*, viz Minkowski (2009, s. 90). Minkowski sice vidí užitečnost onoho objektivujícího způsobu vztahování se k realitě, ale zároveň varuje před jeho nebezpečností, která vystupuje obzvlášť když se obnažování rozšiřuje z uchopování přírody i na člověka. Minkowski naopak, v návaznosti na Emmanuela Mourniera, uvažuje tak, že i k

zde je, že poetická stránka života pro něj není pouhým únikem z reality, není něčím, co by se dalo redukovat na prozaické pojmy, představuje plnohodnotný princip, který je lidskému pobývání ve světě bytostně vlastní. Poezie života je právě tím, co odkazuje k překonání individualismu, co osvobozuje z vězení neuróz moderního světa a co člověka spojuje s kosmem.

Minkowského úvahy o vztahu člověka a kosmu se promítají i do jeho psychopatologických koncepcí. Jeho psychiatrický a terapeutický přístup tak jde dál než například psychoanalýza, která bere v úvahu jen člověka jako přírodní bytost obdařenou pudy, regulovanou kulturními zákazy a příkazy a deformovanou traumaty z osobní historie. Zatímco Freud mluví o konfliktech na intersubjektivní rovině,⁹⁹ Minkowski mluví o konfliktu *antropo-kosmickém*, tedy o pocitu jakési bytostné nedostatečnosti, kterou specifickým způsobem pociťuje každý člověk, o pocitu, který spočívá v nostalgii po stavu jednoty s kosmem. I když tato nostalgie může být frustrující a specifickým způsobem se může projevat v různých patologiích (například cyklickém pohybu od rozpuštění ve světě po úplné oddělení od světa a uzavření v sobě u schizofrenie), nabízí i specifickou možnost sebepřesahu. Ačkoliv cíle Minkowského byly psychiatrické, potažmo filosofické, nikoliv výslovně náboženské, v dnešním žargonu bychom řekli, že do psychoterapeutické teorie i praxe vnáší dimenzi spirituality (srov. Říčan, 2007).

Ačkoliv Minkowski píše o poezii a často sám užívá poetických vyjádření a nezabývá se zcela systematicky svými filosofickými východisky, v jeho psychiatrické práci se vyskytuje napříč časem vysoká míra konzistence a metodičnosti, na což poukazují Vojvodík a Hrdička v doslovu jeho knihy (Minkowski, 2011, s. 226). On sám svůj přístup považuje za vědecký, neboť se podle něj jedná o poznání, byť exaktní „obnažené“ vědy" se proti podobným přístupům vymezují. V jistém smyslu by se dokonce dalo říci, že se jedná o vědu poctivější než jsou ty objektivující, protože nepodléhá iluzi, že se na svět a na sebe samé dokážeme skutečně podívat zvnějšku a respektuje, že

přírodě by se člověk měl vztahovat tak jako k jinému člověku (tam., s. 91). To tvoří základ jeho metapsychologie.
99 Ačkoliv, jak si všimá Roszak (1993, s. 56), Freudova často opomíjená a terapeuticky zřejmě málo využitelná koncepce pudu smrti znamená právě vnesení kosmické dimenze do jeho teorie.

svět vždycky zkoumáme zevnitř – a i když se moderní člověk poezii života snaží ignorovat nebo odsunout do čistě privátní sféry života, podle Minkowského je to jakási konstanta, která k životu i jeho poznání bytostně patří.

2.4.1.5 Přínos Gastona Bachelarda pro fenomenologickou psychologii

Minkowski byl inspirativní pro Gastona Bachelarda. Ten se na rozdíl od něj sám vůbec nezabýval psychopatologií. Ve svých raných spisech se zabýval problematikou epistemologie, obzvlášť se zajímal o ty systémy poznání, které předcházely ustavení moderní vědy (např. Bachelard, 1984). Ve svých pozdějších spisech se začal zabýval poetickým vnímáním světa a živlovou obrazností (2009, 2010), které viděl v jistém protikladu k racionálnímu, vědeckému myšlení. Sám používá k vyjádření svých myšlenek květnaté a obrazné formy jazyka. I v těchto pracích když nepíše přísně pojmovým jazykem, přesto z těchto děl vyplývají některé poměrně jednoznačné závěry. V jeho práci například nalezneme pasáže, kdy se, byť ne zcela explicitně, vymezuje vůči Heideggerovi a jeho koncepci „bytí k smrti“ a vrženosti do světa:

"Jak je možné tváří v tvář všem darům, kterými Svět člověka zahrnuje, říci, že člověk je vyvržen ze Světa a ještě předtím do světa vržen?"

Bachelard (2010, s. 167).

Oproti heideggerovskému modu existence 'starosti' hovoří Bachelard o kosmickém snění, které uvádí snivce do stavu blahobytí, do souladu s jeho světem. Luhanová ve své recenzi (2013) výslovně poukazuje na tuto Bachelardovu polemiku či komplementaritu s Heideggerem a všímá si, že Bachelard přiznává modu *blahobytí* dokonce vyšší ontologickou platnost než modu 'starosti'.

„O člověku snění nemůžeme říci, že je 'vržen do světa'. Svět je pro něj samo vítání, on sám je principem vítání. Člověk snění se koupe v blahu snění světa, koupe se v blahobytí šťastného světa. Snivec je dvojitým vědomím svého blahobytí a šťastného světa“

Bachelard (2010, s. 149) .

Bachelard také vyzdvihuje stav dětství jakožto archetyp věčného vznikání života, zatím ještě

neomezených možností. Zjednodušeně by se dalo říci, že zde klade důraz na život a jeho zřídlo jakožto na princip, který je ontologicky přinejmenším stejně reálný jako „bytí k smrti“. Oproti tomu Heideggerova koncepce sice dokáže tematizovat i taková vyladění jako je láska či obecně spolubytí s druhými, tedy vyladění, která s sebou nesou pozitivní hodnotu, ale existují pro něj pouze jakožto odvozené od základního vyladění úzkosti z bytí v odemčenosti světa a jakožto k ní vždycky implicitně odkazující.

Bachelard na několika místech zmiňuje, že to, o čem píše, se týká stavů „blahobytí“. Proto se také zabývá denním sněním a vyloženě se vymezuje proti zkoumání nočních snů, které spojuje s temnými stránkami bytí a s absencí subjektivity. Tam, kde se zabývá živly, tedy mluví o harmonickém soužití s nimi, inspirativním setkání. Pokud mluví o prostoru obecně, zabývá se obrazem domova a různých jeho zákoutí, kde člověk může spočinout. Celkově tedy popisuje tu část lidské zkušenosti, kdy se člověk cítí na světě doma, v souladu se všemi materiemi, z kterých je svět i on sám sestaven. K problematice psychiatrie a psychopatologie odkazuje nanejvýš nepřímě. Rovněž na fenomenologickou tradici navazuje pouze volně. Zato ji však obohacuje o imaginativní složku. Pokud se Heideggerův slovník z „Bytí a čas“ spíše hodí pro popis psychopatologických fenoménů, Bachelardův se z jistého hlediska hodí více pro psychoterapii. Otevírá velký prostor pro znovunastolování ztraceného pouta se světem skrze živlovou imaginaci. I když tato imaginace může mít v případě duševní nemoci hrozivou podobu, právě v ní samotné může tkvět i lék.¹⁰⁰

2.5 Hledání metaroviny – splývání, střetávání a koexistence jednotlivých rovin

V předchozím textu jsem identifikoval čtyři různé roviny, v nichž je možné tematizovat šílenství. Mluvím o rovinách proto, že se nejedná vždy o takto explicitně pojaté přístupy. Je to rozlišení a kategorizace, která je umělá, mnou vnucená zvenčí. Jsem si vědom, že jednotlivé roviny představují ideální typy – že ve skutečnosti se často překrývají, že by bylo možné vést dělicí čáru jinak, ukázat

¹⁰⁰Jak to pojímá například i Syřišťová (1974).

zcela jiné roviny, některé sloučit apod. Můj záměr je zde dvojitý. V první řadě chci vnést do diskuse o duševní nemoci, která je dnes již nesmírně rozsáhlá, jakýsi řád, byť si uvědomuji jeho nahodilost. Výše předloženou část je tedy možné chápat jako základní přehled o tématu. Za druhé chci ovšem také poukázat na to, že tyto jednotlivé diskurzy existují ve vzájemných dynamicky se proměňujících vztazích a interakcích. Vedou spolu ideologický boj, ale zároveň vytváří určité dočasné aliance.

2.5.1 Vzájemný vztah jednotlivých rovin

V první rovině jsem ukázal duševní nemoc jako záležitost prostoru uvnitř lidské hlavy. Představil jsem standardní psychiatrický výklad duševní nemoci, který je založený na karteziánském dualismu objektu a subjektu a obecně vzato na osvícenském programu hledání univerzální vědecké pravdy a touhy po osvobození se z pout tradice – despotického politického řádu a náboženského tmářství (viz též Lewis, 2000). V druhé rovině jsem vylíčil duševní nemoc jako problém sociální, kulturní a politický. Zde jsem představil antipsychiatrii a uživatelské hnutí, komunitní a sociální psychiatrii a kulturní psychiatrii. Každý z těchto celků se staví k mainstreamové psychiatrii jinak. Zatímco antipsychiatrie a ještě více uživatelské hnutí jsou kritikou převážně zvnějšku psychiatrie (ačkoliv mnoho tzv. antipsychiatrů bylo vlastně praktikujícími terapeutů či psychiatrů, jejich kritika byla radikální a měla revoluční nádechy), komunitní psychiatrie se snaží psychiatrii spíše zevnitř reformovat, je její integrální součástí. Role kulturní psychiatrie v tomto ještě není zcela vyjasněna, je střídavě kritická („nová“ kulturní psychiatrie), střídavě apologetická.

Ve třetí rovině jsem představil přístupy velice rozdílné. Zatímco antipsychiatrie a „nová“ kulturní psychiatrie mají společný relativismus, dekonstruuje samotný pojem duševní nemoci, evoluční psychiatrie chce přebudovat psychiatrii na novém teoretickém základě, na neodarwinistickém paradigmatu. Toto paradigma představuje jistou syntézu humanitních a biologických oborů, poskytuje jednotné „ultimátní“ vysvětlení duševních nemocí. Ačkoliv transpersonální psychologie i ekopsychologie mají značně jiný étos, společnou mají právě tuto unifikující, až utopickou tendenci – snaží se přebudovat dosavadní vědu o lidské duši na zcela

novém základě, rovněž sní o novém, vše zastřešujícím paradigmatu. Ve čtvrté rovině jsem potom představil fenomenologicky orientovaný přístup. Uvnitř něj rovněž existují značné rozdíly, ale onu tendenci najít prapodstatu, z níž vše vysvětlíme, zde nacházíme také, především u Heideggera samotného a potom u jím ovlivněného Bosse. Speciální vědy vlastně o člověku a nemoci jeho bytí neříkají vlastně nic podstatného, protože ji nenahlízejí právě v kontextu problému bytí. Tento přístup snad nechce přebudovat vědy podle nového vzoru, spíše se chce prostě postavit nad ně.

Ačkoliv práce je celkově vzato zaměřena kriticky k hlavnímu proudu psychiatrie, nejedná se o kritiku radikální. Jednotlivé představené přístupy zde chápu jako rovnocenné, komplementární – právě proto jsem zvolil pojem „rovina“, že je lze principiálně nahlédnout jako nikoliv konkurující si (ačkoliv to není vždy reálný stav). Jedná se o různé perspektivy, přičemž každá o šílenství říká něco podstatného, ale žádná z nich neříká a nemůže říkat všechno. Tím, že ovšem tvrdím něco takového, již předpokládám, že existuje jakási metarovina, v níž tyto jednotlivé diskurzy existují a z níž je lze přehlédnout. Pojem této metaroviny však bude zapotřebí vysvětlit.

Nejde mi zde o to, vytvořit ze všem přístupů jakýsi amalgám, sloučit je všechny do jedné metateorie. Takový akt by si žádal příliš mnoho násilí na jednotlivých výkladech a výsledný produkt by byl nutně velice chudý. Jde mi spíše o nalézání a vytváření jakéhosi metarámce, v němž by bylo možné jednotlivé dílčí výklady vidět jakožto smysluplné při zaujetí určité teoreticko-historické perspektivy, zároveň však vidět jejich limity.

Tyto limity nemohou být definovány nějak objektivně, ale tvoří je právě ony ostatní výkladové rámce. Jednotlivé výkladové rámce se tedy vzájemně omezují, ale zároveň si vzájemně dodávají smysl. Tak psychiatrie v sobě již od počátku měla inherentně zabudovaný prvek antipsychiatrie. Z druhé strany antipsychiatrie může jen stěží existovat bez psychiatrie. Oba celky jsou součástí jednoho „metadiskurzu“, ačkoliv to není vždy zcela vidět (viz Barrett, 1998). Antipsychiatrie tak sice psychiatrii kritizuje za určitý přístup a koncepty, ale zároveň je často nevědomky reprodukuje, byť v reverzní podobě. Například tím, že duševně nemocné začne chápat

jako utlačené potenciální duchovní vizionáře (Laing), jen přejímá primitivistické schéma, které v psychiatrii figuruje ve své „barbarské“ podobě (viz kap. 2.3.3.1).

Nejen, že jednotlivé výkladové systémy spolu existují ve vzájemně antagonistických vztazích, celá situace je navíc dynamická. Můžeme si ji tedy představit spíše než jako bitevní pole jako politické dějiště, kde kromě střetů dochází i k různým více či méně dočasným aliancím. Výše bylo řečeno, že současná psychiatrie je založena svou většinou biomedicínsky. To jí na druhé straně nebrání pojímat do sebe různé prvky jiných systémů. Tak se do její praxe nebo do spolupráce s ní postupně dostávají prvky i různých terapií, které byly zpočátku považované za alternativní. Podobně dochází k míšení biomedicínské psychiatrie s komunitní podobou psychiatrie. Obě mají tendenci chápat tu druhou jako doplněk sebe samé, pojmout ji do sebe. Nikdy není zcela jasné, jestli vztah určitých dvou systémů je spíše syntézou, či zda hegemonní systém pojímá do sebe systém alternativní.

V tomto bojišti psychiatrických přístupů můžeme s jistým zjednodušením vysledovat tři hlavní tendence – první z nich je biologický esencialismus, kterým je charakteristický biomedicínský přístup a který chápe duševní nemoc jako biologickou danost. Vůči němu je v opozici antipsychiatrický konstrukcionistický názor, podle kterého je nemoc sociální konstrukcí. Jak již bylo několikrát zmíněno, oba přístupy jsou součástí většího tématu, opakuje se v něm dichotomie přírody a kultury, objektu a subjektu atd. Třetí tendencí je potom snaha tyto dichotomie překonat pomocí určení určité základní roviny, z níž lze odvodit všechny ostatní, nebo kterou lze alespoň identifikovat jako fundamentální. Evoluční psychiatrii i fenomenologickou psychiatrii můžeme v jejich základní podobě chápat tímto způsobem.

2.5.2 Směrem k postpsychiatrii

V první kapitole jsem naznačil, že psychiatrie vychází z určitého relativně jednotného vědeckého paradigmatu. Je však otázkou k zamyšlení, jestli je to skutečnost, nebo pouze zbožné přání samotných psychiatrů (nebo na druhé straně i kritiků psychiatrie, kteří si tím zjednodušují práci).

Ačkoliv jsem v této části proti sobě ostře postavil psychiatrii a další diskurzy, je nyní nutné toto ostří poněkud ohladit a konstatovat, že při bližším ohledání je vidět, že psychiatrie je vlastně velice heterogenní systém, byť určitá tendence je dominantní. Nejen, že existují k psychiatrii alternativní pohledy, ale uvnitř jí samé je spousta rozdílů. Liší se přístupy napříč jednotlivými zeměmi, liší se přístup komunitně orientovaných a biomedicínsky orientovaných psychiatrů, ambulantních a nemocničních psychiatrů, psychiatrů-praktiků a psychiatrů-výzkumníků, nemluvě o tom, že psychiatři jako jednotlivci mohou často zastávat stanoviska velice vzdálená těm, které najdeme ve standardních psychiatrických učebnicích. To vše je psychiatrie. Psychiatrie jakožto praxe se často liší od psychiatrické teorie.

Tuto heterogenitu psychiatrie se snaží explicitně artikulovat a rozvést zastánci takzvané postpsychiatrie. Bradley Lewis poznamenává, že mnoho z toho, co slibuje postpsychiatrie, vlastně již v psychiatrii jako takové je implicitně přítomno – v určitém smyslu pouze akcentuje existující trend směřující od „vědy“ k „praxi“ (Lewis, 2000, s. 81). Svůj předobraz má také v biopsychosociálním modelu Georga Engela (1980).¹⁰¹ Také kritika psychiatrie vychází i zevnitř jí samé (viz např. Sharfstein, 2005, podle něhož se z biopsychosociálního modelu stal model bio-bio-bio). Zároveň je ovšem postpsychiatrie určitým pokračováním antipsychiatrického myšlení, byť je také jeho podstatnou modifikací. Nejde zde již pouze o kritiku, ale o konstruktivní vytváření psychiatrického systému vhodného pro lidi postmoderní společnosti. Psychiatrie jako taková zde není demonizována, je pochopena jako určitý nástroj, který může být užitečný, ale také má své meze, které je zapotřebí v praxi zohledňovat (viz též Double, 2002).¹⁰²

V pozdějším vývoji antipsychiatrie lze vysledovat mimo jiné následující dvě linie. Ta první

101 Postpsychiatrická vize by se však skutečně mohla uskutečnit asi pouze tehdy, kdyby se, jak to žádal T. Szasz, psychiatrie odloučila od státu, protože skrze toto spojení a financování je psychiatrie směřována určitým preferovaným směrem.

102 Tento přístup je na druhé straně kritizován, že ačkoliv se snaží oprost od újeji pojaté antipsychiatrie, její závěry se s těmi antipsychiatrickými v zásadních věcech shodují. Podle Kecmanovice (2009) například postpsychiatrie vede ke ztrátě veškeré autority psychiatra, k normalizaci šílenství a k neschopnosti správně diagnostikovat, což může vést i k fatálním důsledkům. Postpsychiatrie podle něj přichází s kritikou, která je nekonstruktivní, a nepředkládá řešení reálných problémů, které psychiatrie má. Přitom zároveň ignoruje možnosti, které má v tomto směru psychiatrie sama.

směřovala k aktivistické kritické psychiatrii (Moncrieff, Middleton, 2016), druhá směřovala právě k postpsychiatrii, ovlivněné postmoderní filosofií.¹⁰³ Kritická psychiatrie je orientovaná více emancipačně, (neo)marxisticky. Tento proud vychází částečně z relativizace standardního psychiatrického modelu, ale především ve zdůrazňování politických a mocenských aspektů psychiatrie. Dochází zde do velké míry k obrácení perspektivy, z nemocného se stává utlačovaný, nemocná je ve skutečnosti sama společnost. Je poukázáno na sociální konstrukci duševní nemoci, následně je však vytvořen podobně esencialistický model nemoci jako je tomu u klasické psychiatrie. Naproti tomu postpsychiatrie je orientována více konstrukcionisticky, relativisticky. Inspiruje se autory jako jsou Foucault (Bracken et al., 2007), Wittgenstein (Thomas et al., 2009), Rorty a Derrida (Lewis, 2000). V tomto pojetí se otevírá široká paleta výkladů, jejichž legitimita se osvědčuje pragmaticky a dialogicky, je odmítána víra v jeden vševykládající metanarativ.

Mluvím-li zde tedy o hledání metaroviny a překonávání různých dichotomií, nejvíce se tomu blíží právě projekt postpsychiatrie. Ačkoliv se postpsychiatrie snaží vytvořit rámec, do něhož by zahrnula jak psychiatrii jako obor a jako praxi (byť oproštěnou od svého modernistického étosu), tak antipsychiatrii s jejím důrazem na společenské a filosofické aspekty duševní nemoci, nesnaží se, na rozdíl od například evoluční psychiatrie, vytvořit jednotnou všezahrnující teorii, syntézu. Spíše oslavuje pluralitu a ponechává prostor otevřený pro dialog.¹⁰⁴ Postpsychiatrie usiluje o vnášení postmoderního pluralistického pohledu na svět do pole psychiatrie. Uvažuje pragmaticky, tak, že psychiatrie je nástroj, který měl především sloužit lidem, ne tak, že lidé se mají přizpůsobovat aktuální podobě psychiatrie, která je vedena politicko-technologickými zájmy, zároveň ale ani, jako je tomu v případě antipsychiatrie, ideologií, která hlásá, že zavedené psychiatrické paradigma je od základu špatně. Lewis (2000), který se snaží aplikovat postmoderní filosofii na psychiatrii, tvrdí, že psychiatrie by se měla vzdát posedlosti hledání objektivní pravdy, že by měla začít zahrnovat širší

103Setkáme se však také s pojetím, podle kterého jsou naopak postpsychiatrie a antipsychiatrie, mimo jiných, různými větvemi kritické psychiatrie (viz Kecmanovic, 2009).

104V tomto směru se podobá přístupu psychiatrické antropologie, na rozdíl od ní však je vytvářena autory, kteří jsou primárně psychiatry. Svými teoretickými východisky i klinickým zaměřením se tak podobá také Kleinmanově nové kulturní psychiatrii (viz výše).

paletu oborů, včetně humanitních a že by se měla více zabývat etikou, měla by být méně expertní a více dialogická, lidem spíše sloužit než jim vnucovat svá schémata, jednotlivé teorie chápat jako užitečné heuristické nástroje spíše než jako správnou metodu vedoucí k objektivní pravdě.

Zde je nutné uvést, že by bylo zavádějící představovat si, že postpsychiatrická metarovina představuje definitivní rámec, z něhož je možné nahlédnout, „jak to je“. Bylo by nebezpečné představovat si, že přístup založený na nahlížení z metaroviny, je sám o sobě nějak nadřazený těm, na něž se dívá. Kterýkoliv z jednotlivých přístupů, které by měl tendenci „zahrnout pod sebe“, či alespoň je „přehlédnout“, ho vlastně relativizuje, protože sama sebe zakládá na určité konkrétní, nikoliv pouze relativní, pravdě a kritériích poznání.¹⁰⁵ Pokud by postpsychiatrii jakožto jakékoliv „postmoderní“ teorii chyběla tato sebereflexe, stala by se pouze obrácením modernismu naruby, podlela by iluzi „objektivní relativity“ vlastní všem relativismům. Jak shrnuje Lewis ve svém článku, postmoderní teorie si je vědoma sama svých limitů, do své teorie zahrnuje samu sebe, nesnaží se vytvořit nový metanarativ, novou utopii – nebrání se tedy tomu, za určitých okolností preferovat modernistický pohled oproti postmodernímu v užším smyslu, charakterizovanému epistemologickou nejistotou, otevřeností.

2.5.3 (Post)moderní potřeba mýtu a narativní obrat v psychiatrii a psychoterapii

Postmoderní filosofie a jí ovlivněné humanitní a sociální vědy tedy nahlízejí na jednotlivé výklady světa jako na narativy, vyprávění, která organizují životy lidí do smysluplných celků. V archaických společnostech tomuto účelu sloužily kosmologické mýty. V moderní společnosti k němu slouží věda a náboženství. Velkými sekulárními narativy moderní společnosti jsou například darwinismus, psychoanalýza a marxismus. Postmoderní filosofie chce učinit konec velkým vyprávěním,

¹⁰⁵Postpsychiatrie tedy nikterak nepřekonává ono bojiště, které jsem zmínil. Není rámcem všezahrnujícím, je spíše další perspektivou, novým celkem, jakkoliv eklektickým a vnitřně nejednotným. Nepřekonává v nějakém definitivním smyslu rozpory mezi jednotlivými přístupy. I když přijímá jejich prvky, ortodoxně pojaté jednotlivé přístupy soutěží nadále nejen mezi sebou, ale jako konkurenci mohou vnímat i samotný postpsychiatrický přístup. To mohou dobře znázorňovat rozdíly a neshody mezi postpsychiatrií a klasickou psychiatrií (Kecmanovic, 2009), ale i mezi postpsychiatrií a kritickou psychiatrií.

metanarativům (Lyotard, 1984). Volá po otevřeném systému, kde neexistuje nějaký jediný závazný výklad světa, který by byl apriori nadřazen ostatním.

K narativnímu obratu postupně došlo i v oblasti psychoterapie a v současnosti se dostává i do psychiatrie – což je v podstatě synonymem výše nastíněné postpsychiatrie. Cíl postmoderních filosofů byl v zásadě emancipační¹⁰⁶ – osvobodit myšlení a veřejný život od nadvlády jednoho myšlenkového systému. Rozebrat základy, na kterých stojí naše myšlení a společenské instituce, které považujeme za pevně dané, a ukázat, že o světě je možné myslet i jiným způsobem a že je možné tyto danosti změnit, ukázat, že realita je sociálně konstruovaná (Luckman a Berger, 1966). V tomto smyslu se postmoderní (ve smyslu konstrukcionistické či narativní) myšlení dostalo i do psychiatrie. Zpočátku pouze bouralo zavedené kategorie, ukazovalo, že psychiatrické klasifikace jsou kulturně a historicky nahodilé, že v jiných kulturách to může fungovat zcela jinak (viz především kapitulu o kulturní psychiatrii).

Nicméně takový přístup by sám o sobě byl destruktivní. Psychiatrie i psychoterapie se potýkají s utrpením lidí, které potřebují zmírňovat. Jenom bourat zavedené příběhy nestačí, byť i to je v procesu léčby často důležité. Konstrukcionismus, který pouze poukazuje na relativitu jednotlivých vyprávění, je sám o sobě polovičatý. V oblasti psychoterapie více než kde jinde vyvstává též potřeba nového stavění, vytváření smyslu.

Existuje nesmírné množství psychotherapeutických směrů – podle odhadu Rolla Maye vzniklo v oblasti psychoterapie více než tři sta různých škol (Zeig, 2005, s. 25). Na tuto skutečnost poukázal během konference „Vývoj psychoterapie“ organizované Jeffem Zeigem v roce 1985. Cílem této konference bylo najít společnou půdu psychoterapie, definovat její základy a vytvořit prostor pro vzájemné obohacování mezi jednotlivými směry. Podle Zeiga se však do velké míry jednalo o přehlídku vyhrocených přístupů a vyhraněných osobností jednotlivých psychotherapeutických „guruů“, což částečně vysvětluje tím, že každý z nich byl zpočátku nucen se

¹⁰⁶Poněkud paradoxně, neboť modernistický étos sám o sobě byl také emancipační ve smyslu osvobození od starého politického řádu, přehnané náboženské morálky a pověrečného myšlení.

svým přístupem bojovat proti zavedeným přístupům a když si vydobyl své místo a stal se součástí hlavního proudu, začal si svou pozici žárlivě střežit (Zeig, tamt., s. 33). Jednotlivé terapeutické školy jsou tak přímo exemplárními eklesiomorfními strukturami (Komárek, ?).

Freud zakládal svou psychoanalýzu jakožto vědecký obor, považoval ji za platnou pro všechny lidi stejně, podobně po něm např. Adler, či Boss. Oproti nim si byl Jung, alespoň teoreticky, vědom toho, že určitým lidem může určitý přístup sedět více než jiným – mluví o tom, že pro lidi, kteří mají problémy s uplatněním ve společnosti, by byla vhodná adlerovská terapie, zatímco pro lidi s problémy se sexualitou spíše freudovská, katolíky potom posílal na zpověď ke katolickému faráři (Jung, 2000). Představu univerzální platnosti určitého terapeutického přístupu narušila do velké míry transkulturní perspektiva (viz výše), ale i naše vlastní vnitrokulturní rozmanitost – zdá se logické, že v heterogenním postmoderním světě s nesmírným množstvím subkultur operuje tak velké množství terapeutických škol.

V rámci fenomenologické, existenciální a humanistické terapie se již poměrně záhy začal prosazovat názor, že to, na čem v terapeutickém procesu skutečně záleží, není správná teorie, ale osobní vztah terapeuta s klientem (myšlenka, kterou bychom ostatně našli již u Junga i Freuda). Proces terapie začal být také přirovnáván k vytváření osobního mýtu, případně zasazování mýtu jednotlivce do určitého obecnějšího mýtu – v tomto smyslu se terapeutický proces podobá obrácení na víru (takto to chápal např. Szasz, 2005).

Existenciálně orientovaný psychoterapeut Rollo May (1991) identifikoval potřebu moderního člověka po mýtu, s nímž se snažil terapeuticky pracovat – mluvil o tom, že současný člověk žije v zajetí individualistického a narcistického mýtu, který ho odcizuje sobě a jeho společnosti. Tím předznamenával vznik narativní psychoterapie, která explicitně pracuje s tím, že člověk vždycky žije v určitých narativech, které jsou sociálně zkonstruované (Freedman, Combs, 2009). Podle Michele Crossleyové (2000) obnáší každá terapeutická metoda, nezávisle na své povaze, tzv. „terapeutický narativ“. V procesu terapie potom jde o to, identifikovat určitý zažitý

patogenní narativ, do něhož daného jedince uzavřelo jeho sociální okolí. Následně se terapeut spolu s klientem snaží narušit tento narativ a ukázat, že existují i jiné možné výklady jeho života, v nichž jsou otevřené nové možnosti. Do procesu terapie je často zahrnuto i okolí klienta, aby se posílil proces budování alternativního narativu, za stejným účelem se doporučuje vytváření osobních rituálů (Freedman, Combs, tamt.).

Podle Bradleyho Lewise má koncept narativu v psychiatrii a psychoterapii trojí význam. Kromě zmíněné narativní psychoterapie, kdy se s ním pracuje přímo v procesu terapie, je to popis změny narativu napříč různými terapeutickými modely a nakonec poskytnutí metanarativu, který poskytuje integrativní porozumění různých léčebných metod právě na základě narativity (2011).

Co se týče psychiatrie, narativní obrat zde může posloužit k uvědomění, že západní psychiatrické klasifikace předkládají právě určitý druh příběhu, byť se jedná o příběh značně odosobněný. Ten na nejobecnější rovině říká to, že nemoc je biologického původu a nikdo za ni nemůže (viz též kap. 2.2.1), narativy samotných pacientů bývají rámovány bohatou biologickou metaforikou. Např. Lewis popisuje, jak jeden pacient zpočátku chápal své problémy jako „přicházející odnikud“ a po úspěšné farmakoterapeutické léčbě již jako „kombinaci genetiky a výchovy“ (2011, s. 491). Setkáváme se zde také s příběhy o komplianci a náhledu, tedy o tom, jestli je nemocný schopen nahlédnout, že je nemocný (Estroff, cit. d.). V antipsychiatrické perspektivě se potom někdy mluví o vnucení pacientovi určitého společensky přijatelného mýtu, namísto jeho vlastního, například z formulace „brát si ostatní příliš k srdci“ se stává „žít s handikepem“ (van Dongen, 2004). Young (1997) zase popisuje, jak se z individuálních příběhů veteránů z vietnamské války stávají prefabrikované narativy vzniku a léčby posttraumatické stresové poruchy.

Důležitost zarámování zkušenosti duševní nemoci do určitého narativu, ale i důležitost vystoupení z něj a přecházení mezi různými interpretacemi hezky ilustruje následující úryvek, v němž svou zkušenost popisuje jeden klient Fokusu Praha:

„Informace jsem neměl skoro žádné a měl jsem dost omezený repertoár interpretací, které byly

zúžené na nějakých pár hesel jako 'vyleptanej mozek' nebo 'šílenství'. Nebyl jsem schopen to definovat. Na to vnímání, kterému jsem nerozuměl, se začaly navalovat další stresy, a asi po pěti letech jsem úplně zhavaroval a poprvé skončil na psychiatrii. Díky psychoterapiím a kontaktům s psychiatry se mi rozšiřovalo spektrum těch pojmů. Také jsem začal navazovat přátelské vztahy s lidmi, s kterými jsem se mohl bavit o těchto duševních věcech. Narazil jsem na jednu kamarádku, která mě zasvětila do Junga. Ten pro mě představoval první jazyk od nějakých dvaceti jedna let, který to, co se mi dělo, smysluplně popisoval. V poslední době se mi ale zase všechny pojmy a příběhy, které jsem si vytvořil, začaly rozpadat, a já se navracím k té prazákladní otázce, co je to vlastně duševní nemoc. Nemám konstantní názor na svět nebo na sebe. Já sám vůči těm svým stavům pendluji od interpretací čistě biologických přes západně psychologické až po východně filozofické. V současnosti mám takový otevřený systém jako že zároveň nemocný jsem a zároveň nejsem“

Petr (2015).

Zatímco narativní psychoterapie v užším smyslu detailně zkoumá individuální narativy a snaží se je přetvořit na takové, které poskytují více životních možností, narativní psychiatrie, či postpsychiatrie (což jsou v podstatě synonyma) vede k dalekosáhlejšímu pojetí lidského zdraví a nemoci. Činí explicitním názor, že biomedicínský metanarativ je jedním z mnoha možných. Další může být například psychosociální, tedy takový, který byl vlivný do neo-kraepelinské revoluce a který je v současnosti menšinový, nebo kritický (antipsychiatrický, marxistický atd.), ale také např. evoluční, jak již bylo navrženo v příslušné kapitole. Jak poznamenává Lewis, rozhodnutí, který model, či jejich kombinaci, vybereme, zdaleka přesahuje oblast medicíny, jedná se o rozhodování o tom, kým chceme být (tamt., s. 493).

3 ČÁST II.: Šílenství v kontextu vztahu člověka a kosmu

V první části jsem se omezil na výčet čtyř různých rovin, v nichž lze tematizovat šílenství, aniž bych jednomu z nich stranil. Nastínil jsem pluralistické psychiatrické univerzum, v němž se spolu jednotlivé diskurzy vzájemně střetávají, ale také se spojují, mutují v jakési kontinuální koevoluci. V následující části se ponořím hlouběji do problematiky, kterou jsem naznačil především v druhých dvou rovinách. Duševní nemoc a duševně nemocného budu nahlížet v kontextu vztahu člověka a

kosmu (světa, přírody). Tato část bude syntetická a méně reflexivní. Dočasně a poněkud experimentálně přijmu romantizující perspektivu, v níž se pokusím o určité propojení fenomenologické psychologie a archaického myšlení. V první části této kapitoly, kterou jsem nastíním problematiku vztahu člověka a světa obecně s důrazem na výklad prostorovosti člověka. Ačkoliv již zde se místy budu věnovat problematice šílenství, tu rozvinu více v druhé části, v níž ukážu, jakým způsobem se šílenství projevuje právě vzhledem k tomuto vztahu.

3.1 Svět lidí

3.1.1 „Já“ a „svět“: bytí v prostoru

Zatímco Descartes a po něm velká část osvícenské vědecké a filosofické tradice striktně rozlišovali subjekt a objekt (res cogitans a res extensa), fenomenologie se snažila tento dualismus různým způsobem překonat. Vystupovala tak na jedné straně proti reduktivnímu materialismu, ale zároveň i proti idealismu, který, doveden do důsledku, vede k jakémusi solipsismu, představě, že svět není nic než projekce já, které jediné je skutečné (viz také Roszak, 1993, s. 41). Heidegger se vyhýbal pojmům jako „člověk“, „subjekt“ nebo „já“ právě z toho důvodu, že mají zažitě jakési zvěčňující konotace, že implikují oddělenost od světa. Místo toho používal pojmu „pobyt“, který existuje jakožto „bytí ve světě“. Tímto termínem chtěl vyjádřit, že člověk nikdy nemůže existovat bez světa, ale zároveň také svět není cosi na člověku nezávislého. Já i svět jsou různé strukturní momenty „bytí ve světě“. Moderním člověkem běžně užívané distinkce typu já-svět či subjekt-objekt jsou teprve zpětnou konstrukcí hypostazující jednotlivé momenty tohoto původně jednotného fenoménu do samostatně existujících ontologických jednotek (viz např. Heidegger, 2002, s. 73). Svět tedy není, tak jako u Descarta a osvícenců, pouhým souborem všech jsoucen, ale živoucím protějškem já, který nutně odkazuje k základnímu faktu bytí.¹⁰⁷

Heidegger a po něm celá existencialistická tradice jsou známí svým zdůrazňováním, že

¹⁰⁷Heidegger v „Bytí a čas“ rozlišuje čtyři definice „světa“. První z nich odkazuje k veškerenstvu jsoucna, druhá k bytí tohoto jsoucna, třetí odkazuje k prostředí, v kterém pobyt žije a čtvrtá k světskosti světa (cit. d., s. 86).

lidské bytí se odehrává v čase, že člověk je si, na rozdíl od jiných zvířat,¹⁰⁸ vědomý své vlastní konečnosti, z čehož vyplývá jeho specifický vztah ke světu a schopnost vnímat bytí samo. Méně známá a přitom stejně zásadní jsou filosofická rozpracování faktu, že člověk existuje v prostoru. Podle Descartesa je prostorovost vlastností hmotného světa, tedy *res extensa* (Descartes, 2006). Jedná se o abstraktní pojetí prostoru, který je určen třemi geometrickými rozměry.¹⁰⁹ Oproti jakékoliv fyzické bytosti i oproti jakémukoliv předmětu je rozprostraněný a potenciálně nekonečný. Pro Kanta je prostor jednou z apriorních forem, je „subjektivní podmínkou smyslovosti“ (Kant, 2001, s. 59) a „podmínkou možnosti jevů“ (tamtéž, s. 56-57). Prostor sám o sobě je tím, co dává možnost existence nějakého uspořádání, či obecně řádu – tam, kde prostor není, nemůže nic existovat v nějakých smysluplných vztazích, nemůže vlastně nic existovat.

Tyto koncepce chápou prostor jako cosi svébytného, existujícího v jistém smyslu samo o sobě. Fenomenologické pochopení prostoru naproti tomu vychází z jejího specifického nedualistického pojetí vztahu „já“ a „světa“. Heidegger chápe prostor jako určení, které je neoddelitelné od pobytu samotného. Je pro něj nepřijatelné tvrzení, že pobyt „je uvnitř“ nějakého prostoru,¹¹⁰ to již přináší rozkol do původně jednotné struktury „bytí ve světě“. Stejně tak se nemůže svět nacházet v nějakém prostoru. Prostorovost pobytu u Heideggera odkazuje k tomu, že člověk je vždy obklopen nějakými jsoucnými, které jsou mu k dispozici. Ty se nachází, jsou 'umístěné' v různých „krajínách“, přičemž existence těchto krajín samotných si nejsme vědomi, dokud se v nich nachází patřičná věc, kterou chceme užívat. Podle Heideggera pobyt osidluje svět, který je mu vždy předem známý, jeho prostorovost je charakterizována od-dalováním (tedy zmenšováním dálky mezi mnou a určitým jsoucím, tedy přibližováním) a zaměřením. Prostor pak nevystupuje jako abstraktní prázdná kategorie, tu z něj podle Heideggera dělají teprve přírodní vědy, ale jako projev

108Otázku, nakolik to skutečně platí o člověku a o jiných zvířatech ne, zatím ponechme stranou.

109Perception, volition, and all modes as well of knowing as of willing, are related to thinking substance; on the other hand, to extended substance we refer magnitude, or extension in length, breadth, and depth, figure, motion, situation, divisibility of parts themselves, and the like (Descartes, 2002, s. 19).

110To by bylo možné tvrdit pouze o „nitrosvětském jsoucnu“, tedy o věci, nikoliv o člověku: „Prostorovost pobytu, jenž bytostně není ničím vyskytujícím se, nemůže znamenat ani že se pobyt nachází v nějakém bodě „světového prostoru“, ani že je na nějakém místě po ruce. To obojí je způsob bytí nitrosvětského jsoucná“ (Heidegger, cit. d., s. 132).

důvěrné obeznámenosti se světem.

Podobně, byť prostřednictvím poetičtějšího, filosoficky méně explicitně propracovaného jazyka intuitivnějšího, uvažuje Minkowski. Prostor nechápe v abstraktním geometrickém smyslu, ale jako 'žitý' nebo 'původní' prostor (Minkowski, 2011, s. 64). Původní prostor staví Minkowski proti představě objektivního prostoru, v kterém proti sobě stojí na jedné straně pozorovatel a na druhé straně například určitý předmět, který je pozorovaný. Tato představa se pro nás, vychované vědou, stala přirozenou, ale Minkowski ji vidí jako druhotnou, odvozenou.¹¹¹ Pro Minkowského je žitý prostor charakterizován „zvučením“ či „ozvěnou“ (retentissement). Jeho pojetí prostoru pěkně shrnují Vojvodík a Hrdlička:

„Jako rezonující prostor, ačkoliv nekonečný a otevřený, je zároveň „naplněn“ lidským vědomím, které se nerozplývá v kosmickém nekonečnu. To je umožněno tím, že tento prostor je obýván lidskou bytostí, člověkem, který v něm, jako „bytost světa“ (Weltwesen, pojmem Eugena Finka) hledá a nachází útočiště a zázemí. Proto se lidský život může rozvíjet v „souzvuku“ a sympatii se světem a z této perspektivy je retentissement podle Minkowského prapůvodním stavem, v němž je rozpor mezi subjektem a objektem, lidský „Já“ a světem harmonizován v tom smyslu, že „my sami jsme naším prostorem“, neboť člověk je v prostoru inkarnován“

(Vojvodík, Hrdlička, 2011, s. 238).

V rámci karteziánského rozvrhu existuje tendence prostor rozdělovat na 'vnitřní' či 'imaginární' a 'vnější' či 'skutečný'. V tomto duchu píše Vondráček „vnitřním prostoru, který existuje vedle prostoru objektivní reality“. O tomto „jevišti, na němž se hraje divadlo našich představ“, píše, že

¹¹¹Pro Heideggera i Minkowského je geometrický prostor neživotnou abstrakcí, která je cizí přirozené zkušenosti. Vystává ale otázka, co je vlastně ona přirozená zkušenost. V každé kultuře dochází k pracnému učení se určitým koncepcím, které nás nutí určitým způsobem vnímat svět. Relativistický pohled na věc by říkal, že všechna pojetí prostoru jsou stejně přirozená i nepřirozená – pro nás je již přirozené chápat prostor v objektivizovaném smyslu. Někdy to působí tak, že fenomenologie má jakousi homologizovanou představu o tom, co je přirozené či původní, mohli bychom také říci archaické, jakožto v protikladu k modernímu, abstraktnímu přičemž ignoruje rozmanitost jednotlivých kultur, které bychom mohli označit jako primitivní. Jsem si vědom, že Heidegger neodkazuje na žádnou existující primitivní kulturu, že míří hlouběji. Potom však vystává pragmatická otázka – pokud je fenomenologická představa přirozeného světa pouhou koncepcí existující v jakémsi axiomatickém teoretickém systému, který předem vylučuje jakékoliv námitky empirického charakteru, k čemu v praxi je?

„je současně v nás a současně před námi, asi ve výši čela, je obrácen proti nám. Dozadu ve vnitřním prostoru znamená dopředu v prostoru objektivní reality. Tento vnitřní prostor je běžný, lze si ovšem představit i prostory jiné, nad námi, pod námi, ale toto představování je obtížnější“

(Vondráček, Holub, 1993, s. 28).

Z tohoto hlediska je imaginární prostor prostorem pouze metaforicky, 'v přeneseném smyslu'. Pokud však uvažujeme v intencích Minkowského 'původního prostoru', stírá se rozdíl mezi 'doslovným' a 'přeneseným' významem (Minkowski, 2011, s. 71-77).¹¹² Prostor znamená z hlediska subjektivního prožívání cosi vitálně důležitého. Vytváříme si prostor pro přežití či naopak dáváme prostor někomu jinému. Pokud člověk, ať duševně zdravý či nemocný, mluví o pocitu úzkosti, nejedná se pouze o metaforu, v tu chvíli se jedná o doslovně pociťované existenciální zúžení prostoru pro manévrování, kdy člověk ztrácí možnost volby.¹¹³

Bytí v prostoru odkazuje k zásadní schopnosti, která je vlastní přinejmenším všem živočichům, totiž k pohybu. Pohyb je v první řadě synonymem pro volnost, svobodu. Pokud se můžeme hýbat, můžeme se vydat určitým směrem, který nám svět nabízí, a můžeme překonávat vzdálenost, můžeme před něčím utíkat atd. Z hlediska psychologického zkoumání je opět významné to, že pohybem zde myslím opět jak pohyb ve fyzikálním smyslu, tak i pohyb duševní, který lze nahlédnout jako stejně skutečnou, nikoliv pouze odvozenou, formu pohybu.

Zatímco v objektivním geometrickém prostoru, můžeme nanejvýš pozorovat od nás oddělené předměty a můžeme se v něm pouze fyzicky pohybovat, v původním prostoru se mohou po svém způsobu pohybovat naše myšlenky, naše „duše“, pokud bychom to chtěli říct dualistickým jazykem. Minkowski to ilustruje na příkladu sledování vlaku, v kterém odjíždí pryč milovaná osoba

112Minkowski na mnoha místech kritizuje pojetí, které o určitých jevech říká, že se jedná 'pouze o metaforu'. Jeho řešením potom je jakýsi idealismus – hořký pocit není metaforou odvozenou od hořké chuti, obě kvality pochází ze základnější existenciální hořkosti. Druhou možností by potom bylo, užívat pojem metafora volněji a nepřisuzovat mu jaksi nižší ontologický status. Lingvistická pragmatika ukazuje, že z metafor se běžně stává žitá skutečnost, jazyk není od reality oddělen, ale do značné míry ji vytváří (viz Lakoff, Johnsen, 1980).

113Český výraz 'úzkost' je pro pocit, který označuje velice výstižný, ostatně anglické *anxiety* odkazuje k latinskému *angere*, mačkat, dusit, je také poměrně názorné.

– zatímco v karteziánském pojetí prostoru je pouze fyzické přemístění považováno za skutečný pohyb, v původním prostoru je i vyprovázení pohledem a doprovázení myšlenkou považováno za pohyb. Kdyby na takto zasněného loučícího se v tu chvíli někdo promluvil, ten by ho neslyšel – ač fyzicky přítomný, přesto duševně někde jinde (tamtéž, s. 63).¹¹⁴ Analogickým způsobem říká také Patočka, že „řeč o pohybu není metaforou, má hlubší smysl“ (Patočka, 1995, s. 101) a dále že „existence je pohyb“ – bez tohoto původního pojmu pohybu bychom podle něj nebyli schopni pochopit ani speciální pojem pohybu ve fyzikálním smyslu (např. padání kamene) (tamt.).

Specifickým způsobem rozpracovává problematiku vztahu „já a svět“ a prostorovosti Bachelard. Navazuje na Minkowského variací archaické představy, že mikrokosmos odráží makrokosmos, když píše, že snivci je jeho domov celým světem a zároveň celý svět je mu domovem:

„V kosmičnosti obrazu (...) přijímáme zkušenost světa, kosmické snění nás vede k obývání světa. Poskytuje snivci dojem, že je v obrazném vesmíru doma“

Bachelard (2010, s. 166).

Dále píše o původním propojení člověka se světem v archaických mýtech, byť Bachelardovi zde nejde primárně o zkoumání mýtů:

„Člověk vyjadřoval zemi, nebe, vody. Člověk byl slovem tohoto makroanthropa, jímž je obrovské tělo země. V původních kosmických sněních je svět lidským tělem, lidským pohledem, lidským dechem a hlasem“ (tamt. s. 177). (...) „Tak kosmická slova a kosmické obrazy spřádají svazky mezi člověkem a světem“ (tamt., s. 178).

U Descarta je tedy svět mrtvou hmotou, objektivně existující v jinak prázdném prostoru. Je člověku k dispozici – k praktickému užívání i k teoretickému poznání. Fenomenologie naopak zdůrazňuje propojení člověka a jeho světa. Nejedná se už o žádný abstraktní svět, ale právě o jeho svět, o svět, který je principiálně jeho domovem, kde je mu dobře. Samozřejmě, že chudí, nemocní, staří a osamělí lidé to právem mohou vidět jinak a pro buddhistickou filosofii je dokonce svět

¹¹⁴Je zajímavé, že u Minkowskeho tak zůstává určitá verze dualismu těla a duše.

principiálně místem utrpení. Zde mám však na mysli fakt, že se lidé za určitých specifických podmínek vůbec vyvinuli v procesu biologické evoluce, že se vytvořily podmínky pro ně vhodné.¹¹⁵ V mnoha světových mytologiích vystupuje lidský svět jako pouze jeden z mnoha, přičemž ty ostatní je možné za určitých okolností navštěvovat, ale člověk v nich není doma. Mircea Eliade se ve své komparativní práci pokusil shrnout toto prostorové rozložení univerza do trojčlenného schématu, v němž Země, tedy lidský svět, o němž je zde řeč, zaujímá prostřední místo mezi Nebesy a Podsvětím (Eliade, 2004, s. 226) (viz níže).

3.1.2 Svět jako Příroda a Země

Heidegger v *Bytí a čas* (cit. d.) terminologicky odlišuje svět a přírodu. Zatímco „svět“ je pro něj strukturní moment „bytí ve světě“ a jako takový není žádným nitrosvětským jsoucnem, tedy nějakou věcí, kterou by bylo možné uchopit, příroda takovým nitrosvětským jsoucnem je (s. 87). O přírodě mluví Heidegger v různých významech – většinou jako o souboru všech jsoucen, které se „na světě“ nachází, případně o souboru „přírodních zákonů“ – takto definována je tedy příroda pochopena jako předmět přírodních věd (přesněji kantovské fyziky, viz tamt.). Heidegger zároveň mluví o tom, že přírodu prostřednictvím vědy a technologie „odkrýváme“, zbavujeme kouzla: z živoucí přírody jako toho, co „tká a vlá“, se stává „přírodní moc“, jejíž význam spočívá především v užitku pro člověka (s. 93). Pojem a problematika světa, který je bezprostředně spjatý s problematikou bytí, je pro něj přednější než pojem přírody. I romantické pojetí přírody jako živoucí entity je podle něj možné pochopit až teprve na základě explicitně vypracované existenciální ontologie, tedy problematiky světa.¹¹⁶

¹¹⁵Někteří autoři v této souvislosti mluví o takzvaném „antropickém principu“ – jeho „slabá verze“ poukazuje na fakt, že vesmír se vyvinul tím způsobem, že vytvořil podmínky pro vznik sebe-vědomé entity, která je schopna ptát na to, proč se vesmír vyvinul právě tak, aby taková entita mohla vzniknout – již při vzniku vesmíru tak existoval potenciál pro inteligentní formu života. Kdyby se vesmír vyvíjel pouze nepatrně jinak, život by nikdy nevznikl a nikdo by tuto otázku nemohl klást. „Silná verze“ antropického principu potom do vývoje kosmu dodává teleologický prvek – kosmos se vyvíjel právě tak, aby ke vzniku inteligence mohlo dojít, to znamená, že v něm od počátku tato inteligence byla přítomna, v člověku se pouze stala jaksi více explicitní (viz např. Roszak, cit. d., s. 121-129).

¹¹⁶ viz následující úryvek: „Příroda je – ontologicky kategoriálně vzato – mezní případ bytí možného nitrosvětského jsoucná. Jako přírodu v tomto smyslu může pobyt odkrývat jsoucnou pouze v určitém modu svého 'bytí ve světě'. Toto poznání má charakter určitého odsvětštění světa. „Příroda“ jako kategoriální soubor struktur bytí určitého jsoucná, s nímž se nitrosvětsky setkáváme, nemůže nikdy umožnit pochopení světskosti. Právě tak je možno ontologicky pochopit fenomén „přírody“ třeba ve smyslu romantického pojmu přírody teprve z pojmu světa, tj. z

U Heideggera samotného je však znatelný příklon k jistému romantickému pojetí přírody, který se stává patrnějším především v jeho pozdějších pracích. Světem člověka není nějaký abstraktní svět, ale svět konkrétních krajin, konkrétní fyzická země. Z ní vyrůstá, z ní čerpá sílu¹¹⁷ a nakonec se do ní zase navrácí – stejně jako se vzpíná k nebeským božstvům, kulticky se obrací ke svým předkům dlícím v zemi i k této Zemi samotné. Heidegger který v souvislosti se *zemí* mluví o tom, že

„je třeba oprostít [se] jak od představy nahromaděné zeminy, tak od pouhé astronomické představy planety“

Heidegger (2016, s. 45).

Země je

„to, kam vzcházení ukryvá zpět vše, co vzchází, a to právě jakožto vzcházející. Země bytuje ve vzcházejícím jako úkryt“

.(tamt.).

„Bytí ve světě“ znamená, že člověk je se svým světem v intimním soužití, že nemůže být bez světa. Člověk je do svého světa/země „zapleten“ či „zakořeněn“. Tato zakořeněnost má celou řadu konsekvencí. V první řadě člověk se svým světem-zemí tvoří celek. Přitom u tohoto výrazu „tvoří celek“ je důležitý právě onen nedokonavý tvar slovesa „tvoří“, který odkazuje k dynamičnosti a neuchopitelnosti celku světa – „svět světuje“, jak říká Heidegger (2016, s. 48).¹¹⁸ Celek světa není nikdy zcela hotov, neustále se v něm něco rodí a patří k němu i každý pokus o jeho přehlédnutí a reprezentaci.¹¹⁹ Přitom každý další takový pokus je nutně znovu zaplétán do tohoto celku a z hlediska lidské existence nelze nikdy přehlédnout svět celý včetně sebe sama – pozorovatele. Tím se mimo jiné také dostáváme k tomu, že člověk opět není ve světě v žádném

analytiky pobytu“ (Heidegger, cit. d., s. 87-88).

117Toto zakořenění ve své zemi je v řecké mytologii výstižně vyjádřeno postavou giganta Alkyonea, který byl ve své zemi Palléně nesmrtelný, viz Kerényi (1996).

118„Svět nikdy není předmět, který stojí před námi a na který se můžeme dívat. Svět je vždy to nepředmětné, v čem stojíme, jakmile nás dráhy zrození a smrti, požehnání a prokletí uvrhly do bytí“ (tamt.).

119Srov. následující citát: „Withdrawn from representation, the Earth community is always in the making, always to come, open-ended, and never completely attainable (...)“ (Mickey, 2014, s. 173).

abstraktním smyslu, ale skrze svoje zcela konkrétní fyzické tělo.

Na Heideggerovu romantizující tendenci navazují někteří autoři, kteří se snaží propojit fenomenologii s ekologickým myšlením (viz též kapitolu 2.3.2.2). Spíše než na problematiku samotného bytí se zaměřují právě na přírodu – nikoliv ve smyslu souboru všech věcí a objektu přírodních věd, mrtvé hmoty, pouhém výskytovém jsoucnu, ale jako na Zemi, živoucí bytost, materiální stejně jako duchovní. Do fenomenologické analýzy se tak dostávají otevřeně prvky animismu či panteismu. Zatímco u Heideggera kámen, rostliny ani zvířata „nemají svět“ (tamt.), u ekopsychologů ho mají, byť možná v jiné podobě, než člověk.¹²⁰

Ještě než se pustím do detailnějšího rozboru vztahu člověka k Zemi a toho, jak to souvisí s problematikou šilenství, vrátím se na chvíli k obecné problematice žitého prostoru.

3.1.3 Základní směry a jejich existenciální význam

Sokol poznamenává, že člověk je vždycky uprostřed svého zkušenostního světa, který si dělí na blízký a vzdálený (Sokol, 2002, s. 94). To má svou specifickou existenciální hodnotu. Již jsme zmiňovali, že pro Heideggera se prostorovost pobytu vyznačuje „od-dalováním“, tzn. schopností odstraňovat dálku mezi sebou a „nitrosvětskými jsoucnými“, tedy věcmi, s nimiž v nějakém praktickém ohledu zachází. Zároveň však nikdy nemůže tuto dálku zcela zrušit – „pobyt se jakožto 'bytí ve světě' bytostně drží v jistém od-dálení“ (cit. d., s. 136), o od-dálení dále píše, že si je pobyt neustále nosí s sebou (tamt.).

Dálka, či vzdálenost, může být dále viděna jako cosi, co umožňuje kontemplativní, nemanipulativní vztahování se ke světu a jeho obyvatelům. Erwin Strauss ve svém eseji o vzpřímeném postoji píše:

¹²⁰Viz následující úryvek: „All things, human, nonhumans, and everything in between, participate in the sense of the world. None is ever simply without world. Accordingly, a deconstructive phenomenologist would notice that even a stone exhibits some participation with the world, that the stone touches the world, and indeed, “that it is world,” thus parting ways with the Heideggerian position for which a stone is a worldless (weltlos) being, which does not have a world or does not exist “‘toward’ or ‘in’ the world” (Mickey, 2014, s. 164).

"Ve vzdálenostním postoji dosahujeme viditelného, a přesto je necháváme beze změny. Vzdálenost je podmínkou vidění druhého jako jiného v jeho zvláštnosti. Věci chápeme, aniž bychom po nich sahalí"

Strauss (2009, s. 307).

Zmínka o „chápání věci, aniž bychom po nich sahalí“ evokuje kategorii uchopitelnosti. Pro Heideggera existuje jasná hranice mezi pobytem a ostatními jsoucnými. Ta jsou vždycky potenciálně uchopitelná, jsou k dispozici, pobyt nikoliv. Foucault (1995) historicky popisuje, jak se v procesu disciplinace člověka moderním kapitalistickým státem v součinnosti s lékařskou vědou stalo jeho tělo odduševnělým kusem hmoty, majetkem státu. Celá fenomenologická tradice vystupovala proti takovému zvěčňování člověka, což je snad možné parafrázovat tak, že člověka je možné se násilím zmocnit, ale nikoliv ho v konečném smyslu uchopit – člověk zůstává tajemstvím,¹²¹ cizí tváří,¹²² nezměrným Ty (Buber, 2005). Redukováním na tělo, s kterým je možné libovolně zacházet, na něm mizí to podstatné.¹²³ Snad právě v historicky odůvodněné snaze vrátit modernímu člověku poznamenanému válkami a genocidami důstojnost velká část fenomenologie opomíjí, že vlastností neuchopitelnosti a tajemnosti oplývají i další jsoucná – zvířata, rostliny a kameny, protože každé z nich v sobě má nekonečné množství významů, perspektiv, z jakých je možné je vidět a každé má svůj jedinečný, z naší omezené perspektivy nepřehlédnutelný způsob existence (viz výše).

Právě v tomto smyslu, podstatně znepokojivějším způsobem než Heidegger i Strauss, píše o dále Michal Ajvaz:

„Pás dálky, ovíjející svět neproblematických hranic a navyklého smyslu věcí, vyjevuje, že náš svět není ničím víc než jen jedním z mnoha rozsvěčujících se a zase zhasínajících světů, že krystaly věcí by se mohly utvořit jinak – a že by snad mohly vzniknout jiné útvary než věci – že svět navyklého smyslu je jen nepatrným ostrovem blízkého, obklopeným horizontem lhostejné,

121 Slovy Eugena Finka, je „labyrintickou záhadou“, neboť „člověk je sám sobě nejtemnější sfingou, nejzmatenějším labyrintem“ (citováno v Minkowski, 2011, s. 241).

122 „Způsob, jak se představuje Jiný a jak překračuje *ideu Jiného ve mně*, nazýváme tváří“ (Lévinas, 1997, s. 35).

123 Je zajímavé, že takto se vždycky i do fenomenologického systému vkrade dualismus. Pokud chceme říct, že pobyt např. není subjekt, či tělo, již nám existují v opozici.

ironické, chladné a skvělé dálky, která žije také v nitru věcí, rozsvěcuje jejich smysl, a současně jej rozleptává a stravuje.“

Ajvaz (2003, s. 22).

Dálka je pro něj synonymem bytostně neznámé a proměnlivé povahy světa za hranicemi našeho běžného života. Zatímco u Heideggera si „pobyt nese své oddálení s sebou“ (viz výše), u Ajvaze si „věci nesou svou dálku v sobě a zrak z věcí jed dálky uvolňuje“ (tamt.). Heideggerův pobyt, ač stojí v opozici proti modernímu descartovsko-kantovskému subjektu poznávajícímu svět, ač zamýšlí ukázat původní jednotu „já“ a „světa“, v sobě jakoby ještě nese odraz baconovského užívajícího člověka, svrchovaného pána přírody.¹²⁴ Pobyt zůstává za všech okolností pobyt se svou axiomaticky vyjádřenou temporální strukturou a 'výskytová jsoucna' (včetně zvířat) jsou mu k ruce, zbavena jakékoliv vlastní vůle či živosti. V Ajvazově pojetí se člověk uchyluje k blízkosti, obklopuje se hradbou svého smysluplného světa a ve svém pozitivním sebeobraze vládne věcem. Ale tyto věci jsou zde jakoby nadány svou vlastní vůlí, vědí o svobodných věcech v dálce a rezonují s nimi, vždy připraveny revoltovat proti platnému řádu člověka – svět smyslu, jímž se člověk obklopuje, stojí na nepevných základech a vždycky hrozí jeho rozpad, či přeskupení. Člověk je tak již daleko méně svým vlastním pánem, natož pánem světa.

Ale zatím se ještě vraťme k dalším směrům světa. Jak jsme viděli, Heidegger upozornil na to, že geometrizací a abstrakcí žitého prostoru, v němž se pobyt pohybuje a disponuje věcmi, se tento prostor stává vyprázdňeným a mrtvým. Z hlediska přirozeného pojmu světa jsou směry vždycky zakořeněny v určité konkrétní krajině. „Nahore“ je vyjádřeno jako „na stropě“, „dole“ zase jako „na podlaze“ (Heidegger, 2002 s. 130).¹²⁵ Domnívám se, že ve světě, který se jevil Heideggerovi jevil jako přetechnizovaný, bylo takové upozornění velice důležité. Zároveň ale

¹²⁴Toho si povšimá např. Hans Ruin: „if nature is understood along the model of a useful thing or readiness-to-hand, then the phenomenological analysis would seem to reinstall a subjectivist and anthropocentric determination of the world that it sought to transcend“ (Ruin, 2013, s. 356). Dodává zároveň, že Heidegger si tohoto sklonu byl vědom a snažil se ho eliminovat, radikální přitom v tomto podle něj je v citovaném „Původu uměleckého díla“, kde umělecké dílo, ale ani příroda jako taková, zásadně nevystupuje jako příruční jsoucno či objektivní entita (tamt., s. 357).

¹²⁵To je zakořeněno v mnoha jazycích Mezoameriky a západní Afriky v podobě tzv. relačních podstatných jmen – nebe znamená „nahore“, země „dole“, podobně břicho znamená „v“, záda „za“ atd. (Pokorný, 2010, s. 251).

zakrývá druhý stejně důležitý pól věci, totiž že abstrakce je v určité míře a podobě lidem vlastní.¹²⁶ Abstrahované základní směry jako „nahore“, „dole“, „doprava“, „doleva“, „dopředu“, „dozadu“ pak podle Sokola tvoří jakési osy zkušenostního světa a každý z nich s sebou nese specifické významy (viz Sokol, 2002, s. 95).

Obecně vzato vytváří prostor a jeho směry skoro ve všech kulturách základ pro metafory společenských vztahů, morálních hodnot a náboženských představ. Je však nutné poznamenat, že napříč jednotlivými kulturami se liší nejen tyto významy, nýbrž i samotné směry. Ty jsou podle Pokorného často určovány v absolutním referenčním rámci, tedy se odvozují od určitého lokálně stálého jevu (podle dráhy Slunce, směru říčního toku, ale také např. podle polohy bývalého sultánova paláce v jazyce tidore atd.). Např. balijština rozeznává jedenáct směrů, přičemž každému z nich jsou v rámci hinduistického systému přisouzeny určití bohové, obětní zvířata, tělní orgány a barvy (Pokorný, 2010, s. 270).¹²⁷ Následující analýzu je tedy nutné chápat v kontextu naší vlastní kultury, to, nakolik by tyto metafory byly srozumitelné v jiném kulturním kontextu, je otázkou přesahující možnosti této práce.

To, co je před námi, je tím, co nás čeká, kam máme postupovat a s čím se máme vypořádat. Dopředu tak směřuje každý pokrok (tamtéž), je to také směr, kam se ubírá životní cesta člověka – směr dopředu také podle Minkowského odkazuje ke kategorii vůle a překonávání překážek (Minkowski, 2011, s. 32). Člověk také *vidí* vždy jen to, co se nachází před ním, přičemž nejzazší místa, na které dohlédne, jsou vymezena horizontem.¹²⁸

126Podle Pokorného byla v minulosti tzv. primitivním jazykům připisována větší míra konkrétnosti než evropským jazykům plynoucí z neschopnosti tvořit obecné pojmy. V současnosti se uznává, že tyto jazyky oplývají jak schopností abstrakce, tak schopností konkretizace asi ve stejné míře jako jazyky evropské, přičemž však každý jazyk má propracovanější ty oblasti, které jsou pro něj důležité. To ovšem na druhé straně neznamená, že by mluvčí nepociťoval kategorii, pro niž chybí pojmenování (Pokorný, 2010, s. 217).

127Heidegger analogicky připomíná, že „kostely a hroby směřují k východu a západu, tedy ke krajinám života a smrti, z nichž je pobyt sám určen vzhledem ke svým nejvlastnějším možnostem, jak být ve světě“ (cit. d., s. 131).

128Horizont má tradičně ve fenomenologii význam určité perspektivy, úběžníku naší zkušenosti, omezení našeho vlastního pohledu a vědění. Podle C. A. van Peursena (1977) „lidská bytost neunikne horizontu,“ (s. 188), přičemž „horizont je lidské uchopení světa“ (195). Pro Husserla byl svět sám o sobě souhrnným horizontem všech jednotlivých horizontů, které tvoří rámec lidské zkušenosti, 'horizont horizontů' (Husserl, 1996) – jeho pojetí později kritizoval Patočka, protože podle něj implikuje představu, že svět je předmětem mezi dalšími předměty (Patočka, 1995). Oproti tradičnímu soustředění na obeznámenost se světem Ajvaz zdůrazňuje znepokojivou a zároveň potenciálně osvobozující numinóznost a nezměrnost toho, co se skrývá za obzorem, mluví přímo o 'hrozbě obzoru'

Směr zpět může odkazovat k pouhému opaku toho, co je před námi – zpátečnictví, ohlížení se do minulosti. Podle Minkowského (1970) mít určité „před sebou“ a „za sebou“ znamená bytostný rys naší existence. Z hlediska vidění je směr za námi spojen s bytostnou nejistotou, tajemstvím. Co je vzadu, vždycky zůstává zakryté. Nestačí se otočit, protože 'vzadu' se 'vytvoří' někde jinde – existenciální hodnota 'vzadu' je tak bytostně stále přítomná a odkazuje k tomu, co je skryté. Útok, který přichází zezadu, je zákeřný. Nepříteli, který nás napadá zezadu, se nedá 'čelit'. Z hlediska psychopatologie je tento směr zajímavý, neboť intenzivním pocitem, že se něco děje 'za mými zády', se vyznačuje paranoia.

Zde bychom mohli dodat jednu polohu, o které Minkowski ve svém článku nemluví, která je však z fenomenologického hlediska také velice zajímavá, a tou je oblast *periferního vidění*. Periferní vidění vlastně leží na hranici *zjevného*, toho, co je před námi, a *nezjevného*, skrytého za námi. V periferním vidění dokážeme zachytit pohyb i uvidět předměty, ty mají ale poněkud rozvolněné obrysy. Periferní vidění doslova umožňuje vidět svět zbavený pevnosti, v jakési jeho tekuté podobě odkazující k primárnímu chaosu, nebo, v Ajvazově terminologii, ke krajině dálky, v níž se všechny tvary rozplývají a z níž zároveň povstávají nové tvary. Ačkoliv nám neumožňuje vidět věci jasně, některé věci je možné zachytit právě jen periferním viděním a například za tmy umožňuje toto vidění lépe rozpoznat pohyb i tvar.¹²⁹ Oblast periferního vidění je hraniční oblastí míšení kategorií, podobně jako soumrak. Je to oblast, v níž jsme náchylnější k vidění různých fantomů, či přeludů, které v případě psychózy přechází i do běžného vnímání. Toto exemplárně ilustruje případ jedné naší klientky, která mi vyprávěla že na okraji zorného pole má jakousi změněnou zónu vnímání, která je téměř trvale osídlena různými halucinacemi. Ve zhoršených stavech jí tyto halucinace přechází i do normálního zorného pole (BM, ústní sdělení).

Podobným způsobem lze analyzovat pozice „po stranách“. V evropských jazycích je silně

(Ajvaz, 2003, s. 21).

¹²⁹Tak vlastně umožňuje lepší komunikaci s tím, co je *neuchopitelné* v tom smyslu, o němž jsem psal výše. Není náhodou, že různé mystické či magické nauky ve snaze o překonání zažitého racionalistického a realistického pohledu na svět odkazují k nejrůznějšímu „posunutí očí“ či přímo k perifernímu dívání se (viz např. Castaneda, 1994).

zakořeněna preference pravé strany (právo, pravda, pravá ruka, srdce na pravém místě atd.). Specifické významy dostala pravolevá orientace v rámci neurovědecké metaforiky: levá mozková hemisféra je spojována s jazykem, racionalitou a vědomím a také maskulinitou a jako taková je v neurovědeckém diskurzu oslavována jako výsostný symbolem civilizace a lidství jako takového (Vidal, 2009, s. 17). Pravá hemisféra je naopak spojována animalitou, ženskostí a emocemi (tamt.).¹³⁰ Tato metaforika však prostupuje i současnou spirituální scénou, kde se pravá hemisféra stává symbolem intuitivní moudrosti, empatie, kreativity, splývání s celkem světa atd.¹³¹ – s odkazem na výše citovaného Barretta (1998) můžeme konstatovat, že pravá hemisféra je materializací jak arkadijské, tak barbarské formy primitivismu.¹³²

Mimořádně archetypálně silné jsou směry „nahoru“ a „dolů“, ale také „dovnitř“ a „ven“. Těm se budu v následujících podkapitolách věnovat podrobněji.

3.1.4 Člověk mezi nebem a zemí

Jak poznamenává Sokol, svislá osa je pro člověka zásadní už kvůli jeho charakteristickému postavení na dvou nohách. Směry „nahoru“ a „dolů“ slouží jako metafora hodnocení a hodnot (Sokol, 2002, s. 95). Co je nahoře, je vznešené a obdivované, co je dole, je „nízké“, podřadné. Vzpřímená postava vyjadřuje důstojnost, hrdost a vznešenost, v konečném důsledku potom symbolizuje život, neboť mrtvý nestojí, a položit někoho v zápase na lopatky znamená symbolicky ho zabít (tamt.). Na druhou stranu, jak si všímá Erwin Strauss, mnozí autoři ve vzpřímeném postoji spatřují především zlo (je možné v něm vidět zpupnost, nepokoru, pýchu) (Strauss, 2009, s. 299). S tím souvisí také to, že člověk je ve své vzpřímenosti ohrožen pádem.

¹³⁰Tento narativ je v moderním světě značně rozšířený, reprodukuje ho i Zeig v kontextu psychoterapie, když se zamýšlí nad tím, jestli je psychoterapie spíše uměním, „ovládaným pravou hemisférou, nebo vědou, podléhající levé hemisféře“ (cit. d., s. 32).

¹³¹Toto lze dobře ukázat na příkladu J. B. Taylorové (2008), která je sama neuropsycholožka a popisuje svůj mystický zážitek, který měla na základě své mozkové příhody, kdy se jí dočasně 'vypnula' levá hemisféra a ona se přestala cítit oddělená od okolního světa. Dalším příkladem může být Anthony Meindl (2012), který čtenářům radí, jak zabránit levé hemisféře, aby sabotovala jejich život. Podobné literatury, která ukazuje, že „dekáda mozku“ se prolíná napříč všemi oblastmi kultury, existuje velké množství.

¹³²Na okraj zde poznamenám, že z hlediska naší kultury je také důležitý fakt, že čteme zleva doprava, co je vpravo, je na časové ose „později“. V tomto smyslu je s pokrokem pro změnu spojena pravá strana, jak dobře ilustrují nespočetné varianty grafického znázornění evolučního vývoje člověka.

Strauss poukazuje na to, že vzpřímeným postojem je člověku dán specifický způsob bytí ve světě, že jím pozvedá nad zvíře (tamt., s. 302-303). Člověk se díky své vzpřímené postavě doslovně, nikoliv „jen symbolicky“, vzpíná k nebi:

„Vzpřímený postoj vzdaluje člověka od země, od věcí, od bližních a staví jej do protikladu ke všemu a všem. Má odstup od země“

(tamt., s. 304).

Strauss poukazuje na to, že oproti zvířatům, které „čtyřnožcům“,¹³³ a můžeme dodat, že ještě více proti plazům či dokonce červům,¹³⁴ se člověk pozvedá k nebi, jeho zrak se osvobozuje od bezprostředních smyslových podnětů a zaměřuje se na věci o sobě. Na druhé straně se člověk vymezuje i oproti ptákům, kteří jsou zase tradičně považováni za stvoření nebe a vzduchu (viz Hildegarda z Bingenu,¹³⁵ 2013). Člověk tak zaujímá ambivalentní polohu 'mezi nebem a zemí'. Tato poloha odkazuje na jakousi bytostnou rozpolcenost člověka, často tematizovanou v rámci náboženských výkladů. Silně toto téma vystupuje v dualistických náboženských a filosofických systémech, například v gnózi (Flinn et al, 2007) a u katarů (O'Shea, 2001). Člověk zde sestává z andělské nesmrtelné duše, která je uvězněna v těle, v hmotě, která je stvořením zla. I v různých křesťanských výkladech však toto napětí nacházíme – člověk touží po Bohu, ale zároveň je náchylný k hříchu.¹³⁶

Z hlediska psychologického zkoumání je zásadní především to, že směry nahoru a dolů

133, „Čtyřnohé zvíře – vezměme si jako příklad psa – se pozvedá ze země, ale jeho tělo, solidně podepřené čtyřma nohama, přece zůstává blízko zemi a připoutáno k ní. (...) Hlava, předsazená trupu, je s tlamou, čenichem, očima zaměřená na blízkost. (...) „Zvíře se od země pozvedá, jen aby se k ní vzápětí znovu přiblížilo“ (Strauss, tamt.). Strauss zde dále cituje Ovidia: „Kdežto však ostatní tvorstvo je schýleno, k zemi se dívá, člověku dal on vztyčenou tvář a k nebi mu kázal hledět a vzpřímený zrak vždy k hvězdám do výše zdvíhat“ (Naso, 1958, s. 12).

134 Na to, že jsou hadi v lidovém chápání spojeni se zemí, poukazuje mimo jiné např. etymologická příbuznost 'zmije' a 'země', viz Rejzek, 2001, příslušná hesla.

135 Ta navíc ještě třídí ptactvo podle toho, z jakých dalších živlů jsou jednotliví ptáci stvořeni a jestli jsou horcí nebo chladní, dále suché nebo mokré povahy.

136 Viz následující úryvek z Pavlova dopisu Římanům: „Víme, že Zákon je duchovní, ale já jsem tělesný, zaprodaný hříchu. Sám nerozumím tomu, co dělám; vždyť nedělám to, co chci, ale to, co nenávídím. Jelikož dělám to, co nechci, souhlasím s tím, že Zákon je dobrý. Nedělám to tedy už já, ale spíše hřích, který je ve mně. Vím totiž, že ve mně (to jest v mé tělesnosti) není nic dobrého. Chtit dobro, to umím, ale konat je už ne. Nekonám totiž dobro, které chci, ale zlo, které nechci. Jelikož tedy dělám to, co nechci, nedělám to už já, ale hřích, který je ve mně“ (Ř 7:14-7:20).

užíváme pro popis nálady ale i dlouhodobějších životních stavů. V angličtině se užívá výrazu „high“ pro stavy drogového opojení, „down“ pro depresi – deprese sama přitom doslova znamená propad. Je také příznačné, že v depresi dochází k typicky nahrbenému tělesnému postoji, tedy k narušení vzpřímeného postoje.

Směry nahoru a dolů lze dále protáhnout do specifických pohybů letu a pádu. Binswanger je považuje za určité základní bytostné pohyby, které vychází z ontologické struktury lidství. V základu stojí moment, kdy „naše existence zde už nestojí na „pevných“, nýbrž na „slabých“ nohou“, dokonce „už vůbec nestojí, neboť její sepětí se světem dostalo trhlinu, a proto ztratila půdu pod nohama a začala se vznášet“ (Binswanger, 2009, s. 15). Toto vznášení má ve zklamání negativní charakter, jakožto padání, ale může mít i pozitivní, jako osvobození a možnost stoupaní. Podle Binswanger se jedná o určitou základní neodvozenou zkušenost, z níž čerpá řeč, obrazotvornost básníka a především sen. Tyto pohyby jsou vlastní člověku obecně, přičemž v psychopatologii dostávají specifickou podobu, let i pád se stávají mimořádně intenzivními a neovládanými, viz následující beletristický popis:^{137/138}

„Tentokrát byl pád dlouhý. Dlouho byla naprostá tma a pak šed', viděná pouze v páskách přes oči. Tohle místo zná; je to Jáma. Tady sténali a křičeli bozi a Kolekt, ale ani jim nebylo rozumět. Doléhaly sem i lidské zvuky, ale ty byly bez významu. Svět se sem vnucoval, byl to však svět roztráštěný a nepoznatelný“

Greenberg (2012, s. 31).

Příznačný je také popis dvou snů naší klientky:

„Létala jsem vzduchem, nemohla jsem udržet optimální výšku, buď jsem padala k zemi, nebo stoupala příliš vysoko.“

„Dnes se mi zase zdálo, že létám vysoko nad Zemí. Měla jsem strach, že uletím do vesmíru. Létala jsem nad Stráží pod Ralskem“

137Zející jáma je také doslovný význam chaosu, viz níže.

138Tímto existenciálním pohybem je z hlediska psychopatologie charakteristická především bipolární porucha.

BC (deník).

S popisem letu a pádu se také setkáme u archaického myšlení, kde je tato schopnost často zvědomována a kultivována v rámci náboženských praktik. Výše jsem již nastínil Eliadovu trojičnou strukturu vesmíru. Lidský svět se nachází mezi podsvětím a nebem. Středem světa potom prochází Osa světa, která má někdy podobu hory, jindy stromu nebo třeba stanové tyče – lidská obydlí tak na mikro-úrovni reflektují svět jako takový. Tyto představy jsou podle Eliada součástí většiny archaických kultur, přičemž u běžné populace mají představu kosmologické víry. Pouze u šamanů se však z této víry stává osobní mystická zkušenost – šamani jsou schopni po této Ose stoupat do nebeských světů nebo naopak sestupovat do podsvětí. K podobnému pohybu často dochází i v případě psychózy,¹³⁹ šamanismus je však podle Eliada odlišný v tom, že šaman svou cestu ovládá a je schopen se opět navrátit do světa lidí.

3.1.5 Ambivalence lidského vztahu k Zemi

Romantický, fenomenologický a ekologický výklad člověka podává úvahu o propojenosti člověka se světem/přírodou jako radostnou zprávu. Modernímu světu pak vyčítá vzdálení se přirozenému světu, v ekologickém diskurzu potom devastování přírody.

Lidský vztah k Zemi je však bytostně ambivalentní, jak už bylo naznačeno v úvaze o vzpřímeném postoji. Země je v mytologii zakořeněna jako mateřský princip, to, z čeho lidé a všechny ostatní organismy pocházejí a kam se zase po smrti navrací. V zemi jsou pochováni předkové, je tak spjata s tradicí, s minulostí. A zdá se, že stejně jako je v člověku potřeba být se zemí v souladu, o níž mluví ekopsychologové, je v něm i potřeba se od ní odpoutávat a vzdalovat.

V civilizačním modu člověka se zakořenění v Zemi jeví jako břemeno¹⁴⁰ – celý osvícenský vědecký a politický program se svým eschatologickým étosem pokroku lze chápat jako touhu po

139Všeobecně téma různých podzemních chodeb či prostorů – vnímání takového prostoru Indiánem „Šéfem“ popisuje Ken Kessey (1962). Podobnou zkušenost mi vyprávěl jeden náš klient, který má velice živé sny, v kterých jeho duše cestuje různě po republice, ale mimo jiné právě také v podsvětí či pekle (KT, ústní sdělení).

140A zde je nutné poznamenat, že tento civilizační pud je zřejmě vlastní člověku jako takovému, nikoliv pouze člověku modernímu, kterému je ze strany romantismu, ekologismu a dalších hnutí ze všech nejvíc vytýkán. Vnímání takzvaně primitivních národů je nejspíš i v tomto směru často idealizováno.

osvobození se od jha své minulosti, od kořenů, ještě nedávno uklidňujících, teď pojednou spojujících ho s barbarským věkem a zotročujícím společenským řádem.¹⁴¹ Emancipační hnutí posledních dvou století jsou toho názorným příkladem. Symbolicky je snaha oprostít se od zemské tíhy vyjádřena ve snech o létání – a mýtus o Ikarovi názorně ukazuje, že tyto sny jsou v tradičním pohledu spojeny s pýchou, jakožto nepřipustná snaha vymanit se svému osudu.¹⁴² Moderní svět v tomto směru dosáhl největšího triumfu v podobě raket vysílaných do vesmíru, z jejichž perspektivy lze Země jakožto objekt snadno přehlédnout.

Rozpor mezi nebem a zemí jakožto rozpor mezi různými tradicemi je zosobněn v diskusi Martina Heideggera a Emanuela Lévinase o Gagarinově letu do vesmíru (více k tomu viz Eubanks, Gauthier, 2011). Zatímco pro Heideggera byl Gagarinův let symbolem úpadku, opuštění bytostného domova člověka, Lévinas ho oslavuje jako „hodinu, kdy člověk existoval bez jakéhokoli horizontu“ (Lévinas, 2007, s. 233). Heidegger je spjatý se Zemí, s tradicí a s domovem, Lévinas, který vychází z judaismu, oslavuje svobodu a pohyb. Oba se vztahují k určité podobě božství, posvátna, bytí, ale zatímco Heidegger se vztahuje k jeho imanentnímu pólu, Lévinas naopak k tomu transcendentnímu. Lévinas označuje Heideggera za pokračovatele pohanství a v jeho filosofii spatřuje nebezpečí nacionalismu a upadnutí do pověřivosti. Pohanství společně s křesťanstvím, které vidí jako jeho pokračování, chápe jako omezené, připoutané ke konkrétnostem světa. Ačkoliv je také, jako Heidegger, kritický ke scientismu a přetechnizování společnosti, vědu chápe principiálně pozitivně jako nástroj osvobození a poznání.¹⁴³

Dějiny vědy a náboženství znají různé příběhy, které jsou utvářeny na základě toho, který jejich aspekt je zvýrazněn. Lévinas spojuje křesťanství s pohanstvím, ačkoliv známe i vyprávění o

¹⁴¹Hadot poznamenává, že „morálním přístupem prométheovského přístupu je touha spasit lidstvo“ a cituje Descarta, který se prý o své objevy v oblasti fyziky chtěl podělit kvůli obecnému dobru všech lidí (Hadot, 2010, s. 103).

¹⁴²Tento směr uvažování je snad nejdále doveden ve stále živém Nietschově snu o nadčlověku, který se v moderní době ve své asi nejextrémnější podobě přetváří do touhy po splynutí se strojem v transhumanistickém hnutí (viz např. Bess, 2003, Bostrom, 2010). Jeden můj velice vzdělaný klient opakovaně mluví o tom, že tělesná existence je pro něj těžko snesitelná a upíná se k představě, že lidstvo se transformuje ve stroj (NU, ústní sdělení).

¹⁴³Viz též následující úryvek: „Judaism has not sublimated idols – on the contrary, it has demanded that they be destroyed. Like technology, it has demystified the universe. It has freed Nature from a spell. Because of its abstract universalism, it runs up against imaginations and passions. But it has discovered man in the nudity of his face“ (tamt., s. 234).

jejich střetu (viz níže). Dějiny vědy bývají v současnosti často líčeny jako příběh osvobození se od křesťanství a boje proti dogmatickému tmářství a pokrytecké morálce (nedůvěra scholastiky k empiricky zaměřené vědě, odpor katolictví vůči Galileově astronomii, později proti Darwinově evoluční teorii¹⁴⁴ i Freudově psychoanalýze). Ačkoliv tyto jejich spory jsou reálné a dogmatické formy křesťanství stojí proti vědě jak dnes, tak v minulosti, věda je zároveň s křesťanstvím v obecnějším smyslu fundamentálním způsobem propojena (více viz Hess, Allen, 2008).

Je těžko myslitelné, že by koncepce Descarta, Newtona, Galilea či Bacona, ostatně i, na nichž osvícenství stojí, byly ateistické. Pro Descarta byl Bůh garantem vší reality a tím, co dodává člověku jeho „myslící“ kvalitu (cit. d.). Pro Newtona byl Bůh stvořitelem, který byl čas od času nucen zasahovat do běhu věcí, aby svět fungoval tak, jak má (Clarke et al., 1956).¹⁴⁵ Pro Galilea byla „sláva a velikost Boha obsažena v každém Jeho díle“¹⁴⁶. Pro Bacona byla zase příroda „božím darem“ (1974, s. 183) a Bůh tím, kdo lidi obdařil rozumem. V souvislosti se svým projektem experimentální vědy píše:

„Spíše se projeví tajemství přírody, tísni-li je (na mučidlech) umění, než když si jde svou cestou“

Citováno v Hadot (2010, s. 99)¹⁴⁷.

Tento Baconův výrok Hadot dává do spojitosti s biblickým výrokem o tom, že člověk je pánem tvorstva a Příroda je mu plně k dispozici:

„Plodtež se a rozmnožujte se a naplňte zemi a podmaňte ji a panujte nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nad všelikým živočichem hýbajícím se na zemi“

144K tomu viz např. Flégr, 2007, Hošek, 2007, Štampach, 2007.

145Což mu vytýkal Leibniz, který vyznával v zásadě deistickou pozici: Bůh svět stvořil jako dokonalý, teď běží nezávisle na boží vůli, bez jeho zásahů (Clarke et al., 1956).

146„To prohibit the whole science would be but to censure a hundred passages of holy Scripture which teach us that the glory and greatness of Almighty God are marvelously discerned in all his works and divinely read in the open book of heaven“ (Galileo, 1615, s. 9).

147Na jiném místě chybí zmínka o mučidlech: „příroda se dá spíše poznat tehdy, když je spoutána uměním, než když je jí ponechána volnost“ (Bacon, 1974, s. 70).

Gn 1:28.

Křesťanství s vědou spojuje také symbolika světla – osvícenství tak lze v širším smyslu nahlédnout jako bytostně křesťanský projekt, kdy věda vystupuje jako užívání božského daru a objevování božského řádu ve světě.¹⁴⁸ Výše byla zmíněna návaznost křesťanství na starší pohanskou tradici. Harnack (1974), podobně jako Lévinas, vyčítá katolictví, a ještě více pravoslaví, že do sebe příliš nasály pohanské panteistické prvky, především v podobě mariánského kultu a kultu svatých – transformovaných lokálních bůžků –, uctívání ostatků a svatých obrázků a požívání nadměrného množství svátostí. Čím je pro Lévinase židovství, tím je pro Harnacka protestantismus, který považuje za čisté křesťanství a v němž je transcendentní povaha božství zdůrazněna oproti té imanentní. Na druhou stranu, tato tendence existuje i v katolictví – i zde byl panteismus po dlouhou dobu považován za herezi a stále je považován za nebezpečný.¹⁴⁹

Křesťanství je tedy sice na jedné straně možno vidět jako pokračovatele pohanství, společně s osvícenskou vědou však naopak tvoří k němu protipól. Zatímco jeho lidová mariánská podoba má blízko k panteismu a Zemi, ve své civilizační podobě je křesťanství motorem pokroku a emancipace, a tak se symbolicky od Země vzdaluje. V této své podobě existuje tedy křesťanství v jistém napětí s ekologickým hnutím, v kterém jako by tušilo přinejmenším implicitní napojení na starší pohanské tradice.¹⁵⁰ Na druhé straně ekologické myšlení potom často vystupuje jak proti modernímu přetechnizovanému světu, tak proti křesťanství. To dobře ilustruje příklad Josefa Váchala, jenž v českém prostředí výrazným způsobem předjímal současné ekologické hnutí. To, co má z křesťanského hlediska negativní hodnotu, co je spojováno s temnotou a zlem, má pro něj hodnotu pozitivní, spojuje to s přírodní moudrostí, s tajemstvím a tvořivostí.¹⁵¹ Modernímu světu

148Byť samozřejmě linie výkladu, která sleduje vývoj osvícenství přes deismus k agnosticismu či úplného ateismu (zosobněného např. v myšlenkovém vývoji Denise Diderota), je stejně legitimní. Israel (2006) např. mluví o existenci dvojího osvícenství – umírněného, toho, které kombinovalo víru s rozumem, a radikálního, které spoléhalo pouze na rozum. Zatímco filosoficky je podle něj modernismus plodem pouze druhého z nich, historicky je výsledkem konfliktů jich obou mezi sebou a s různými formami proti-osvícenství (s. 11).

149Přitom se odkazují na knihu Genesis, kde je jasně vidět, že Bůh svět stvořil, ale je od něj odlišný – viz např. Slick (2016).

150Které se stává zcela explicitním u zastánců „hlubinné ekologie“ či ekopsychologie, která již byla několikrát zmíněna.

151Křesťanství teprve zpětně obrátilo hodnoty, z rohatých pohanských bohů a bůžků, z nichž nešlo udělat svaté, udělalo

vytýká především nespravedlivé zacházení s jinými tvory. Jak píše ve svých vzpomínkách na válku:

„Marně hledal jsem důvodů pro toto zabíjení vůlí boží v soustavách náboženských; ani v nejrozumnější odpovědi zákona kosmického nebylo pro mne útěchy. A tak pohan, spokojil jsem se výkladem nejprostším, že všichni ti, jimž brzy drásány budou údy a vnitřnosti v pekle zákopů, provinili se stejně na nižších svých bratřech zvířatech a přírodě vůbec, činy svými aneb patřením svým mlčky na zotročování a deptání ostatních mimo člověka životů“

Rakušanová (2014, s. 279).

Můžeme tak být v pokušení vykreslit obraz, podle kterého se v dnešní podobě střetu člověka a přírody odráží starší téma boje křesťanství s pohanským pohledem na svět. Tak se to jistě v současnosti mnohdy jeví a především v podobě amerických konzervativních křesťanů je ideologický spor s environmentalismem (Sherkat, Elison, 2007), podobně jako s vědou, patrný. Na druhé straně je však třeba říci, že mnoho autorů naopak v křesťanské zvěsti hledá oporu pro ekologické myšlení – např. tzv. „ekoteologie“, která se opírá především o žalmy, dílo Augustina z Hippa, Benedicta z Nursie, Hildegardy z Bingen a Františka z Assisi (viz Flinn et al., 2007, s. 250).

3.1.6 Dva existenciální pohyby

Smyslem předchozího exkurzu bylo ukázat, že bytostně ambivalentní vztah člověka k Zemi má svoje dalekosáhlé důsledky – podle toho, jestli se člověk vztahuje spíše k Zemi, nebo k Nebi, si vytváří odpovídající ideologie. Jsem si vědom, že se jedná o určitou redukci a tuto myšlenku později ještě poněkud upravím. Nicméně prozatím můžeme pro zjednodušení říct, že člověku jsou z povahy jeho intermediární pozice 'mezi nebem a zemí' vlastní jakési dva existenciální pohyby, které bychom mohli nazvat jako „dovnitř do světa“ a „ven ze světa“.¹⁵² Racionální vědecké myšlení,

dábly a démony (k nasávání antických vlivů křesťanstvím obecně viz např. Harnack, 1974).

¹⁵²Jistou analogii k pohybům, které zde líčím, můžeme hledat u Patočkova trojího pohybu. Především první pohyb, který spojuje s instinktivně-afektivním ponořením do světa, kterým je charakteristický způsob prožívání dětí a zvířat, které nemají zjednaný odstup od světa, velice přesně odpovídá pohybu, který zde líčím jako pohyb „dovnitř“. Patočka navíc tento pohyb také spojuje se zemí: „Jako pohybující se bytosti jsme vztaženi k něčemu, co je nehybné, co je navěky neotřesitelná podložka – *země*. Země je referent tělesného pohybu vůbec jako to, co není v pohybu, co je pevné ... zároveň je země prožívána jako *moc* (...). Mocí je také jako živná země, něco, co nás celkově proniká. Jsme svou povahou, životní skladbou *pozemšťané*.“ Druhý pohyb, který je spojen s modem praktického obstarávání, je pohybem „sebeprodlužování“. I tento pohyb je charakteristický neuvědomělostí a spojením se zemí. Teprve ve

usilující o zjednání si odstupu od světa, o objektivitu je jednou z podob směru ven.¹⁵³ Zatímco pro jedny je světlem vedoucím lidi z temnoty dávnověku, pro druhé, ty, kteří se hlásí k Zemi, včetně Heideggera, se věda jeví jako usurpátorská a odcizující.

Pierre Hadot nazývá Baconem představovaný manipulativní a vykořisťující typ poznání „prométheovským“, v protikladu k „orfickému“, který se projevuje spíše básnickým žasnutím nad přírodou a mystickým splynutím s ní. Hadot tento druhý typ poznání nazývá „kontemplativní fyzikou“. Tento typ poznání nacházíme například u básníků, u fyziky antických filosofů a v novověku a romantismu u goethovské naturfilosofické podoby přírodovědy (Hadot, 2010, s. 101). Komárek (2008b) výstižně popisuje, jak německé vědecké myšlení souvisí s nacismem a zároveň s ekologismem (především skrze postavu Konrada Lorenze). Pro svou archaičnost a hloubku bylo jaksi těžko uchopitelné, natož „ověřitelné“, resp. „vyvratitelné“ v dnešním vědeckém smyslu a také jaksi explozivní a historický vývoj chtěl podle Komárka tomu, aby ustoupilo agresivnější a strukturovanější, byť duchovně povrchnější, anglo-saské podobě vědy. Tento kontemplativní typ poznání zde spojuji s pohybem „dovnitř do světa“. I tento směr má však svůj negativní obraz, který v Hadotově pojetí spadá také pod prométheovský typ, totiž magii (viz Hadot, 2010, s. 108), která je taktéž manipulativní a často v tomto ohledu chápána jako předobraz moderní vědy (Murphy, 2004).¹⁵⁴

Na druhou stranu, pohyb „ven“ má také svou neinvazivní složku – modlitbu. Přinejmenším Minkowski ji spojuje s tímto směrem – člověk se sice paradoxně stáhne ze světa dovnitř sebe, ale jen proto, aby ho toto stažení pozvedlo „nad“ svět a umožnilo mu tak pohled na celek světa a

třetím pohybu dochází k pokusu „prolomit pozemskost“ (Patočka, 1995, s. 105-107). U Patočky je přitom patrné jasné hodnocení v tom smyslu, že teprve třetí pohyb je ve vlastním smyslu lidský, je spojován se svobodou a poznáním – reflexí, uvědomění si existence.

153 Mohli bychom argumentovat, že ve vědě hraje velkou roli naopak i *přibližování se* a *pronikání* do světa, poznání jeho niterných struktur. Ale i při pozorování bakterií mikroskopem či výzkumu subatomárních částic v urychlovači mezi námi a zkoumaným jevem stojí naše technologie. I když se tedy v jistém smyslu světu tito vědci přibližují, kladou mezi sebe a svět jasné hranice. Toto schéma by přeci jen mohlo být částečně narušeno poukázáním na kvantové paradigma, v němž si vědci sami uvědomují, že jakožto pozorovatelé ovlivňují pozorovaný jev (Bohm, 1981).

154 Hadot se vyhýbá schematickému hodnocení obou přístupů a poznamenává, že orfický přístup se často hlásí k primitivismu, který také obnáší různé pasti (2010, s. 104).

spojení s Bohem (Minkowski, 2011, s. 235-236) – toto „nad“ nás mimochodem také nutně upomíná na Binswangerovo určení „bytí nad světem“, k němuž dochází v lásce a tvořivém vzruchu.

Rád bych zopakoval a zdůraznil, že mým záměrem zde není přiklonit se k jednomu nebo druhému typu pohybu, dovnitř do světa či ven ze světa, a druhý zavrhnout. Předkládám je zde jako bytostné možnosti člověka, které k němu neodlučitelně patří. Podobně Hadot prohlašuje o prométheovském a orfickému přístupu (což je dichotomie, které se s tou, kterou jsem načrtl zde, překrývá jen částečně), že

„(oba tyto směry jsou) stejně potřebné a navzájem se nevyklučují, naopak často se stýkají v osobě jednoho autora. (...) oba odpovídají našemu dvojznačnému vztahu k přírodě a nelze mezi nimi vést ostrou hraniční čáru.“

Hadot (2010, s. 103)

Zevrubným popisem vztahu člověka a světa/přírody a tématem ekologického myšlení bych se příliš vzdálil svému tématu. Zde jsem jej téma načrtl v hrubých rysech. Zabýval jsem se zde především polohou střetu mezi člověkem a přírodou, resp. mezi civilizačními a anticivilizačními tendencemi. Ačkoliv, jak je patrné z Hadotova komentáře, by bylo možné sledovat i linii harmonie mezi nimi a sám tyto tendence chápu jako komplementární, téma jejich střetu mi poslouží jako rámec pro detailnější analýzu šílenství, v němž hraje, jak se pokusím ukázat později, tento střet významnou roli.

Na závěr této a předchozí kapitoly dám ještě jednu poznámku, kterou se mi prozatím nezdařilo do nich zapracovat, nicméně ji považuji za důležitou. Nastínil jsem pojetí, podle kterého člověk existuje v napětí mezi nebem a zemí. Jedná se o dramatizující pojetí, které spatřuje v jádru člověka jakousi inherentní dvojakost, rozpolcenost, kterou později použiji pro výklad šílenství. Zmínil jsem Heideggera, který se jeví jako zastánce principu Země, oproti Lévinasovi, opěvujícím pustotu a bezhraničnost vesmíru. Na druhé straně, je třeba zmínit Heideggerovu pozdní koncepci „čtveřiny“ či „součtveří“. Podle té se bytí vyjevuje v souvztažnosti čtyř „principů“: nebe, země,

smrtelníků a božských bytostí. Ty zde nevystupují jako různé „prvky“ světa, spíše se jedná o různé momenty bytí, které dohromady tvoří jednotu a vzájemně se zrcadlí.

Země je, z čeho všechno povstává a kam se vše zase vrací, nebe je širý prostor, který se odkrývá bytostí, které stojí na zemi. Smrtelníci jsou lidé, bytosti, které mají *schopnost* smrti, kteří jsou definováni svou konečností. Božské bytosti jsou posly posvátna, které stojí za hranicí běžné zkušenosti, zároveň je však inherentně přítomno ve všem. Tyto momenty se potom všechny stýkají v existenci určité věci, např. džbánu, který je stvořen ze země v prostoru vymezeném nebem, který slouží k uhašení žízně smrtelníků, ale také k úlitbě nesmrtelným bohům. Toto pojetí oproti křesťanskému a dualistickému, „tragickému“ pojetí zdůrazňuje harmonii, souhru (viz Heidegger, 1993, souhrnně též Mitchel, 2013).

3.1.7 Člověk a živly

Výše již bylo řečeno, že člověk žije vždy v nějakém konkrétním světě, že jeho světem je Země se všemi svými stvořeními a útvary, s řekami, údolími a nakonec i s městy a jeho lidskými obyvateli. Živly jsou potom jakousi pralátkou, z které jsou všechny konkrétní prostory stvořeny. Vycházím zde z evropské tradiční koncepce čtyř živlů: oheň, voda, země,¹⁵⁵ vzduch. Empedoklés, snad první, kdo tuto archaickou představu teoreticky tematizoval, považoval živly – rhizomata (doslova kořeny) – za základní principy (nikoliv ještě prvky v pozdějším atomistickém smyslu), jejichž mísením vzniká všechno ve světě. Každé jsoucno je potom tvořeno souhrou a diferencemi mezi jednotlivými živly. Ač každé jednotlivé jsoucno je pouze dočasně drženo pohromadě silami Lásky (Filotés), jsou v něm obsaženy tyto věčné síly. Oproti tomu Svár (Neikos) stvořená jsoucna opět rozkládá, a tak „je svět stále udržován v toku proměn“ (Kratochvíl, 2009, s. 95).

Zdeněk Neubauer poukazuje na důležitost samotného českého výrazu 'živel' oproti například

¹⁵⁵Pojem 'země' je poněkud matoucí, poněvadž nám vyvstává v celé řadě významů, které spolu souvisí, ale zároveň míří k uchopení jiných významových souvislostí. Významově rozlišuji mezi zemí jako živlem a Zemí jako živoucím celkem, horizontem, v němž člověk spolu s dalšími bytostmi žije. Ten je sice zároveň určitým projevem živlu země, z jiného úhlu však může být viděn jako něco, co teprve všechny živly obsahuje.

anglickému 'element' (Neubauer, 2004, s. 11). Anglický termín odkazuje k pasivnímu prvku právě v onom atomistickém smyslu, k něčemu, z čeho jsou jednotlivá jsoucna stvořena tak jako slova z písmen. Oproti tomu český výraz odkazuje k tomu, čím živly skutečně jsou – bytostně živou, neredukovatelnou, neohrazenou a také nevyzpytatelnou silou. Neubauer zdůrazňuje právě jejich bezmeznost, aperiaticnost – živly jsou bez počátku a bez konce, bez jasného tvaru. Dále jsou podle něj živly charakteristické tím, že jsou příčinami sama sebe a nejsou projevy něčeho jiného – jsou čistou fenomenalitou, základním způsobem jevení jako takového (tam., s. 14). Neubauer také píše o sakrálności živlů – jsou božské, i když samy nejsou bohy. Bohové se zjevují skrze ně.

Snad každý odstavec Neubauerova popisu odkazuje k původní jednotě živlů – živly jsou tedy daleko více než pouze jejich zjevná stránka, plamen svíce či vodní hladina. Jak ukazuje celá fenomenologická tradice, zatímco pro archaického člověka (s jistým zjednodušením řečeno) bylo vnímání jevů v jejich jednotě tou nejpřirozenější věcí, moderní člověk vychovaný objektivistickou vědou se mu musí znova pracně učit. V běžném chápání tak 'skutečným' živlem je právě jen jeho zjevná fyzická podoba, stejně jako skutečným pohybem je jen pohyb fyzicky vykonaný, zatímco všechny ostatní významy odkazují k živlu, stejně jako k pohybu, jen v přeneseném smyslu.

Pokud tedy protáhneme například Minkowského úvahy o tom, že i „duševní“ pohyb je skutečným pohybem, že pocit hořkosti je stejně základní a neodvozený jako hořká chuť, nebo že skutečně slyšitelnému zvuku předchází existenciální 'zvučení', můžeme spolu s Neubauerem snadno mluvit o živelnosti duševních hnutí, přičemž jejich živelnost opět není nikterak 'pouze metaforická' či 'přenesená'. Neubauer dává za příklad vztek (od vztékání). Analogicky v souvislosti s city mluvíme o 'hoření' či 'vzplanutí', city nás 'zaplavují', 'zalévá' nás vlna strachu, 'ovlivňujeme' někoho svými myšlenkami ('vléváme' je do něj), v zoufalství se dostáváme až 'na dno', pokud někomu nedůvěřujeme, 'zavání' nám. V tomto směru by se dalo pokračovat. Pro mě je zde důležité to, že takto pojaté 'původní živly', ne vždycky viditelné, mohou vyjádřit i tak extrémní stavy duše, jako je šílenství – tomu se však v této souvislosti budu explicitně věnovat až později.

Hippokratovsko-galénovská humorální teorie spojuje zemi s černou žlučí, oheň se žlučí, s krví a vodu se slizem. Jednotlivé živly jsou tak spojeny s jednotlivými osobnostními typy: melancholickému, cholerickému, sangvinickém a flegmatickému osobnostnímu typu (viz např. Říčan, 2010, s. 66). zmíněné Hadotovo pojetí „prométheovské vědy“). Zatímco v kontemplativním „orfickém“ modu se však člověk s živly setkává v partnerském dialogu, kdy se v bachelardovském snění rozpouští hranice mezi lidským já a světem, v „prométheovském“ modu jsou naopak živly spoutány, ovládnuty a přeměněny např. na kinetickou či elektrickou energii, přičemž hranice mezi člověkem a světem se tak naopak posiluje.¹⁵⁶ V evropské medicínské tradici jsou tradičně živly symbolicky spojovány s určitými duševními vlastnostmi. Již jsme zmínili, že oheň je v básnické imaginaci často spojovaný s uměleckou tvořivostí. Paradoxně je zároveň spojovaný s myšlením a s civilizačním „dobyvačným“ polem lidské existence – oheň jako první vynález lidstva, předjímající v zárodku technologický věk, dar Prométhea (viz výše)

Zde se však jedná pouze o určité hrubé schéma. Bylo by příliš zjednodušující představit si, že jednotlivé typy duševních vlastností i duševních chorob, jak jsou dnes katalogizovány, by mohly odpovídat určitým specifickým projevům jednotlivých živlů podle nějakého víceméně předem daného klíče. Pak by se také jednalo pouze o nahrazení jedněch ustálených pojmů druhými. Je s nimi zapotřebí zacházet jako se symboly, tak jak je definuje např. Komárek (2008a) nebo Neubauer, tedy jako s něčím, co není, na rozdíl od znaku, nikdy zcela vyčerpáno slovy a co je zapotřebí vždycky znovu interpretovat podle aktuálního kontextu. Živly jsou ze své podstaty neuchopitelné, enigmatické, archetypální a pokud mají nějaký konkrétní význam, utváří se až v konkrétních situacích.

Problematické živlů se věnuje také Bachelard. Pro něj jsou jakousi látkou světa, kterou může člověk básnicky kontemplovat v určitém duševním rozpoložení. Živly jsou pro zdrojem životadárné tvořivé síly, imaginace. Jsou tím, co tvoří člověku živoucí protějšek a co mu umožňuje splývat se

¹⁵⁶Viz též Heidegger, když mluví o tom, že v technologickém pohledu na svět se příroda stává „přírodní mocí“: „les je obora, hora je kamenolom, řeka je vodní síla, vítr je vítr „v plachtách“ (Heidegger, 2002, s. 93).

světem. Bachelard, ač původně racionalista, sám udává, že zatímco v Psychoanalýze ohně se ještě snažil oheň racionálním způsobem interpretovat, v případě vody se mu již toto nezdařilo – píše o tom, že ještě při psaní knihy o vodě stále ještě synteticky prožíval básnické obrazy spojené s vodou v jejich původní komplexnosti (1997, s. 14). Poukazuje tím na zásadní schopnost živlů unášet naše vědomí, naši pozornost, narušovat racionální schémata. Pro Bachelarda má tato schopnost ryze pozitivní význam – ač píše, že před spící vodou vždy upadá do „zvláštní melancholie“ (tamt.), poetické pobývání s živly pro něj znamená osvobození a zároveň uvědomění si hlubší soupodstatnosti se světem.

3.1.8 Světlo a temnota

Téma světla a temnoty hluboce souvisí se samotným lidským pobýváním ve světě a s prostorovostí tohoto pobývání. Zároveň souvisí s tématem duševní nemoci. Světlo je tím, co dává ve světě vyvstat tvarům, tma je spojena s nerozlišeností, s chaosem. Světlo je spojeno se dnem, vědomím, bděním, u Freuda se „sekundárním procesem“, temnota pak s nocí, nevědomím, spánkem, primárním procesem. Světlo bývá také spojeno s mužským principem, tma s ženským (Hillman, 1999, s. 22). U Platóna je světlo spojeno s poznáním. Oba tyto principy vůči sobě existují v určitém napětí – podle Hillmana se světy dne a noci snaží „vzájemně popřít a přisuzují jeden druhému diagnózu šílenství nebo zla (tamt.).

Napětí mezi světlem a temnotou má v křesťanském výkladu také etický rozměr – světlo je spojováno s dobrem a s Bohem, temnota se zlem a s Ďáblem.¹⁵⁷ Světlo je spojeno s ohněm, se Sluncem a s pokrokem, zatímco temnota je vlastní jeskyním, v nichž v lidové představivosti člověk v žil v pravěku, mluvíme o „temnotě dávnověku“.

Takové sémantické rozlišení je samozřejmě arbitrární – temnota nemusí mít nutně negativní charakter. Tma má svou vlastní poetiku, kterou tak výmluvně líčí Minkowski:

„Obrysy předmětů začínají být neurčité, vytrácejí se rozpouštějí, nejprve v příšeří večera a poté

¹⁵⁷Ačkoliv na druhé straně Ďábel jakožto Lucifer – světloňoš – je také spojován se světlem.

v temnotě noci. Ale současně jako by předměty vystupovaly ze své nehybnosti, nabývají podivných, pohyblivých tvarů, plných kouzla a poezie, ožívají novým životem noci. Svět kolem mne se zalidňuje přízraky, tajemnými, živými, nejasnými obrazy. A já sám s tímto novým světem splývám“

Minkowski (2011, s. 133).

V nočním modu dostává svět novou podobu, či ještě spíše se stává novým světem. Minkowski dále líčí svou vlastní proměnu v nočním bytí:

„Přijímám jeho podobu, jsem jím pronikán a napájím se ze zdroje tajemství, které v sobě skrývá. Stávám se nyní jakoby lehčím, méně materiálním, odděluji se, dalo by se říci a stávám se podobným obrazům, které mě obklopují. Mám najednou odpor k nehybnosti přesných obrysů, ať jde o předměty nebo o mou myšlenku, která se podle nich tvaruje. Cítím, jak vším proniká život, tak bohatý svým obsahem, nejasností a tajemstvím, a pozvolna a beze spěchu se mu celou svou bytostí oddávám, přesvědčený, že tak uskutečňuji zvláštní formu života, že se dotýkám jednoho z jeho zdrojů“

Minkowski (tamt.).

Podle Minkowského tento přechod mezi světy ukazuje, že svět světla, v němž běžně existujeme převážně v praktickém modu vykonávání činností a máme ho za ten jediný skutečný, je ve skutečnosti „možná jen jedním aspektem (života) mezi tisíci jinými“ (tamt.).

Minkowski tak proti sobě v tomto smyslu staví dva typy prostoru, „jasný“ a „temný“. Přitom přechod od temnoty ke světlu dává do souvislosti s vitální kategorií, kterou označuje jako „nabýt tvaru“. S rozsvícením lampy se věci vrátí na své místo, přeludy zmizí, stíny se staly opět nehybnými předměty, které se vyznačují tělesností (tamt., s. 134). Nabývání tvaru potom platí nejen o prostoru kolem nás, ale i o našich myšlenkách, které se stávají jasnějšími a určitějšími. Minkowski zde o tomto jevu opět mluví se stejnou idealistickou logikou jako mluví o metaforách, zvučení a dalších jevech – nabývání tvaru je jakýsi bytostný rys života, rys jasnosti, který se stejně projevuje jak v tělesnosti věcí existujících v prostoru, tak u myšlenek, jedno není odvozeno z druhého. Aktuální světlo slunce či lampy je potom jen jedním z projevů kategorie jasnosti (s. 135).

Minkowski zdůrazňuje, že svět jasnosti a svět temnoty existují jako dva nezávislé světy, které se vzájemně vymezují a obě mají svou pozitivní hodnotu.

Podle Jamisonové souvisí bipolární afektivní porucha s cyklickými ději v přírodě:

„The rhythms and cycles of manic-depressive illness, a singularly cyclic disease, are strikingly similar to those of the natural world, as well as to the death-and-regeneration and dark-and-light cycles so often captured in poetry, music, and painting“

Jamison (1993, s. 6).

Toto se snaží doložit empirickými pozorováními, podle kterých je výskyt depresivní fáze u této poruchy skutečně závislý na denní době i ročním období, stejně tak tvořivost u různých umělců. Domnívám se však, že ačkoliv z empirického hlediska může docházet k různým nesrovnalostem, jedná se o důležitý archetypální vhled. V oblasti psychopatologie je tato střídavost dne a noci spojena se známými postavami Jekylla a Hydea. James Hillman udává příklad G. T. Fechnera, který právě takovým způsobem reálně žil paralelně dva životy – ve své „denní tváři“ fungoval jako exaktní vědec na katedře fyziky a ve své „noční tváři“ psal práce jako „Srovnávací anatomie andělů“, „Duševní život rostlin“ atd. (Hillman, 1999, s. 22-23).

Temnota souvisí s chaosem, spánkem, nocí, podsvětím, se smrtí, a jako taková souvisí silně také se šílenstvím, což je spojení, kterému se budu více věnovat v dalším textu. Nese s sebou tajemství a cosi obávaného. Obzvláště pro moderní epistémé, v níž jsou jasně vedené hranice mezi subjektem a objektem, dnem a nocí, poznáním a ne-rozumem a v níž je tolik straněno právě onomu principu, který Minkowski nazval jasností, působí temnota jaksí rozvratně.¹⁵⁸

3.2 Za hranicemi lidského světa

3.2.1 Šílenství jako rozbouřené živly

Zatímco výše jsme mluvili o živlech v kontextu „normálního“ člověka, kde mu byly domovem,

¹⁵⁸Jeden klient (NU, ústní sdělení), s nímž jsem spolupracoval, často mluvil o tom, že už nemá sílu žít, odkazoval se přitom na pojem básníka Paula Celana „Lichtzwang“ ze stejnojmenné sbírky básní (1970). NU pocit popisoval jako tíhu světla, nesnesitelný nápor, jako by již částečně byl v říši mrtvých a světlo ho budilo, a tím obtěžovalo.

poetickým obrazem probouzejícím imaginaci a spojující ho intimním poutem se se světem, v šílenství dostávají živly jiný význam. Stávají se neovladatelnými, což je obsaženo už v jazyce, který v souvislosti s šílenstvím používáme: zaplavuje nás, toneme v něm, pocity jsou tak nesnesitelné až se vylévají z břehů, dusí a spalují nás, ztuhneme hrůzou, v případě katatonie lidé dokonce doslova „zkamení“¹⁵⁹, viz též následující popis schizofreniků Syřišťové:

„Nemůžeme netečně chodit kolem těch podivných zkamenělin s nepřítomnými nebo nenávisnými pohledy, v nichž tušíme gejzíry touhy a něhy a zakletý pohyb k činu“

Syřišťová (1974, s. 160).

Takto pojaté se potom šílenství ukazuje jako živelná pohroma, řádění rozbouřených živlů bourajících veškeré existující struktury, doslova ničící svět dotyčného člověka – je povodní, vlnou tsunami, bouří, požárem¹⁶⁰ a zemětřesením.

Benjamin Rush, zakladatel americké psychiatrie si vypůjčuje metafory z přírodního světa pro popis duševní choroby, kterou v romantickém duchu spojuje s tvořivostí:

„The disease which thus evolves these new and wonderful talents and operations of the mind may be compared to an earthquake, which by convulsing the upper strata of our globe, throws upon its surface precious and splendid fossils, the existence of which was unknown to the proprietors of the soil in which they were buried“

Rush (1812, s. 153-154, cit. v Jamison, 1993, s. 53).

Kay Redfield Jamisonová (1993) píše o maniodepresivním onemocnění jako o „dotčení ohněm“, přičemž čerpá z básně Stephena Spendera.¹⁶¹ Jamisonová se ve své knize zabývá vztahem umělecké inspirace a maniodepresivního onemocnění. Udává, že u spisovatelů a dalších umělců,

159Psychiatrie tak je často v pokušení různé mytologické obrazy „vysvětlit“ právě na základě takovýchto extrémních psychologických jevů – vše „fantastické a magické“ jako by pocházelo z „reálných“ zákonitostí psychologie a psychopatologie (viz Vondráček, Holub, cit. d.). Fenomenologický přístup by potom „mytologickou“ i „reálnou“ rovinu chápal jako rovnocenné.

160Syřišťová píše v kazuistice Magdaleny o její nemoci: „Jako zápalná oběť plná vonných pryskyřic, dala se spálit na hranici svého citu. Tento požár byl slávou jejího života.“ (Syřišťová, 1974, s. 143).

161„I think continually of those who were truly great/ Who, from the womb, remembered the soul's history/ Through corridors of light, where the hours are suns,/ Endless and singing. Whose lovely ambition/ Was that their lips, still touched with fire,/Should tell of the Spirit, clothed from head to foot in song (...“ (Jamison, 1993, s.-).

potażmo v jejich rodinách, je větší výskyt tohoto onemocnění než v jiné části populace, nicméně vyhýbá se příliš přímočarému spojení nemoci s tvořivostí. Naopak zdůrazňuje, že i když je šílenství již od antiky spojováno s genialitou (Aristoteles), ve většině koncepcí od té doby až po moderní pojetí je zdůrazňováno, že pro tvořivost spočívá v kombinaci schopnosti ponořit se do oblasti iracionální či šílenství a dostatečné disciplíny, která umožní navrátit se zpět do racionálního uvažování a inspiraci přetavit v umělecké dílo (což se zároveň nevylučuje s tím, že mnoho z umělců, které zkoumá, skutečně klinickou maniodepresivitou trpělo).

Zmiňuje zde Huga Wolfa, který přirovnává zkušenost mánie k tomu, že se „krev promění v oheň“ (Jamison, 1993, s. 27). V souvislosti s tvořivou eruptivní povahou lorda Byrona udává tyto popisy:

„The mind of Lord Byron was like a volcano, full of fire and wealth, sometimes calm, often dazzling and playful, but ever threatening. It ran swift as the lightning from one subject to another, and occasionally burst forth in passionate throes of intellect, nearly allied to madness“

a dále

„New and striking thoughts followed from him in rapid succession, and the flame of his genius lighted up as if winged with wildfire“

Jamison (1993, s. 105).

S ohněm zde spojuje právě onu divokou inspiraci, to, co žene člověka kupředu a pobízí ho k tvořivému aktu, co však zároveň může člověka spálit v šílenství – mánii, která dosáhne psychotické úrovně, kdy je člověk odtržen od okolní reality, zmítán divokými vášněmi a ohrožuje sebe nebo ostatní.

Voda je v evropské tradici spjatá s emocemi, ženstvím, intuicí, ale právě také s šílenstvím. Jung připodobňuje nevědomí k animě, ženskému principu, a k vodě. Mluví o tom, že v psychóze je člověk „zaplaven“ nevědomými obsahy (2000). Foucault líčí symbolickou spjatost vody a šílenství v obraznosti evropského člověka v souvislosti s loděmi bláznů a připomíná Heinrotha, podle

kterého promlouvá z šílenství „jakýsi temný akvatický prvek“ (1994, s. 16). Neubauer píše:

„Voda víří, může nás strhnout proud, vír nás může stáhnout pod hladinu. Propadneme-li se do nevědomí, je to pád do psychózy – tonutí duše“

Neubauer (2004, s 51).

U schizofrenie dochází často k pocitu rozplynutí ega, které bývají spojovány s oceánickými pocity. Binswanger např. popisuje následující „kosmický“ sen jednoho svého pacienta:

„Nacházel jsem se v nádherném jiném světě, v mořském světě, v němž jsem se bez tvaru vznášel. Z dálky jsem viděl Zemi a všechna souhvězdí a cítil jsem se ohromně vzdušně prchavým a s nesmírným pocitem síly“

Binswanger (2009, s. 24).

Syřišťová uvádí komentář jednoho nemocného ke svému obrazu „Vodní vír v temném tunelu“: „Jsem někam strhován, stále hloub a hloub – něco to pro mne znamená, nemohu to vyjádřit slovy“. V dalším obrázku, který je bez komentáře, je nemoc znázorněna jako hurikán. U obrázku s názvem „Hospitalizace“ je komentář „Cítím se velmi neklidný, jako kořist uprostřed vířivého proudu. Ve středu je relativní klid, avšak vířivý proud se pohybuje a já nemohu ven. (Syřišťová, 1974, s. 133).

Voda je v kontextu šílenství spojena s pohybem 'noření' a s 'topením se' a jako taková dobře vystihuje ten obraz, který šílenství líčí jako ztrátu odstupů, neschopnosti reflexe,¹⁶² ne-rozum. Z hlediska psychiatrické léčby je klíčové, jestli pacient má či nemá 'náhled', tedy jestli je spolupracující, či nikoliv. Výše (viz kap. uživatelské hnutí) bylo vylíčeno, jak mezi psychiatry a jejich pacienty dochází k fundamentálnímu neporozumění, k nelítostnému boji o pravdu. Pro psychiatry je často samotná pacientova interpretace jeho vlastní nemoci součástí bludu, psychiatři zase z hlediska pacientů nikdy nedokáží skutečně porozumět jejich zkušenosti. Z hlediska symboliky vody se blud jeví jako 'životní prostředí', heideggerovský svět člověka, který je do něj

¹⁶²Již v pojmu reflexe, pokud ho vztáhneme k vodní hladině, je implikováno 'být nad vodou'.

ponořen – náhled potom znamená dočasné 'vynoření' se na povrch. Nemocný, dokud zůstává (z psychiatrického hlediska) nemocným, však není schopen úplného vynoření se. Časté je, že při mluvě se střídá reflexe toho, že určité myšlenky či pocity jsou „součástí nemoci“ a že jsou brány jako fakt.¹⁶³

Živly či živelnost mohou u duševní nemoci sehrávat různou roli – mohou být bezprostředně hroživé ve výše zmíněném smyslu 'živelné pohromy'. Zároveň mohou být pro nemocného 'únikem před realitou', tím, k čemu se uchyluje do bezpečí, nebo-li, psychiatricky řečeno, může být součástí bludu. Syřišťová například popisuje případ muže, který byl přesvědčen, že nemá a nikdy neměl matku, je zrozen ze Slunce:¹⁶⁴

„Viděl oslňující, zářící kotouč veliké a přitom proměnlivé světelné intenzity, který se chvílemi pozvolna přibližoval a zase vzdaloval od nemocného v rytmických pulzacích. Při přibližování docházelo k obrovskému zvětšení jeho svítivosti a zároveň jeho nebezpečnému rozpínání, hrozícímu vymrštěním žhavého pbaúu. Svým světlem zastiňoval všechny ostatní věci, jejichž obrysy se rozplýly a ztrácely. Nemocný se cítil sluncem též zcela pohlcen, „přestával existovat“, byl úplně sežehnut jeho vábivým neúprosným žářem. Viktor měl rozporný pocit hluboké úzkosti ze zniku Země a všeho živoucího a přitom bezmezné lehkosti z věčného spojení se sluncem. Nemohl se od něho odtrhnout. Byl jím zcela fascinován, nehnutě a strnule ho stále pozoroval, dokonce někdy napjatě čekal na sluneční „erupci“, která ho promění jen v oblak elektricky nabitých částic, putujících sluneční soustavou. Cítil, že je nesmírně nebezpečné, životodárné a přitom ničivé, protože bylo bezbřehé, plné a zároveň děsivé a prázdné, bylo to jakési „věčné nádraží“, jímž se jen projíždí nebo prochází, vše se rodí a současně zaniká, ale v němž se není možno zastavit a žít“

Syřišťová (2005, s. 64).

Tento příklad ukazuje pro schizofrenii typický ambivalentní vztah k obsahu bludu a zároveň k životu. Slunce je viděno zároveň jako cosi útěšlivého a děsivého. Nemocný se ke Slunci uchyluje jako k útočišti před světem, který se pro něj vyznačuje prázdnotou a osaměním:

163Jedna naše klientka, se kterou jsem dlouhodobě spolupracoval, často mluví o tom, že za různé okolnosti jejího života a života jiných lidí, můžou její 'duchové', kteří ji neustále provází a trýzní. Ti pro ni tvoří nejsmysluplnější výkladový rámec ze všech, ačkoliv dočasně dokáže přijmout perspektivu, že jsou součástí nemoci – během hovoru potom plynule přechází mezi oběma perspektivami.

164Fenomenologickou analýzou halucinování Slunce se zabývá také Boss v diskusi s Heideggerem v rámci Zollikonerských seminářů (Boss, 2001, s. 153).

„Země je plná nepohřbených mrtvých, plná lidí bez tváří, dávno již vyhynuli. Neměl jsem matku. Žádný výraz, žádný obličej nebyl“

Syřišťová (tamt., s. 69).

Syřišťová líčí vnitřní svět tohoto muže v kontextu jeho životní historie, v němž nabývá smysluplnosti. Líčí jeho osamělé dětství strávené v dětském domově, jeho zklamání ve vztahu s ženou a jeho následný únik do bludné reality. Tu však zároveň chápe jako ochrannou, ve smyslu „kolosálního obranného mechanismu“, jak ho popisuje jinde (Syřišťová 1974, s. 69) – v absenci domova ve světě lidí si vytvořil nový domov ve vzdáleném souhvězdí, který ho uchránil před tvrdostí každodenní reality ve chvílích jeho největší křehkosti. Syřišťová dále líčí, jak s postupným navazováním terapeutického vztahu s ní začal svůj imaginární svět postupně odkládat, aniž by bylo zapotřebí ho zcela zbořit, jak začal opět toužit po lidském světě: „Nechci zemřít v agónii žáru, samoty a hladu. Chci navázat spojení s bytostmi sobě podobnými“ (tamt., s. 71).

3.2.2 Šílenství jako „roztržení“ a jako cena za lidství

Co se týče živlů, zatím jsem v souvislosti s šílenstvím psal v podstatě pouze o vodě a ohni. I živly země a vzduchu skýtají celou řadu metafor, v tomto kontextu výstižných. Zmínili jsme již obraz zemětřesení a zkamenění, svou roli má také sestup do útrob země, do podsvětí, který, jak jsme již napsali výše, má co do činění s psychopatologií stejně jako se šamanismem. Co se týče vzduchu, na mysl opět přichází metafory z oblasti živelných katastrof – turbulence, víry, větry a bouře. V neposlední řadě je vzduch spojený s dýcháním – u hysterie, v dnešní terminologii u konverzních poruch, někdy dochází k dušení, jako by se zde zhmotňovala metafora, že se člověk vlivem tísnivých životních okolností „nemůže nadechnout“. Můžeme dodat, že vzduch je také etymologicky i významově spřízněný s pojmy 'duch' a 'duše'. V archaickém pojetí šílenství je duše ztracená někde v oblastech mimo lidský svět (viz níže), případně je člověk sužovaný různými zlými duchy.

V následujícím textu však v souvislosti se zemí a vzduchem budu sledovat poněkud jinou

linii, přičemž se navrátím k předchozí analýze člověka jako bytosti mezi nebem a zemí. Nebe a Země, jak jsem o nich výše psal, sice nejsou zcela synonymické s živly vzduchu a země jako takovými, ale jsou s nimi bohatě významově propleteny – je přitom celkem lhostejno, jestli budeme živly chápat jako projevující se v těchto mocnostech, nebo naopak.¹⁶⁵ Jelikož se dostáváme do oblasti symbolického myšlení, přísná logika a jasné dělení zde tak docela nefunguje – archetypy, řečeno Jungovým pojmem, se různě překrývají a jaksi fraktálovitě rozvíjejí a rozpadají, různým obrazům bývají přiřítány různé významy v závislosti na kontextu, když se zbavíme jednoho pólu určité difference, hned se v druhém pólu vytvoří další difference.¹⁶⁶

Fenomenologicky vzato je již v samotném lidském vzpřímeném postoji zakotvená bytostná „rozervanost“ člověka, fakt, že se v něm sváří přírodní s kulturním, civilizační s ekologickým, pokrok s tradicí, duch s hmotou, božské se světským, reálné s imaginárním, emocionální s racionálním atd. Roszak poznamenává, že na mapování právě takových dichotomií je postavena moderní psychiatrie (Roszak, 1993, s. 42-3). Člověk je bytostně ambivalentní a tato ambivalence, toto pnutí, které v extrémních případech vede až k roztržení jemného pletiva duše, se více než v čemkoliv jiném projevuje právě v šílenství. To je obsaženo již v etymologii slova 'schizofrenie', která odkazuje k odštěpení emocionální a racionální složky (viz např. Raboch, cit. d., s. 244). Pro schizofrenii je potom typická právě ambivalentní emocionalita, pocitování nenávisti zároveň s láskou apod. (Svoboda, cit. d., s. 118).¹⁶⁷ V jistém smyslu můžeme také pokládat šílenství za vyhrocení Minkowského antro-po-kosmického konfliktu (viz výše) – z pouhé nostalgie po celku vlastní všem lidem se stane buď úplná izolace ve vlastním egu, nebo rozpuštění se v bezhraničním vesmíru (Minkowski, 2010).

Tento rozštěp bychom však mohli sledovat na linii těla a duše – jak udává podle Syřišťové

¹⁶⁵Ve výše zmíněném smyslu Neubaurovu, že živly samy nejsou božské, ale božství skrze ně promlouvá.

¹⁶⁶Například v řecké mytologii stojí proti sobě Gaia a Chaos jako protiklad pevnosti a tekutosti, když se však přestaneme soustředit na chaos, tu samou diferencí najdeme i uvnitř Gaie samotné jako protiklad země v užším smyslu a vody.

¹⁶⁷Toto je opět vnímáno různě v různých koncepcích. Např. Deleuze a Guattari v tomto jinak patologickém rysu spatřují „trhlinu“ či „průrvu“, která je potenciálně osvobozující (Deleuze, 2010, s. 270-271).

Kretschmer, schizofrenici jsou zvláště citliví na podněty z oblasti erotické a náboženské (Syřišťová, 1974, s. 42). Pokud je člověk obecně ambivalentní co do svého vztahu k Zemi, jak vyloženo výše, o schizofrenikovi to platí dvojnásob. Pro schizofrenii je typická zvýšená citlivost vůči psychickému stresu a zároveň vůči etickým otázkám, často se tak setkáváme s určitým vyhroceným idealismem a problematickým vztahem ke svému vlastnímu tělu, které bývá se svou sexualitou a požívačností často vnímáno jako omezující. Jeden zažitý obraz¹⁶⁸ ukazuje schizofrenika jako éterickou bytost, pro niž je typická zvláštní zasněnost, touha po rozplynutí se v prostoru, nezemskost, vztahování se k duchovnu a k nebeským výšinám. Tento obraz byl v psychologii projikován i do tělesnosti schizofreniků – Kretschmer spojoval schizoidní typ osobnosti s leptosomním typem postavy (vysoký a hubený)¹⁶⁹ (Weckowicz and Liebel-Weckowicz, 1990, s. 218).¹⁷⁰

Na touhu odpoutat se od Země poukazuje u schizofrenie poměrně častá představa o svém vlastním mimozemském původu, jako např. u výše zmíněného případu „muže pocházejícího ze Slunce“. Častý je také pocit oddělenosti duše od těla,¹⁷¹ někdy přímo cestování duše (viz níže).

Tento pól nemoci bychom tedy mohli spojit s výše zmíněným pohybem „ven ze světa“, resp. touhou po něm. Tomu někdy brání pocit zemské tíže, člověk se touží rozlétnout, ale Země ho drží, je na ni stále znovu a znovu strháván, nebo dokonce padá dolů, do zemského nitra, do podsvětí či pekla, kde se cítí být jako ve vězení. V religiózních psychotických obsazích (v evropském kontextu) se obrazy Boha střídají s obrazy Dábla a různých démonů (viz Porter, cit. d.).

Na druhé straně se ovšem u schizofrenie setkáváme i s akcentováním opačného směru, tedy

168Jedná se o jistý stereotyp – mezi lidmi s diagnostikovanou schizofrenií je co do vzhledu stejná rozmanitost jako v jakékoli jiné populaci. Přesto se domnívám, že tento obraz vystihuje určitý důležitý aspekt schizofrenie, tak jak si tuto kategorii naše kultura vytvořila.

169Schizofrenii jako takovou však ze všeho nejvíce spojoval s disproporčním, tzv. displastickým typem (tamt., s. 219).

170V současnosti již tento způsob uvažování není příliš aktuální, ale ve své době představoval vitální alternativu proti Kraepelinovu nosologickému pojetí v psychiatrii. Duševní nemoc u Kretschmera nebyla pochopena jako nějaká vnější entita, ale jako vyostření určitých charakteristik vlastních všem lidem. Tělesný typ, charakter a temperament byly pro něj třemi aspekty fenotypu, přičemž všechny tři byly projevem společné základní konstituce (tamt., s. 217).

171U jedné klientky našeho zařízení byl toto mimořádně silný motiv, ke kterému se opakovaně vracela – připadala si odmotněná, jako by její duše poletovala někde ve vesmíru. Tam jí sice bylo dobře, ale zároveň to znamenalo, že měla nepevné hranice v lidském světě, což se v praxi projevovalo např. tím, že není schopna se vymezovat vůči druhým lidem. Stěžovala si, že léky pocíty její odhmotněnosti sice tlumily, ale spolu s nimi tlumily i všechny pozitivní zážitky, které s ní byly spojeny, takže se pohybovala mezi odhmotněností a otupělostí.

jakési spřízněnosti se zemí, jakousi „zemitostí“. Ta se projevuje výraznou vazbou na materiální svět, až určitou animalitou,¹⁷² sklony k přejídání, pití alkoholu a užívání návykových látek,¹⁷³ záchvaty agrese atd.¹⁷⁴ Pokud ohledně vztahu k agresivitě a drogám, které zde ztotožňuji s materiálním a tutíž existenciálním pohybem „dovnitř do světa“, existuje rozsáhlé množství psychiatrické literatury, podstatně méně jí již existuje o vztahu schizofrenie a ekologie či obecně vztahu k přírodě. Obrazy schizofrenika jako bosého¹⁷⁵ a zarostlého podivína toulajícího se po lesích však nejsou ničím výjimečným a dávají tušit, že podobně jako existuje v evropské imaginaci spojení šílenství s vodou, existuje zde i spojení se zemí a s přírodou. V perspektivě určitých linií antipsychiatrie či ekopsychologie pak schizofrenik vyvstává jako potenciální obhájce a obroditel přírody oproti šílenství civilizace (MacDonald, 2012, viz též kapitulu o šílenství a civilizaci) Oba zmíněné směry ve vztahu k šílenství mohou odkazovat k dvěma projevům, které Sass identifikoval jako pro schizofrenii charakteristické, hyperreflexivité, v níž je dotýčný neustále nucen pozastavovat se nad každou maličkostí, na jedné straně a sníženému sebepocitování, kdy se vědomí vlastního já vytrácí v jakési mlhovině pocitů, na druhé straně (Sass, Parnas, 2003).

V tomto pojetí je tedy duševní nemoc vyhocením všech rozporů a dualismů vlastním

172Na úrovni psychiatrického popisu se jedná o rozšířené primitivistické chápání schizofrenie (viz výše) jako fylogenetického reliktu či atavismu, z hlediska psychotického prožitku samotného se může jednat o pocit proměny v určité zvíře. Známým příkladem takové proměny je fenomén lykantropie, který by bylo možné etnopsychiatricky chápat jako specifický na kulturu vázaný syndrom a který je psychiatrií pochopen jako projev vážné psychózy (Keck et al., 1988, Garlipp et al, 2004).

173Obecně se udává, že u schizofrenie je větší riziko užívání návykových látek než u běžné populace. Konzumace určitých drog může nemoc spustit a také zhoršuje její průběh (např. Volkow, 2009).

174Představa „agresivního schizofrenika“ je ve značně přehnané podobě často propagovaná v médiích. Většinou se uvádí, že u schizofreniků je pravděpodobnost agrese a násilného chování stejná jako u běžné populace (např. Pompili, Fiorillo, 2015). To samozřejmě na druhé straně neznamená, že se u těchto lidí s agresivitou nesetkáváme. Jejich agresivita je specifická, pro lidi zřejmě tolik děsivá, protože nepochopitelná. Z mé zcela subjektivní zkušenosti mohu potvrdit, že tři výrazně agresivní klienti naší služby, s nimiž jsem se setkal, v sobě měli jistou „zemitou“ charakteristiku (odpovídali představě „divokého muže“, s níž bývají šílenci již od středověku spojováni – viz Porter, cit. d., s. 64). Jeden chodil téměř vždy bos a popisoval děsivé vize, v nichž v noci procházel skrytými podzemními chodbami místa, kde byl ubytovaný, přičemž mu jakési démonické bytosti prováděly operaci mozku. Tyto vize potom také maloval. Všichni tři jsou mohutní, jaksi hřmotní, jedná se tedy o pravý opak Kretschmerova leptosomního schizoida.

175Motiv chození bos u schizofrenie skutečně není neobvyklý. Jeden nemocný (Honza) popisuje, že po návratu z výletu u afrických Samburů chodil v Praze bos: „nevím proč, ale asi mi to tak řekly hlasy“ (Gabriel, Kašpar, Vaněk, 2014, s. 31-2). Káťa zase říká, že „když chodím bosa, je něco špatně“ (tamt., s. 33). V jednom článku popisuje otec, jak jeho syn nemocný schizofrenií „bosý a rozčuchaný“ lezl na vysokou zeď (Laurance, 2008). Záleží na kontextu a úhlu pohledu, jestli „bosost“ interpretujeme jako sepetí s přírodou, či pouhou zanedbanost (což je v jistém smyslu totéž), případně jako inspiraci Ježíšem.

člověku jako takovému,¹⁷⁶ roztržením materiálního a duchovního světa – zatímco člověk stížený schizofrenií sní o tom, že je mocným kouzelníkem, jeho tělesná schránka strádá a když se do ní vrátí, jako mocní a nebezpeční kouzelníci mu najednou připadají všichni okolo. Šílenství je v tomto smyslu obecněji vzato cenou za něco bytostně lidského. V křesťanském či archaickém rozvrhu je cenou za hřích (viz výše: Heinroth), provinění vůči předkům, bohům či Bohu, za svou pýchu, s níž se pomocí svého rozumu chtěl stát bohům rovný (užívání ukradeného ohně v řecké tradici, snědení zakázaného jablka v biblické). Tento motiv se však dostává i do moderních pojetí: u Silvana Arietiho je schizofrenie cenou za uměleckou tvořivost (1976), u Crowa (1997) za jazyk, u Price a Stevense (2000) cenou za kulturotvornost, za existenci charismatických náboženských a jiných vůdců. Antropoložka Janis Jenkins mluví o tom, že schizofrenie odkrývá „fundamentálně lidské procesy“ (2004).

3.2.3 Šílenství jako vězení, vyhnanství či bezdomoví

Výše jsem v obecné rovině vylíčil problém vztahu člověka a světa, tedy to, jakým způsobem ve světě pobývá duševně normální jedinec. Vycházím zde z toho, že člověk je vždy zasazen do svého konkrétního světa. Ačkoliv z fenomenologického hlediska je problematické uvažovat o světě nezávisle na člověku, uvažuji zde tak, že člověk obývá pouze určitou, velice omezenou část 'světa',¹⁷⁷ pro život v níž je uzpůsoben a o níž jsem mluvil jako o 'světě lidí'.¹⁷⁸

Pokud duševně zdraví jedinci obývají tento prostor, v kterém jsou doma, o duševně nemocných lze uvažovat tak, že se nacházejí mimo tento domácí prostor. Nachází se ve světě, který je pro ně cizí, nehostinný. Můžeme to vidět dvěma způsoby – buď jsou jako lidé vyhnáni do cizího,

176Přítom v zásadě odpovídá intuitivnímu pochopení duševní nemoci jako výrazného vychýlení se určitým směrem od normy lidského prožívání.

177O světě zde tedy mluvím v jiném významu než v Heideggerovu významu světa jako toho, 'v čem' lidé žijí, zde mám na mysli triviálnější pojem světa ve smyslu 'celku světa', souboru všeho, co jest.

178Poněkud nadneseně bychom potom mohli fenomenologicky laděnou filosofii, antropologii a psychologii pochopit jako vypracovávání určité 'mapy' bytí, která popisuje 'krajinu' bytí, v níž pobývá člověk. Tato metafora mimo jiné evokuje i to, že každá mapa je jen přibližným popisem a že různé mapy svým způsobem odkazují k různým světům.

nelidského světa s jeho vlastními obyvateli.¹⁷⁹¹⁸⁰ Takto např. svou psychotickou zkušenost popsala jedna nemocná:

„Někdy [přemýšlím], jak bloudím v jiném světě. Představuji si, jak jím má duše putuje a potkává se s jinými bytostmi“

Gabriel et al. (2014, s. 26).

Jedna naše klientka si zapsala do deníku, že „duševní nemoc je pouze zatoulání duše do jiného času. Srovnáním času se všichni uzdraví“ (BC, deník). Phillips a Morley popisují případ pohanského krále Sweeneyho z irské ságy, na něhož bylo uvaleno šílenství, když urazil duchovního. Sága ho líčí „jako vzdušnou bytost, která pluje keltskou krajinou v krutých duševních mukách, chycena do pasti imaginárních vzletů a neschopna návratu do známých míst“ (2006, s. 16).

Druhá možnost je, že nemocnému jako cizí připadá právě svět lidí, stejně jako on jemu – stává se „Cizincem“ (viz Foucault, 1997, s. 67). Obě modality se v praxi kombinují – duševně nemocný často utíká do „jiného světa“, do světa bludu, který ho magicky přitahuje, který ho však následně pohltí a sám se stane tyranským (viz pregnantní popis Greenbergové – viz níže). Duševně nemocný je pak jakýsi věčný vyhnanec, pohybující se na samé hranici lidství – můžeme tedy říci spolu s Laingem, že duševně nemocný není ve světě doma (Laing, 1990, s. 17), a to ani v lidském, ani v nelidském světě.

Deleuze a Guattari mluví v této souvislosti o teritoriu představujícím oblast, v které jsme doma, kde se vyznáme, a procesu deteritorializace, který znamená rozbití dosud platných rámců, opuštění pevné půdy pod nohama a vystavení se hroživé nehostinnosti - tím není charakteristická jen duševní nemoc, ale mimo jiné např. i filosofické myšlení, které přirovnávají k věčnému

179Zatímco z hlediska západní psychiatrie jsou takové světy čistě věcí imaginace, z hlediska fenomenologie může existovat nespočet 'světů', či typů prostoru, které běžně nejsou naším prostředím, ale na něž je možné se 'vyladit' ve smyslu Minkowského přecházení mezi světem světla a tmy, resp., v případě psychózy, spíše být do nich vržen.

180Samotný tento pohyb by v archaickém myšlení, jak ho představuje např. Eliade, byl nejspíš pochopen jako pohyb duše. Z hlediska fenomenologického výkladu to může evokovat dualismus, který se snaží překonat. Na druhé straně, může to být pochopeno jako určitá metafora, která zjednodušujícím způsobem mluví o komplexním přechodu člověka z jednoho typu do jiného typu prostoru. Je empirickou otázkou, jestli je pojem 'duše' jen zpětným dualistickým uchopením původně jednotného existenciálního pohybu, v kterém se spolu s vyladěním člověka mění i jeho prostor, nebo jestli se v určitých pojetích skutečně duše jakožto pojem od tohoto celku osvobozuje.

putování (podle Kouby, 2006, s. 82). Podobně Binswanger uvažuje o „stísněnosti“ jako naladění, které ohrožuje náš důvěrný vztah ke světu, možnost být v něm doma (Binswanger, 2009, s. 44). V jeho pojetí může být tato stísněnost podnětem k opuštění starého rozvrhu světa a hledání nového, tedy k vzmachu ducha. Duševní nemoc je potom charakterizovaná „stržením stanů, roztržštěním světa“ (tamt, s. 49), uvíznutím na místě, z něhož už není možné vydat se na cestu – ostatně i z hlediska standardní psychiatrie je duševní nemoc především omezením svobody (viz výše). Řečeno abstraktním slovníkem Deleuze a Guattariho, jedná se o deterritorializaci bez možnosti vytvoření/nalezení nového teritoria.

To, co je pro jedny děsivé, je pro druhé čímsi žádoucí. Deleuze a Guattari filosoficky obhajují „nomádství“, tedy v postmodernistickém duchu oslavují spíše vše, co je v pohybu, oproti rigiditě zavedených kategorií každodenního života či různých filosofických systémů. Na tomto pólu myšlení se nachází i Michal Ajvaz, který celou problematiku domova, jak je běžně chápán,¹⁸¹ obrací naruby:

„Pevná síť smyslu poskytuje jistotu, ale je také vězením – a melancholické území vzdáleného, které pohled otvírá, nejen poskytuje chvilkové uvolnění ze sítí dosavadního světa smyslu, ale je současně zemí naděje a tiché radosti (...)“

Ajvaz (cit. d., s. 25)

a dále:

„Nejsme doma především v tomto chvění, z něhož se kontury světů vynořují, v říši ne-smyslu, kde se rodí smysl, není náš domov na vlnách sil, které světy budují, proměňují a ničí, ve velkém oceánu metamorfózy, nejsme především obyvateli dálky?“

Ajvaz (tamt.).

Bezdomoví, rozbití známého světa, opuštění dosavadně platných kategorií, vydání se do neznáma, tedy není pouze vlastností šílenství, ale také filosofického myšlení či umělecké tvořivosti.

¹⁸¹Nabízí se zde také srovnání s Exupéryho Citadelou. Exupéry oslavuje řád, spojení jednotlivostí do určitého tvaru. Citadela symbolizuje bezpečí, domov, byť za cenu jisté nesvobody, která zde vystupuje spíše jako smysl. Za hradbami Citadely je jen aperatická poušť, v níž je všechn smysl rozpuštěn (Exupéry, 2002).

Duševní muka s géniem se mísily například i u básníka Paula Celana, který si nakonec vzal život. To, co o jeho hledání a tvorbě píše Syřišťová, která jeho básně překládala do češtiny, vystihuje, domnívám se, „deteritorializaci“ i snahu o vytvoření teritoria nového velice názorně:

„Pocit bezdomoví, nemožnost najít opěrný bod (...) tvoří podstatný podtext jeho tvorby zároveň s obsedantní potřebou odezvy, hledání, spočinutí, domova v druhém člověku. Jeho báseň je cesta k druhému, je „darem pozorným“. Nese však v sobě stálou úzkost z prchavého tvaru ohroženého oněměním. Slovo, které se dere z nekonečné sémantické hloubky ke své hranici, stále osciluje v zemi Nikoho mezi „ještě být a už nebýt“. Celanova báseň jde „od prahu k prahu“ tímto polosvětlem. Živá, tetovaná údery srdce, nesená rytmem dechu na hladině věčnosti. Báseň, tep srdce, rytmus dechu znamená „cestu, směr a osud““

(Syřišťová, 2012, s. 15).

Odkaz na zemi Nikoho a „polosvětla“ poněkud evokuje Bachelardovo charakterizování fenomenologie dětství jako 'ontologie polostínu', byť opět jaksí reverzně. Dětství je stavem antecedence bytí, stavem, který je „ontologicky pod bytím a nad nicotou“ (Bachelard, 2010, s. 105). Tento stav odkazuje k prýstíciému zřídlu života, ke zrození světa, k bytostné radosti „méně-bytí“ snažícího stát se bytím, kterému je vlastní nekonečný potenciál a samo ještě nemá pevné obrysy jsoucího, aby mohlo být ohrožováno nebytím. Oproti tomu Celan píše z perspektivy trýzněného bloudícího člověka čelícího zmaru a rozkladu, směřujícího od bytí k nebytí a tímto nebytím ohroženého. To, co je za hranicemi běžného vědomí, se jednou jeví jako harmonická jednota protikladů, podruhé jako stravující zející chřtán¹⁸².

Věčné bezdomoví vystihuje zkušenost duševní nemoci stejně dobře jako představa vězení či uvíznutí na nějakém místě – tyto obrazy poukazují na různé typy duševního utrpení (které nemusí být vždy pojmenováno v psychiatrických pojmech). Jeden nemocný (Nikola) líčí, jak opakovaně bral LSD, až se po jedné takové konzumaci ráno probudil a připadal si jako by intoxikace neodezněla: „v tom světě jsem už zůstal nějak zakletý nebo uvězněný“ (Kašpar, Vaněk, cit. d., s. 43).

¹⁸²Podle jedné z etymologií doslovný význam slova „chaos“ - Luhanová (2014).

V každém případě zde hraje roli izolovanost a vyhnanství. Pokud se člověk nenachází ve světě lidí, kde se tedy nachází? Pro současnou psychiatrii, zakořeněnou stále v racionalistickém paradigmatu osvícenského věku, neexistují žádná „jiná místa“, není pro ni možné, aby duše cestovala vesmírem ani aby byla uvízlá v podsvětí. To všechno jsou pro ni představy existující pouze v prostoru uvnitř naší hlavy. Biomedicínská psychiatrie se zaměřuje na utlumení příznaků duševní nemoci pomocí medikace, sociální psychiatrie potom na začlenění do společnosti, normalizaci daného jedince. Ani jednu z nich ve své podstatě nezajímá, co nemocný skutečně prožívá, co se děje s jeho duší – naopak snahu porozumět tomu považují dokonce často za kontraproduktivní.

I pochopení duševní nemoci z hlediska bytí v prostoru může být zavádějící, pokud bychom si utvořili nějakou závaznou a rigidní prostorovou „klasifikaci“. Van den Berg například varuje, že nejen ve standardním psychiatrickém jazyku vždy implicitně odkazujeme k porovnání s naším vlastním prožíváním – pokud někoho označíme za 'mnohomluvného', znamená to pouze, že je mnohomluvný vzhledem k našim vlastním představám o přiměřené mluvě. Podle van den Berga dojde snadno i v daseinsanalytické terapii, kdy např. popíšeme prostor nemocného jako 'prořídlý a prázdný' – to by totiž opět vypovídalo pouze o tom, že jeho prostor je takový pouze vzhledem k našemu vlastnímu prožívání prostoru (van den Berg, 2009, s. 64). Van den Berg místo toho navrhuje užívání neologismů, k objevování vždy nového jazyka sloužícího k popisu světa konkrétního nemocného člověka. Domnívám se, že právě pobídka směřovaná od psychiatra na pacienta „řekněte mi více o místě, kde se nacházíte“ může být dobrým základem pro hledání společného prostoru, a tak pro cestu ven z izolace.¹⁸³

¹⁸³Pochopitelně se opět jedná pouze o jednu z mnoha možností, jak ke světu nemocného přistupovat. Pro někoho mohou být prostorové a pohybové metafory vhodné, pro jiného člověka zas vůbec nemusí být nosné. Zde se jedná o experimentální návrh, bylo by však nerozumné chtít na tyto pojmy převést veškerou terapii. Obecně jde o to, vzít svět nemocného vážně tak, jak to dělala např. Eva Syřišťová.

3.2.4 Šílenství a chaos

3.2.4.1 Šílenství jako projev sil chaosu

O chaosu se v souvislosti s duševními chorobami mluví i v laickém kontextu – nemocný je chaotický, zmatený, neplynulý, v odbornější podobě to podává i vědecká psychiatrie (inkohorentní myšlení, narušená pozornost, dezorganizace chování atd., viz např. Raboch, Pavlovský, 2013).¹⁸⁴ V této podobě prozaického pohledu na svět se chaos jeví jaksi neproblematicky, pouze jako pomocný pojem poukazující k absenci uspořádanosti, k rozpadu vztahů udržujících pohromadě smysluplný celek, jakýsi chaos a malým 'ch'.

V různých mytologických výkladech často chaos vystupuje v jiné podobě, jako živoucí princip. Luhanová (2014) popisuje, jak se v hesiodovské kosmogonii z nelokalizovatelného božského Chaosu stal 'chaos' jakožto odosobněný princip umístěný v podsvětí jako bezedná zející jáma. Ačkoliv už se v této podobě nejedná o božstvo, stále je to reálně existující entita či místo mající svůj vlastní ontologický status.

Luhanová upozorňuje, že chaos není v Hésiodově kosmogonii ani ryze destruktivní silou, která stojí v opozici vůči světovému řádu, ani není počátkem světa, který se postupně přerodil v současný svět. Chaos u Hesioda představuje protiklad Gaie, má své vlastní potomky, kteří s těmi Gaie nejsou nijak příbuzní a svět je vlastně držen pohromadě skrze základní diferenci 'Chaos-Gaia'. Chaos tak vystupuje jako síla, která, byť je z hlediska živých bytostí převážně ohrožující a potenciálně destruktivní, tak obsahuje i jisté pozitivní a tvořivé aspekty a je nepostradatelná z hlediska existence světa jako takového – bez něj by svět jaksi „zatuhnul“, ztratil prvek dynamičnosti a proměnlivosti.¹⁸⁵

Z hlediska romantizujících psychopatologických přístupů či z hlediska šílenství samého tak šílenství vystupuje jako setkání s chaosem právě v této mýtické podobě, jako skutečným místem či

¹⁸⁴Jedna klientka, se kterou spolupracuji, si často stěžuje na poruchy paměti a pozornosti, má pocit, že hloupne, že má v hlavě zmatek. Její 'duchové' jí toto často připomínají slovy „to je Španělsko“ (EO, ústní sdělení).

¹⁸⁵ V tomto smyslu se dvojice Chaos-Gaia podobá čínské koncepci Jin a Jang, kde opět ani jeden z pólů není nějak „dobrý“ sám o sobě ze své podstaty, k nemoci či neblahému stavu světa přispívá jednostranná vychýlenost na jednu či druhou stranu (viz např. Komárek, 2008a).

živoucím principem. Foucault připomíná Heineho, podle kterého v šílenství z člověka promlouvá „ponurý zmatek, vířivý chaos, který je zárodkem a smrtí všeho a opakem jasné a zralé stability ducha“ (Foucault, 1994, s. 16). Jedná se tedy o princip, který narušuje a ničí dosavadní struktury a život, který však v sobě zároveň nese potenciál nového obrození.

V tomto směru je obzvlášť výmluvná výpověď jednoho nemocného, s nímž jsem dělal rozhovor. Ten mluvil o tom, že jeho „nemoc“ – zdráhal se používat toho termínu – se projevovala v pocitu, že má nahoře v hlavě otvor, který se někdy otvírá a tím do jeho hlavy proudí jakýsi nedefinovatelný chaos, který je zároveň destruktivní i tvořivý.¹⁸⁶

Šílenství jako 'smrti zaživa' či 'duševní smrt' představuje jedno z jeho intuitivních pochopení. Kouba (2006) fenomén duševní nemoci výslovně spojuje se silami chaosu a tím také smrti, přičemž se odkazuje na Heideggerovu ontologii. Podlé té se pobytu v uvědomění si svého vlastního bytí ukazuje 'hrozivá nehostinnost bytí' (viz výše). Zatímco zdravý pobyt se s touto skutečností a úzkostí z ní plynoucí vyrovnává buď tím, že usiluje o uvědomělé, autentické bytí, nebo naopak tím, že před ní utíká k pobývání u světských věcí, duševně nemocného člověka zaplavuje úzkost, znemožňující či znesnadňující mu žití. Zatímco v případě neurózy se úzkost projevuje jen v určitých životních oblastech, v případě psychózy dotyčného zcela zaplaví.

Kouba dále ukazuje, že Heideggerův systém je založený na fundamentální temporální jednotě pobytu, tedy že i v případě psychózy je narušenost jeho bytí pouze ontického charakteru – týká se tedy vnějších, empirických daností, narušeno je psychické a sociální fungování, ale ontologická skladba nikoliv. Heideggerův systém je v tomto směru axiomatický – dokud je pobyt pobytem, je nutně jeho temporální jednota úplná, to znamená, že je zachován vztah pobytu k minulosti, přítomnosti i budoucnosti.

¹⁸⁶Originální replika: „Svůj stav často vnímám tak, že si připadám, že jsem bez kůže a mám to tak, že jako kdybych měl tady díru v hlavě, kterou tam něco proudí, určitá na jednu stranu inspirace, ale zároveň chaos nebo nevědomí. A že svým způsobem je to fajn, ta inspirace, to otevření se, taková ta bezhraničnost, ale zároveň je to neúnosný, nejde to vydržet, takže ty prášky mně to jakoby zacelují, čímž mě sice okrádají o nějaký hodně silný zážitek, ale zase na druhou stranu jsem schopnej nějak fungovat a netrpím tolik“ (Milan, 2011).

Kouba na tomto základě ukazuje, že z Heideggerova systému není možné myslet radikální ne-rozum či chaos. V tomto smyslu jdou podle něj dále Deleuze s Guattarim, kteří mluví o procesu tzv. deteritorializace (viz výše), který je bytostně vlastní lidskému myšlení a v němž skutečně dochází k reálnému rozvratu myšlení (a v Heideggerových termínech tedy temporální jednoty pobytu) – zároveň však může být i příležitostí pro vznik nového, půdou pro tvůrčí vzmach a vytvoření nových filosofických koncepcí (viz výše).

Deteritorializace je tedy pohybem, který mysl přibližuje a otevírá chaosu. Zároveň je doplňována opačným pohybem, tzv. reteritorializace. Zatímco v prvním myšlení opouští domov a vydává na cestu za známé hranice, v druhém opět hranice a nový domov vytváří. V případě filosofického zkoumání vznikají nové koncepce, myšlenky, rámce. V případě duševní choroby vznikají symptomy. Kouba poukazuje na to, že symptomatika každé duševní choroby v posledku poukazuje k chaosu, i když se projevuje naopak pedantským dodržováním určitého řádu a rituálů jako je tomu např. u obsedantně-kompulzivní poruchy. Na boj s rozkladnými silami chaosu však poukazuje i fenomén stáří, které se jeví ve dvou základních polohách – jednak jako rozpad kognitivních funkcí v případě demence, jednak jako rigidita myšlení, která, podobně jako v případě neuroticky obsedantního nastavení, je jakýmsi křečovitým příkloněním se k určitému řádu, jehož cílem je zastínit hrozící rozpad .

V tomto směru se Kouba shoduje se Syřišťovou, která chápe psychózu jako obranný mechanismus (viz výše). Prázdnota v čisté podobě a s ní spojená úzkost se dostavuje často na začátku onemocnění a právě v reakci na ni dotyčný nemocný buduje svůj imaginární svět – to je pohyb reteritorializace. Psychotik si zoufale potřebuje utvořit nějaké hranice. Vytváří si alternativní svět, který je sice děsivý, ale pořád lepší než naprostá prázdnota. Přesto i v takto ustaveném imaginárním světě dochází často opět k deteritorializaci. Tento (opětovný) pád do prázdnoty opět výstižně popisuje Greenbergová:

„Zvedl se černý vítr. Stěny se rozpustily a svět se proměnil ve spleť stínů. Hledala stín pevné

země, na kterou by si stoupla, ale opět byla oklamána, když se odvlínil jako zrcadlení horkého vzduchu; vyhlédla si místo k přistání, ale vítr ho odvál. Všechny směry se staly lží. Něco zrušilo fyzikální zákony a pevnou hmotu, takže celoživotní zkušenosti hmatového vnímání, pohybu, tvaru, zemské přitažlivosti a světla přestaly platit“

Greenberg (tamt., s. 95).

V tomto stavu úplné prázdnoty nedává nemocné smysl ani svět lidských bytostí, ani její imaginární svět s jeho božstvy, která ji do tohoto pekla poslala za trest. Tato pozice je tedy bytostně liminální, zbavena jakéhokoliv smyslu, jakýchkoliv hranic.

Jakožto projev liminality chápe duševní nemoc jako takovou Robert Barrett (1998). Duševně nemocný se nachází v jakoby nikdy neukončené liminální fázi přechodového rituálu popsané van Gennepem (1960). V té se zasvěcenec dočasně zbaví řádu platného pro jeho lid. Některá etnika mají pro tyto příležitosti připravený speciální jazyk, případně adept musí mluvit pozpátku, často je nucen opustit vesnici, strávit nějakou dobu mimo společnost, jíst jen určitý typ pokrmu, zkrátka všechno dělat jinak, než jak se běžně dělá. Opuštění rodné vesnice má věcný, stejně jako symbolický význam – iniciovaný musí projevit odvahu, ale zároveň se skutečně dočasně vymezuje z platného řádu, a tím do jisté míry i z kategorie 'člověk' – jedná se o deteritorializaci ve všech smyslech, opuštění domova fyzického i duchovního.

Zatímco v rituálu má však liminalita pouze dočasný charakter a je smysluplná pouze jako příležitost k očištění se od starého statusu a přijetí nového, v duševní nemoci člověk „za vesnicí“ již zůstává. V závislosti jednak na míře postižení, jednak na kulturních vzorcích se potom za určitých okolností dočasně vrací zpět - 'obecní blázen' má tradičně svou roli.¹⁸⁷

Spojení chaosu s šílenstvím je to, co romantici a antipsychieatrie na šílenství opěvují. Spatřují v něm právě osvobození se od spoutávajících hranic a kategorií. Je však důležité mít na paměti, že šílenství zdaleka ne vždy znamená tvořivost a svobodu. Pokud zajde za jistou mez, vede naopak k nové a ještě větší rigiditě a nesvobodě.

¹⁸⁷Ke společensky produktivní roli určitých typů psychopatologie více viz Komárek (2005, s. 94).

3.2.4.2 Šílenství, spánek a smrt jako protiklad bytí

Zkušenost borcení hranic světa a rozpouštění se v chaosu vystupuje v jakémisi protikladu s mystickým splýváním s celkem světa, jak ho popisuje například Bachelard. Ten sám ostatně tuto diferenci tematizuje, když vysvětluje rozdíl mezi denním sněním a nočními sny. Zatímco první odkazuje k životu, k počátku bytí, druhé odkazuje k nebytí, ke smrti a prázdnotě. Ve spánku se podle něj propadáme do nicoty, noční sny jsou fragmentované a chybí zde skutečný subjekt:

„V nočním životě jsou hlubiny, do nichž se pohřbíváme, kde máme vůli již nežít. V těchto hloubkách se intimně dotýkáme nicoty, své vlastní nicoty. (...) Na samém konci nás absolutní sny vrhají do vesmíru Ničeho“

Bachelard (2010, s. 137).

Bachelard mluví o tom, že i když si některé sny pamatujeme a máme v nich pocit subjektivity, jedná se jen o nepatrnou část nočního pobývání – mluví o hlubokých mezerách mezi sny, o „černých dírách, které jsou možná příznakem pudu smrti“ (tamt.) a které psychoanalytici až příliš velkoryse přehlížejí v naději, že ve snech lze ještě spatřovat struktury bdělého světa. Bachelard píše o tom, že za těmito střípky, které s sebou nesou „tíhu nepovedených životů“, které zkoumá psychoanalytik

„se již otevírá propast nebytím, do níž se propadají některé noční sny. V takových svrchovaných snech jsme vydáni předsubjektivnímu stavu. Stáváme se sami pro sebe neuchopitelnými, neboť zlomky sebe sama vydáváme kdovíkomu a kdovíčemu. Noční sen rozptyluje naši bytost do přízraků různorodých bytostí, které už ani nejsou stíny nás samých“

(tamt, s. 136).

Spánek dával do souvislosti se smrtí již Herakleitos, přičemž zdůrazňoval, že zatímco svět lidí je vždycky sdílený, svět ve spánku je čímsi ryze soukromým.¹⁸⁸ Spánek je zase často dáván do souvislosti s šílenstvím.¹⁸⁹ Podobně jako ve spánku, či v narkotických stavech, dochází i u šílenství

188, „Probuzeným je svět jeden a společný, avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu“ (Herakleitos B 89, cit. v Kratochvíl, 2006, s. 414).

189Na propojení těchto fenoménů v evropské imaginaci poukazuje i fakt, že v řecké mytologii je Spánek (Hypnos) bratrem Smrti (Thanata) (Kérenyi, 1996, s. 33. Šílenství je zpodobněno v bohyni Lysse a Máních. Přitom všichni pocházejí z genetické linie Chaosu – od bohyně Nyx (Noc) (Roman, Roman, 2010).

ke ztrátě kontaktu s konsenzuální realitou. I v šílenství dochází k fragmentaci já a ztrátě subjektivity (viz Jung, 1992). Šílenství ke spánku za bděla přirovnával již J. Ch. Reil (Marx, cit. d., s. 319) a tento intuitivní poznatek se dnes snaží biologicky popsat i někteří neurovědci (Price, Stevens, 2000). Podobně jako v hlubokém spánku se i zde dotyčný setkává s čímsi naprosto Cizím, vymykajícím se čemukoliv lidskému.

Na druhé straně spektra lidské zkušenosti potom stojí ona mystická či kontemplativní zkušenost – Bachelard píše, že

„nestvůry patří noci, nočnímu snu. Nestvůry netvoří nějaký nestvůrný vesmír, jsou kusy vesmíru. A právě v kosmickém snění získává vesmír jednotu krásy“

(tamt, s. 172).

Tam, kde Bachelard mluví v souvislosti se sněním o harmonickém souladu s živly, o otevírání celku světa skrze ně, stejně jako skrze oživené předměty, se v případě duševní nemoci setkáme s jejich ohrožující podobou, rozmetávající veškeré dosud existující struktury duše. Toto propojení člověka a světa oslavované Bachelardem v negativním smyslu zrcadlí stav psychózy, v kterém nemocný svou situaci často univerzalizuje, ta „se stává světovou, nebo dokonce kosmickou záležitostí“, jak píše Syřišťová (1974, s. 72)

Tato diference by nás snadno mohla vést k falešné dichotomii, která již byla naznačena výše a k níž se občas jisté koncepce uchylují, především v rámci hnutí New age, ale i jinde, totiž dichotomii duševně nemocného a mystika (viz Eliade, 1997, Noll, 1983, Benda, 2007, viz kap. 2.3.1). Že tyto dvě postavy lze rozlišit a je užitečné tak občas činit, neznamená, že za jiných okolností není užitečné podržet si ten náhled, že tyto figury splývají či v sebe plynule přechází.

V tomto směru se jeví moudré pojetí Syřišťové, která pojímá mechanismy psychózy jako sice značící patologii, ale zároveň jako potenciálně ozdravné. Zároveň neexistuje žádný apriorní důvod, proč se domnívat, že zážitky, které je možné označit za mystické, jsou u duševně

nemocných jedinců jaksi méněcenné, či méně skutečné než například u jedinců procházejících tzv. psychospirituální krizí (k tomuto více Motl, 2011) – takové rozlišování je naprosto analogické ke středověkému rozlišování mezi projevy svatosti a posedlosti ďáblem (viz Cavendish, 1994). Zrovna tak však neexistuje žádný apriorní důvod domnívat se, že duševní nemoc je vždycky projevem geniality. Je zapotřebí držet na paměti základní definici duševní nemoci jakožto utrpení. Toto utrpení může být v jiných fázích nemoci vyvažováno skutečnou blažeností či může vést k nějakému zásadnímu vhledu, ale zároveň to tak být nemusí. Obrannou funkci a pocity paradoxní blaženosti spojené s nemocí opět dobře ilustruje Greenbergová, když popisuje, jak ji v době jejího relativního zotavení znovu pokoušely její přízraky:

"Přišli jsme v období sucha a smrti naděje, volal Lactamaeon. Přišli jsme s dary, připomínal Anterrabae. Když ses nikde nesmála, smála ses s námi. Věděla, že je to pravda. Dokonce i teď, kdy se těšila ze světa sytých barev a vůní, které skutečně odpovídají tomu, co člověk čichá (...) přemýšlela, jestli by to všechno vyvážilo ztrátu Yru. (...) v dobách největší radosti bylo štěstí tak velké, že její nohy nesnesly půdu pod nohama a Debora začala létat."

(Greenberg, 2012, 228).

Greenbergová však hned vzápětí dodává, že toto štěstí vždy trvalo jen chvíli, že bohové a další bytosti z jejího imaginárního světa, kteří zpočátku představovali vítaný únik z šedivého světa lidí, ji brzy začaly terorizovat a z jásného snu se stala noční můra.

Bachelard je sice na straně snění dětského archetypu, věčného počátku bytí, zároveň však tvrdí, že v tomto archetypu se stírá hranice mezi bytím a ne-bytím – cosi, co již není nebytím, ale ještě ne bytím, se chce stát bytím (viz výše). V konečném důsledku může být chaos stejně tak tím, co věci rozkládá jako tím, z čeho jsou znovu plozeny a tvořeny, může být chápán jako rozklad, ale i jako návrat. Freud mluví o pudu smrti jako o pohybu směřujícím nikoliv kupředu, tak jako je tomu u Heideggerova bytí-k-smrti, ale časem nazpět, k ontologicky původnějšímu stavu nebytí (Condrau, 1998, s. 26-29). Blaženost mystických stavů a utrpení stavů schizofrenních jsou v konečném důsledku propojené, jsou si vzájemně reverzními obrazy, které existují na základě fundamentální

nerozlišenosti reality a střídavého pohybu sjednocování a fragmentace, jsou extrémny na škále prožívání světa svorně poukazující na nedostatečnost slov při pokusu zachytit jednotu světa a pochopit cizost nebytí.

3.2.4.3 Antistruktura a dva typy šílenství

V této kapitole jsem se zabýval vztahem chaosu a šílenství. Nastínil jsem obraz, v němž chaos vystupuje jako destruktivní síla ohrožující platný řád světa a že šílenství je právě takovým „vlomením se“ sil chaosu do světa lidí. Šílenství tak je jakýmsi živoucím svědectvím o nehostinných krajinách bytí, které jsou vzdálené lidskému světu, které jsou již blízko samotnému nebytí.¹⁹⁰ O pustých krajinách, v kterých je nemocný zcela sám, vzdálen od sdíleného světa lidí, v nichž se setkává s přízraky a nelidskými bytostmi. O krajinách, v kterých se rozmývají obrysy věcí, v kterých mizí individualita.

Zároveň jsem však poukázal na to, že věc nelze vidět tak zcela jednoznačně, že síly chaosu s sebou nesou i prvek tvořivosti a dynamičnosti, bez něhož by svět „zatuhnul“. Na základě tohoto upřesnění vlastně vystupují dvě možnosti, jak chápat šílenství – jedna z nich je nadále ho spojovat se silami chaosu a tedy připustit mu i onen pozitivní aspekt tvořivosti – to by odpovídalo romantické představě o propojení šílenství a geniality. Šílenství v této podobě je čímsi, co může napomoci rozbíjení zažitých schémat a přinášení nových inspirací.

Na druhé straně je možné šílenství chápat apriorně negativně, tedy vždycky jako výraz nerovnováhy, jednostranné vychýlenosti k určitému extrému – na jedné straně by pak vystupovalo např. rozmělněné myšlení typické pro určitý typ schizofrenie či demence, na druhé straně by byly ty typy poruch, které se naopak projevují obsedantním řádem – u neuróz, ale zároveň třeba u autismu.

V pragmatickém smyslu mezi oběma pojetími nemusí existovat zásadní rozdíl – neboť i první zmíněné pojetí šílenství bude schopno tematizovat ony „rigidní“ formy duševních poruch, a to

¹⁹⁰Nebylo by přesnější říci: v kterých je 'jiný typ bytí'? Je něco takového vůbec myslitelné, nebo se jedná pouze o zmatení slov, poněvadž bytí je vždycky jen jedno, a to buď *je* nebo *není*?

právě jakožto křečovitě vymezení se vůči hrozícímu chaosu, jak to pojímá Kouba (viz výše). Toto pojetí však předpokládá určitý ontologický primát chaosu – každý řád, včetně těch patologických, existuje v podstatě pouze jako dočasné vymezení se vůči chaosu. Tak i za duševní nemocí vždycky již apriorně stojí chaos a nikdy řád sám o sobě. Takové pojetí se však jeví jako poněkud jednostranné.

Druhé pojetí naopak předpokládá ontologii, podle níž má řád svou vlastní podstatu, a připouští, že šílenství skutečně může být plodem řádu zrovna tak jako chaosu. Toto pojetí se mi z několika důvodů jeví jako vhodnější. Kromě „otevřenější“ ontologie má důležitý praktický důsledek – vyhýbá se oné romantizaci šílenství, která může vést ke zkreslujícím výkladům. Domnívám se, že by nemělo být zapomenuto, že šílenství je v první řadě utrpením. To však zároveň nevylučuje možnost, že šílenství v určitých případech skutečně může mít i pozitivní roli a může být spojeno s genialitou a novými vhledy. Toto pojetí však zároveň nevytváří nutné spojení mezi genialitou a šílenstvím – ne každé šílenství s sebou nese genialitu a ne každá genialita vede nutně k šílenství.

Toto druhé pojetí je tedy diferencovanější, než první. Šílenství v něm na jedné straně vystupuje jako konkrétní podoba obecnějšího fenoménu Nerozumu. Jako takové může vyvažovat jiné typy jednostrannosti, které jsou například zakořeněny v duchu doby či v určitém diskurzu – a které mohou svým způsobem představovat jiný typ šílenství (diskutováno výše). Ačkoliv šílenství samo o sobě je čímsi nediferencovaným a v podstatě neartikulovatelným, může sloužit jako základ např. společenské kritiky (viz kap. 2.2.1) či nového směřování ve vědě či umění – ukázkovým příkladem je explicitní inspirace moderního umění zkušeností šílenství např. u Dalího a dalších surrealistů (k tomu viz Ey, 2009).

O důležitosti chaotických sil pro život společnosti nás spravuje také koncepce sociálního antropologa Victora Turnera, který mluví o dichotomii struktury a antistruktury (Turner, 1970). Zatímco zavedené sociální instituce jeví známky vysoké míry strukturace (hierarchii, ortodoxní řešení vědeckých, náboženských a dalších otázek, komplikovaná administrativa), která v konečném

důsledku vede k rigiditě (viz také Komárkovy „eklesiomorfí struktury“, 2008a, s. 142-157), revoluční a reformní hnutí jsou ze své podstaty antistrukturní – převažuje zde (přinejmenším proklamované) egalitářství zosobněné v typu společenství, kterému Turner říká 'communitas', myšlenková otevřenost a celková tvárnost. Společenský vývoj se udává v dialektice těchto dvou sil, přičemž antistruktura se nedá nijak zachytit v čiré formě – to, co je v určitou chvíli antistrukturní se záhy samo strukturuje (to je dobře patrné na socialistickém hnutí či na křesťanství i na jednotlivých následných pokusech o jeho reformaci) či je pohlceno stávající strukturou (viz např. ekologické hnutí). Dobrý příklad proměny antistruktury v zavedenou strukturu představuje také Freudova psychoanalýza. Ve své rané fázi vystupuje jako revoluční a otevřená, přitom již záhy po svém vzniku byla Freudovými následovníky a odpůrci kritizována pro svůj dogmatismus a rigiditu. Následující pasáž, v níž se Freud věnuje vztahu psychoanalýzy a okultismu, dobře ilustruje její antistrukturní povahu:¹⁹¹

„Četné výzvy ke spolupráci, s nimiž se na nás okultisté obrazejí, ukazují, že s námi chtějí jednat jako s někým, kdo k nim napůl patří, a počítají s naší podporou proti tlaku autority exaktních věd. Na druhé straně nemá psychoanalýza žádný zájem na tom, aby tuto autoritu obětavě bránila – je sama v opozici proti všemu omezenému konvencemi, předem pevně stanovenému, všeobecně uznávanému; nebylo by to poprvé, kdy by poskytla svou pomoc temnému a nejasnému, ale nezničitelnému tušení lidu proti domýšlivosti vzdělavců, kteří se domnívají, že všechno vědí“

(Freud, 1996, s. 36).

Originální myšlenka se často nachází na samém okraji strukturovaného světa a není u ní v danou chvíli nikdy zcela jasná, zda se uchytí a nastolí nějaké nové životaschopné paradigma, nebo zda přepadne za okraj jako stovky dalších podobných nápadů. Na tuto aktuální nerozhodnutelnost dobře poukazuje fenomén tzv. fringe science, tedy čehosi, co je z hlediska standardní vědy sice nějak pochybné, ale zároveň neexistuje jednoznačný důvod, proč to zavrhnout jako jasnou

¹⁹¹Nejde zde o propojení se samotným okultismem, vůči tomu se Freud v následující části vymezuje negativně, ale o proklamovanou revolučnost psychoanalýzy.

pseudovědu (Dutch, 1982).¹⁹² Koperníkovy, Brunovy i Einsteinovy vědecké teorie se ve své době jevily jako jasně šílené, byť byly později vědeckou majoritou přijaty.

Fenomény ležící na hranici etablovaných společenských struktur tak lze chápat v termínech biologické evoluce – etablované struktury jsou dobře adaptované na určitý typ problémů, tvoří jakési vzorové jsoučno, které usiluje samo sebe neustále reprodukovat. Kdesi na okraji této struktury je experimentální prostor,¹⁹³ kde neustále vznikají nové tvary, mutace, které ve většině případů opět zaniknou, ale někdy se některá uchytí, neboť je schopna si poradit s novými typy problémů. Tento okraj s sebou nese jeden typ šílenství, který se jeví jako neúspěšné inovatorství,¹⁹⁴ ať už v kterékoli životní oblasti – Guattari říká, že schizofrenik je nucen problematizovat sémantiku a syntax a revidovat historická, rasová, politická a jiná témata (Deleuze, 2010, s. 265-6).

Tento proces experimentování velice pregnantně popisuje Ajvaz:

„Snad neexistuje nic za totalizujícími a diferencujícími syntaxemi, snad může být beztvará a bezedná hlubina, z níž syntaxe stoupají, přítomna pouze jako jejich ustupující horizont, ale sítě platných syntaxí se ozývají šumem virtuálních syntaktických forem, rozechvívají je síly, které vzpomínají na dávné jazyky a které už sní o nových jazycích a začínají pracovat na jejich zrodu. I tam, kde se zdánlivě nemění funkční souvislosti a syntaktická pravidla, se teze, jimiž jsou formy rozpínány, proměňují, nenápadně na formy působí, zkoušejí nové figury na okrajích řádu; jejich práce jednou vyústí ve velkou proměnu forem“

Ajvaz (2003, s. 25).

Na druhé straně, v oblasti středu určité struktury vyvstává prostor pro jiný typ šílenství, které je naopak obsedantně posedlé zavedeným řádem, jak už jsme naznačili výše. Zatímco chaotické šílenství bortí zavedené pojmy a schémata a vidí svět v nových neobvyklých

192Co je věda a co pseudověda, je samozřejmě problematické ze své podstaty, avšak přinejmenším z hlediska etablované vědy se to často jeví jasně, zatímco ona „fringe science“ je v tomto ohledu jaksi problematičtější i pro samotné vědce.

193Můžeme si tedy tuto situaci znázornit pomocí koncentrické prostorové představy – uprostřed je centrum, které je pevné, to je struktura, na okraji je „tekutá“ antistruktura, která se částečně ztrácí za okrajem a částečně se zhmožňuje do pevné struktury.

194Touto stránkou šílenství, bizarní tvořivostí narušující stereotypy, se u nás důkladně zabýval Vladimír Borecký, snad nejznámější „případ“, kterým se zabýval, byl hudební skladatel a spisovatel Jan Lukeš, který vytvořil šestnáct fiktivních jazyků a rozsáhlou antropologii fiktivní planety Thetis (Borecký, 1999). O Lukešovi psal také psychiatr Jaroslav Stuchlík, u něhož se Lukeš léčil (Stuchlík, 2006).

souvislostech, obsedantní šílenství se děsí jakýchkoliv zásadních změn, svět chce vidět jako ve své podstatě uspořádaný a smysluplný.¹⁹⁵ Je však nutné zmínit, že v reálných podobách duševní nemoci se tyto rysy mísí – a že po radikálním rozbití stávajícího řádu často následuje ustavení nového, ještě rigidnějšího (jako je tomu v případě paranoidních bludů). I v tomto případě ovšem patologická struktura existuje jaksí za okrajem platné společenské struktury, z jejího hlediska se tedy nachází na straně chaosu.

Závěrem zbývá poznamenat, že i když jsme zmínili fundamentální komplementaritu chaosu a řádu vzhledem k ustavování celku světa a dvojznačnou kreativně-destruktivní povahu chaosu vzhledem k člověku, přesto se zdá, že vztah člověka k chaosu není symetrický k jeho vztahu k řádu, respektive k materialitě zpodobněné bohyní Gaiou v oné základní hesiodovské diferenci. Ačkoliv Chaos s sebou přináší také tajemství, tvořivost a prostor pro snění, přesto zůstává jaksí na stinné straně života. Člověk je přeci jenom „bytost světa“, pozemšťan (viz též Patočka), který v horizontu každodenního snažení především potřebuje, aby existoval platný a neproblematický řád světa. To, co přichází s nocí, zpoza okrajů známého světa, s sebou nese vzhledem k člověku cosi bytostně znepokojivého a nebezpečného. I když jsme tedy zmínili také možnost myslet šílenství z řádu jako takového, nikoliv pouze odvozeného od fundamentálnějšího chaosu, zdá se, že šílenství, spolu se smrtí a spánkem, zůstává stále jaksí „víc“ na straně chaosu.

3.2.5 Šílenství a jeho pravda

Každé zkoumání šílenství se pohybuje na škále od tvrdých redukci, přes symbolické interpretace až po zkušenost šílenství samotnou. Biomedicínská psychiatrie se sdělením duševní nemoci jako takovým nezabývá, „řeč šílenství“ je pro ni principiálně pouhým „blábolením“ – např. významní britští psychiatři Ida Macalpine a Richard Hunter tvrdí, že psychiatrie ztratila příliš mnoho sil

¹⁹⁵Z jistého radikálního antipsychiatrického úhlu pohledu by potom bylo možné samotnou psychiatrickou klasifikaci považovat za patologickou, odrážející hlubší patologii celé naší kultury, v podobném smyslu jako např. Frantz Fanon mluvil o „psychopatologii kolonizace“. Psychiatrické klasifikační systémy se snaží budit dojem objektivity, ale přitom jsou budovány v jistých předpokladech – jedna patologie je tak ukázána jen na základě jiné patologie, kterou je v případě psychiatrie právě jakási obsedantnost.

nasloucháním a měla by se místo soustředit na pozorování.¹⁹⁶ Podle Foucaulta je potom řeč současné psychiatrie „monologem rozumu o šílenství“ (Foucault, 1994, s. 6) – psychiatrie podle něj šílenství 'umlčela', učinila ho impotentním, zbavila ho jeho kouzla, síly a jeho pravdy. Jak tvrdí Félix Guattari v jednom rozhovoru,

„v rámci represivních systémů hospitalizace není možné získat přístup ke schizofrenii. Věnujete se šilencům, kteří jsou uvnitř takového systému, jenž jim brání vyjadřovat samu podstatu šílenství. Vyjadřují pouze reakci na represi, které jsou vystaveni a které jsou nuceni snášet“

(Deleuze, 2010, s. 264)

Psychiatr je školen v určitém interpretačním umění, nepotřebuje se vlastně zabývat skutečným smyslem výpovědi duševně nemocného, potřebuje jen vědět, co to znamená v rámci psychiatrického systému zhodnocujícímu klinické symptomy, míry zhoršení sociálního fungování, kognitivní deficit atd. – v psychiatrickém sémantickém poli výpověď člověka, u něhož se předpokládá či je již diagnostikovaná duševní nemoc, vždycky již odkazuje k jisté formě patologie (viz Rosenhamův experiment). Za samotnou výpovědí tedy psychiatr vždycky hledá cosi jiného, symptomy odkazující k domněle objektivnímu patologickému základu, a tak se v konečném důsledku obrací nikoliv k šilenci samému, ale k sobě, ke svému oboru a ke společnosti a kultuře, která tento obor zakládá. Jak psal Hedrik van den Berg, psychiatrická terminologie nás vždycky zpravuje jen o tom, jak si nemocný vede vzhledem k nám (viz výše).

Laing prohlásil, že schizofrenici možná vědí více o světě „tam venku“ než lidé takzvaně zdraví (viz výše). Všichni tito autoři přisuzují zkušenosti šílenství nějakou její vlastní „pravdu“. Šílenství bývá na jedné straně spojováno s nerozumem a slepotou, ale zároveň s jakýmsi tajným, hlubokým, byť mnohdy zašifrovaným poznáním, často také s kreativitou až genialitou (klasicky

196., „Today, it is assumed that mental pathology derives from normal psychology and can be understood in terms of faulty inter or intrapersonal relationships and corrected by re-education or psychoanalysis of where the patient's emotional development went wrong. Despite all efforts which have gone into this approach and all the reams devoted to it, results have been meagre not to say inconclusive, and contrast sharply with what medicine has given to psychiatry and which is added to year by year. [This is because] Patients are victims of their brain rather than their mind. To reap the rewards of this medical approach, however, means a reorientation of psychiatry, from listening to looking.“ (Hunter a Macalpine, 1974, cit v. Porter, cit. d., s. 156).

Lombroso, 1981). Různé teorie a koncepce opakovaně přichází s myšlenkou, že šílenství je cenou za něco spojeného s lidstvím jako takovým (viz výše) je to odvrácená stránka lidského rozumu, která je s ním však bytostně propojená.

Pokud můžeme mluvit o čemsi jako je „pravda psychózy“, jaká je tato pravda? Jaké je vůbec typicky psychotické vnímání světa? Deleuze a Guattari zmiňují jeden Freudův spis, v němž autor definuje rozdíl mezi neurózou a psychózou. Zatímco pro neurózu je podle něj typické nutkavé symbolické přirovnávání určitých předmětů k jiným předmětům – podle Freuda k především k pohlavním orgánům – u psychózy dochází k mnohem radikálnějšímu posunu ve vnímání.

„Přirovnat ponožku k vagíně, to ještě jde, to se děje pořád, ale přirovnat pouhý soubor oček k poli vagín dokáže jenom šílenec: jak říká Freud. (...) Když se například Salvador Dalí snaží reprodukovat deliria, může dlouho mluvit o Rohu nosorožce, a přece nevybočit z neuropatologického diskurzu. Ale jakmile se pustí do srovnávání husí kůže na pokožce s polem malinkých nosorožčích rohů, tu jasně cítíme, že se atmosféra změnila a že jsme se ocitli v šílenství. Jedná se vůbec ještě o přirovnání? Spíše je to čirá multiplicita, která mění své prvky neboli *se stává*. Na mikrologické úrovni se malé puchýřky „stávají“ rohy, a rohy malými penisy“

(Deleuze, Guattari, 2010, s. 38).

V šílenství dochází k tomu, že věci ztrácejí své obrysy, že realita přestává pevně držet pohromadě a věci se seskupují v nových, zvláštních souvislostech, které jsou pro dotyčného člověka tajemné, lákavé, byť se nakonec často stanou děsivými. Takto například popisuje svou zkušenost s počátkem duševního onemocnění Petr:

„Měl jsem změněné vnímání svého těla, jako kdybych se díval na nějakého robota, různé polohalucinogenní stavy, aury za věcmi, struktury v texturách, viděl jsem tam ksichty, i když jsem de facto nevěřil tomu, že tam jsou. Vnímal jsem jinak svůj hlas, takové odcizení, depersonalizace, zvláštní barevnost... Prostě totálně změněné vnímání, které ve mně vyvolávalo úzkost, protože jsem nevěděl, co se děje“

Petr (2015).

Je třeba nespustit ze zřetele, že šílenství je pro nemocného především utrpením. Přesto s sebou může přinášet jisté vhledy a nové souvislosti, které přináší, jsou v jistém smyslu stejně skutečně jako ty dosavadní, byť se okolí nemocného jeví jako bizarní. Šílenství tak v konečném důsledku poskytuje hluboký vhled do samotné povahy reality, do toho, jak je uspořádaná v každodenním životě, jak je uchopována a tvarována smysluplnou řečí.

Petr, který je výtvarníkem, dále popisuje, jak mu jeho zkušenosti v mnohém otevřely oči:

„Člověk nad spoustou pojmů a stereotypů už nepřemýšlí, spíš ho uvězní. Najednou jsem pocítil veliké štěstí, když jsem si uvědomil, že se můžu nad jazykem pozastavit a hrát si s ním pomocí toho nádherného nástroje výtvarného umění, prorážet tím jak nějakou sbíječkou. Člověk může meditovat nad úplně běžnými věcmi. Takové pojmy jako šéf, práce, duševně nemocný, psychiatrická léčebna, nebo jedu nakoupit, to je něco, co člověk každý den vyslovuje a vůbec se nad tím nepozastaví. A přitom to v sobě skýtá takovou hloubku - 'jak je to vlastně celý buď komický nebo zvláštní nebo zábavný nebo smutný, paradoxní, absurdní!'“

(tamt.)¹⁹⁷

Šílenství se zjevuje jako chyba v jinak relativně hladce fungujícím sociálním a symbolickém systému, který je v každodenním chodu vnímán jako samozřejmý, bezproblémový a lidé si ho vlastně běžně nejsou vědomi. Šílenství, tím, že svému okolí nedává smysl, že tvoří protiklad k řádu společnosti, vlastně poukazuje na kontury tohoto systému, poukazuje na to, že vůbec nějaký systém je. Můžeme říct, že takto může fungovat jakákoli mimořádná událost, během které jsou například cestující v metru nuceni pozvednout oči od svých novin, hlučnější hádka s revizorem, výtržnosti, výstřední oblečení apod. Ty poukazují na to, že existují nějaká pravidla slušného a přijatelného chování. Ale šílenství jde mnohem hlouběji, nezpochybňuje jen sociální systém, ale pravidla celé dané kultury a jazyka či dokonce kultury a jazyka jako takové.

Šílenec používá jazyk svévolným způsobem, mění se jeho slovník, užívá neologismů, ale

197Srv. s následujícím popisem Ajvaze, který se ovšem netýká duševní nemoci, ale s poutí pohledu po vizuálních krajinách – ta odhaluje, že „je zajímavý každý člověk, ale také zvířata, stromy, kameny a věci, také lastury a ulity, o kterých píše Kant, bukinisté na nábřeží Seiny (...), řeč prázdných ploch, kterou promlouvají obrazy Giorgia de Chirica“ (Ajvaz, cit. d., s. 231).

mění se i samotná gramatická a syntaktická struktura jazyka (Harrod, 1986). Věří věcem, které jsou z hlediska dané kultury nepřijatelné, cizí, nesmyslné a zkrátka – šílené. Vzbuzuje směr odporu, soucitu, nepochopení a strachu. Ukazuje rub všeho, v čem lidé žijí a v konečném důsledku nejen že činí explicitním dosud implicitní kulturní řád, ale ukazuje že tento řád je nahodilý a mnohem méně pevný, než jak se běžně jeví. V šílenově světě se věci rozpíjejí, ožívají obrazy, promlouvají k němu tváře vepsané ve zdech domů, objevují se zvláštní textury, z nichž je složen svět i pozorovatel sám. Ukazuje se, že ve skutečnosti není žádné pevné hranice mezi já a světem a že všechny věci spolu ve své otevřenosti souvisí – jen specifickým způsobem uzavřený konkrétní kulturní řád nechává vyvstat pouze některé souvislosti jako smysluplné, zatímco jiné zahodí jako nesmyslné.

Domnívám se, že právě tato fundamentální soupodstatnost všeho ve světě je tím, co Deleuze a Guattariho ospravedlňuje k tomu, napsat, že v řeči šílenství se puchýřky *stávají* nosorožčími rohy a tyto rohy penisy – neboť ve skutečnosti již *předem*¹⁹⁸ byly soupodstatné, jako i všechno jiné, akorát byla jejich souvislost dočasně suspendována a pouze čekala na vhled, který mohl přijít od šílence stejně jako od umělce či mystika, který jejich původní souvislost opět učiní zřejmou. Každá kultura hledá a nalézá způsob, jakým propojit určité pojmy a skutečnosti: Lévi-Strauss říká, že „otázka nezní, jestli dotek datlího zobáku léčí, ale jestli je z nějakého hlediska možné datlí zobák a lidský zub uvést v souvislost“. Tyto souvislosti utváří svět určité kultury, který se jejím členům jeví jako smysluplný, ale přitom by mohly, a v jiné kultuře jsou, vytvořeny zcela jiným způsobem. To je to, o čem Ajvaz mluví jako o „vzniku a zániku syntaxí“. A právě šílenství zpochybňuje stávající „syntaxi“ a navrhuje „syntaxi“ zcela novou, je jakýmsi nesrozumitelným ostrůvkem uvnitř jinak všem zúčastněným členům srozumitelného významového pole.

Postava šílence v romantickém či antipsychiatrickém pojetí je tedy postavou tragického hrdiny, je někým, kdo narušuje daný kulturní řád a zároveň nastiňuje nové směry – dává vyvstat novým myšlenkám, novým obrazům a snům. Důležité zde je to, že šílenec tak činí jaksi implicitně,

198Určení „předem“ je zde míněno ve fenomenologickém smyslu, nikoliv faktickém či chronologickém.

již jen existencí své osoby. Henriho Ey porovnává činnost surrealistického umělce a duševně nemocného jedince. Ačkoliv s duševně nemocným je často spjata jakási bizarní tvořivost, jedná se o tvořivost poněkud jiného typu než u umělce. Ey tak tvořivého duševně nemocného přirovnává samotného spíše k uměleckému dílu než k umělci, neboť jeho produkce se podle něj děje jaksi automaticky, nevědomě (2009).

Toto je důležitý vhled, jakkoliv může zaznívat v jistém smyslu nekorektně a kontroverzně – duševně nemocný v podstatě nemůže obsahy své duše *vyjádřit* a tím se od nich distancovat, on je prezentuje již svou existencí, nemůže je nijak uchopit, *je* jimi.¹⁹⁹ Umělec naproti tomu podobné obsahy vědomě zpracovává a uchopuje pomocí pojmů a obrazů. Kdybychom v této linii uvažování pokračovali, mohli bychom vidět další stupeň v teoretikovi umění, který tyto obsahy již uchopuje explicitně a pojmově – je zde tedy nejvyšší míra odstupů a pochopení, ale také redukce.

Zde je důležité poznamenat, že zde samozřejmě mluvím o ideálních typech, které se v reálném světě mohou bez problému kombinovat. Duševně nemocný člověk může být umělcem, který je zároveň o věcech, které vyjadřuje, schopen přemýšlet²⁰⁰ – za nemocného ho však budeme považovat jen dokud ho bude to, co se ve své umělecké tvorbě snaží zachytit a vyjádřit, opakovaně polykat a stahovat pod hladinu vědomí. Na druhé straně, i každého umělce jeho dílo mnohdy pohltí tak, že jej již nemá v moci, ale naopak ona má jej – pokud však není klinicky nemocný, bude se schopen vždycky relativně vrátit do sdíleného světa. Hranice je propustná, avšak existuje zde rozdíl – ne každý umělec je duševně nemocný a ne každý duševně nemocný je umělec.²⁰¹

199Je důležité mít na paměti, že šílenství často propuká epizodicky. Ve chvíli, kdy tu není, má nemocný od své nemoci odstup, ale už jí sám tak docela nerozumí. Když se do ní opět ponoří, zase ji nedokáže popsat.

200Chtěl bych zde připomenout, že pokud zde používám pojmu „šílenec“, nemyslím to hanlivým způsobem. Lidé s duševní nemocí jsou stejně rozmanití jako ti bez ní a bylo by chybou šílenství či duševní nemoc považovat za jejich hlavní charakteristiku. Z tohoto důvodu bývá v kontextu současné péče o nemocné kritizován esencionalizující pojem „schizofrenik“. Pokud zde pojem „šílenec“ používám, odkazuji tím buď k jakémusi „ideálnímu“ vzorovému šílenství, nebo ke konkrétnímu člověku, který se zrovna ve stavu šílenství nachází, nevylučuji tím však, že jindy jím být nemusí.

201Zde bych ještě rád upozornil na to, že tím, co zde píši, nechci naznačit, že šílenství je snad jediným zdrojem kreativity. Takový názor by byl zjednodušující. Představuje sice bránu do světa fantazie a jako takové je častým zdrojem umělecké inspirace, nicméně zdaleka ne jediným – může jím být naopak například i svět čistých tvarů a idejí, řádu a harmonie.

Pravda psychózy tedy je čímsi, co *se děje*, co vyjadřuje a předkládá samo sebe, něčím, co teprve čeká na interpretaci – medicínskou, uměleckou, marxistickou, filosofickou či jakoukoliv jinou. Je živelným svědectvím o fenomenologicky původní jednotě já a světa, předkládá reverzní obraz lidské kultury, negativ či stín lidského světa.

3.3 Přivést duši zpět

3.3.1 Přirozené a archaické, fenomenologické a archetypální

Výše jsme mluvili o tom, že lze identifikovat určité obecné strukturální rysy archaického myšlení (viz též Luhanová, 2014, s. 19), že se však nutně jedná o určité zobecnění. Zmínili jsme, že není možné na faktické rovině udělat nějakou jednoznačnou hranici mezi lidmi moderními, kteří jednají a myslí racionálně, vědecky, a lidmi 'primitivními', kteří myslí archaicky, magicky, jak se původně domníval Lévy-Bruhl. Spokojili jsme se zatím s jakýmsi psychologickým rozlišením, podle kterého je archaické myšlení v různé míře vlastní jak lidem takzvaně primitivním, tak lidem moderním, a stejně tak, že i kritické, racionální myšlení je na druhé straně vlastní i 'primitivům'. Moderní svět je potom charakteristický spíše než větší racionalitou specifickou strukturací těchto dvou pólů – dochází v něm na jedné straně k systematickému rozvíjení kritického pólu myšlení ve vědě, ale zároveň je zde velký prostor pro archaické myšlení v lidové psychologii a v ezotericko-náboženském diskurzu.

Pokud tedy přijmeme, že něco jako archaický modus myšlení a bytí existuje, vyvstává nyní otázka, jaký je jeho vztah k fenomenologickému pojmu 'přirozeného světa' nebo ontologické struktury pobytu. Heidegger připouští, že studium 'primitivních kultur' teoreticky může „přispět k vypracování ontologických struktur fenoménů“ díky menší zatíženosti těchto kultur vědou a technikou. Ovšem zároveň vidí jako překážku takového zkoumání zatíženost dobové etnologie evropskými filosofickými a psychologickými koncepcemi (Heidegger, 2002, s. 70). Sám by možná ocenil tendenci, která se v současnější antropologii stala vedoucí, k chápání zkoumaných kultur v

jejich vlastních pojmech (viz např. Geertz, 1979). Celkově se nicméně k propojení své teorie s empirickými vědami staví spíše skepticky – jak sám v citované pasáži dodává, „k rozvoji stávajících pozitivních disciplín může ontologie přispět jen nepřímo“ (tamt, s. 72).

Mircea Eliade se na základě shromáždění dat z mnoha mimoevropských kultur pokusil o jakousi rekonstrukci jisté univerzální struktury archaických náboženských představ, která leží pod novějšími kulturními vrstvami (Eliade, 1997). Napříč různými kulturami nacházel představu cestování jak do světů, které leží pod tím naším pozemským, tak do těch nebeských. Moderní antropologie hlavního směru se však vydala spíše opačným směrem, vedena snahou dokázat jedinečnost každé kultury, a Eliadův přístup se tak z empirického hlediska ukázal poněkud schematický (Noel, 1997) Z hlediska relativizujících sociálních věd se pojem archaična či archaického myšlení nutně jeví jako „sociální konstrukt“, projekce, která plyne na jedné straně z příliš vzdáleného sledování exotických kultur a ignorování jejich vzájemných rozdílů, na druhé straně pak z naší vlastní romantické touhy po návratu ke kořenům – např. Atkinson (1992) mluví o tom, že bychom neměli mluvit o šamanismu, ale o různých 'šamanismech' .

Eliadovo zkoumání tak je možná zastaralé z hlediska současné antropologie, je však možné ho nově číst fenomenologickou optikou. Archaično zde již nevyvstává ani jako empiricky pozorovaný jev,²⁰² ani jako psychologická modalita, nýbrž svého druhu *mýtus*,²⁰³ jako bachelardovský „snivý obraz“. Podle Kratochvíla je „pradávná moudrost archetypem v jungovském smyslu slova“ (Bouzek, Kratochvíl, 1994, s. 56). Eliade potom zkoumá archaično *zevnitř* tohoto mýtu, jakožto určitou základní existenciální strukturu lidského pobývání. Jak ukazuje Noel, Eliade sám tento mýtus žil a nejspíše nevědomě tak přispěl k vytvoření fenoménu známého dnes jako 'neošamanismus' (Noel, cit. d.).²⁰⁴

202To ovšem neznamená, že tato rovina nemůže zároveň být vztažena ke konkrétním empirickým rovinám - že například nemohou být zkoumány konkrétní projevy/zhmotnění archaična např. v určitých rituálech určitého etnika, nebo jak vypadá ztráta kontaktu, resp. jeho znovuoobnovování v kontextu naší vlastní kultury.

203Mýtus v tom smyslu, že se jedná o určité vyprávění, které je však možné prožít jako skutečnost, více k pojmu mýtus, jak ho zde užívám, viz níže.

204V tomto smyslu zapojení osobní zkušenosti do svého výzkumu, byť již explicitně metodicky zpracovaném, na něj navazuje ta část antropologie, která se výslovně fenomenologií inspirovala. Ta jde ve výše zmíněném směru chápání

Pojem archaična je sám o sobě „archaický“: v každé sebeminulejší době již najdeme představu archaična – podle Bouzka a Kratochvíla „archaická moudrost“ před námi ubíhá jako horizont a varují před jejím ztotožňováním s určitou historickou naukou, „prafilosofií lidstva“ (tamt., s. 55). V konečném důsledku pojem odkazuje do jakési nekonečně vzdálené doby, do 'času před časem', 'onoho času'. Vždycky zde byl již přítomný jako nostalgie po mýtickém stavu blaženosti a jednoty se světem – v řecké mytologii je tak vzpomínáno na Zlatý věk²⁰⁵ (Eliade, 1993, Kérenyi, 1996), v biblické na Ráj, u australských aboriginů se setkáme s „dobou snění“ (Bowie, 2008, s. 139). Romantici se obrací k primitivním lidem, ale i u nich už nacházíme stejnou nostalgii po časech bývalých – u šamanismu se často setkáváme s tvrzením, že s postupem času ubývá moc šamanů, že ti skutečně mocní žili kdysi v dávnověku (Eliade, 2004)²⁰⁶.

V tomto specifickém smyslu 'fenomenologický' a 'archaický' splývají, neboť oba odkazují k čemusi prapůvodnímu, ovšem nikoliv v empirickém, ale v existenciálním smyslu, tedy k něčemu, co nelze lokalizovat do žádné konkrétní historické doby a přitom to zároveň je stále přítomno, jakoby na dosah ruky. Archaično představuje jakýsi původní ambivalentní obraz, neustále se vynořující v lidské mysli, jednou jako sen o zlatém věku, podruhé jako noční můra temného dávnověku.²⁰⁷ Archaičnost, resp. primitivnost zde není míněna chronologicky (resp. geograficky), a to ani antropologicky (ve smyslu odkazování k dávným kulturám), ani biologicky či psychologicky (ve smyslu odkazování k archaickým strukturám mozku či psychickým procesům), ale právě fenomenologicky – jedná se u určitý bytostný rys naší existence, který je spjatý již s naší prostorovou orientací 'mezi nebem a zemí'. Žádná cesta časem nazpět by nemohla být dost daleká, abychom tam našli onu dobu, což zároveň také znamená onen stav mysli, či vůbec způsob bytí,²⁰⁸

cizích kultur v jejich vlastních termínech nejdále – zde již nejde pouze o teoretické pochopení určitého kulturního systému, ale o jeho poznávání zevnitř, o dočasné přijetí a prožití této perspektivy (viz Kapusta, 2015).

205Jako určitou adaptací tohoto způsobu myšlení lze vnímat i představu degeneracionismu, tedy představu, že lidské pokolení neustále degeneruje, v psychiatrickém kontextu zastávanou např. Kraepelinem (viz kap. 2.1.1.7).

206Např. v arktických oblastech a ve střední Asii je rozšířena víra o úpadku šamanismu, podle burjatské tradice např. dřívější šamani získávali své schopnosti přímo od nebeských duchů, zatímco dnes je získávají pouze od svých předků (Eliade, 2004, s. 76).

207Tak jako je v romantické obrodě archaického myšlení oslavován šamanismus jako „pradávná moudrost“, může analogicky šílenství vystupovat jako jakési „pradávné zlo“.

208Tento obraz zde tedy chápu v návaznosti na Bachelarda, podle něhož nás imaginativní snění dětství přibližuje

v krystalické podobě. Zároveň nic nemůže zabránit tomu, abychom archaično zažívali dnes stejně jako v pravěku – jak říká Bruno Latour, „stále jsme v Temném věku, nebo chcete-li, v dětství světa“ (Latour, 1993, s. 83).

V intelektuálním prostředí tradičně existuje určité napětí mezi 'fenomenologickým' a 'archetypovým'. Boss se například ostře vymezuje jak proti Freudově psychoanalýze, tak proti Jungově analytické psychologii (1994). Fenomenologie v jeho pojetí vystupuje jako přísná psychologická metoda, která svým subjektům nepodsouvá žádnou 'dezinterpretaci', přijímá jejich výpovědi takové, jaké jsou, aniž by sahala pro vysvětlení k nějakým preexistujícím schématům, ať vycházejících z teorie potlačené touhy nebo z mytologických archetypů. Vymezuje se proti 'symbolickému' chápání snů a vůbec proti jejich 'interpretaci', sny chce zkoumat vždycky 'tak, jak se jeví', tedy jako obraz, který je zasazen v určitém významovém a emocionálním rámci, přičemž se co možná nejvíc detailně snaží tento rámec zpřítomnit v bdělém stavu analyzovaného. Vytváří tak zdání, že proti sobě stojí 'symbolické' a 'skutečné'. Takové rozlišení však již předpokládá určitou dualitu, která právě v archaickém modu bytí, stejně jako v 'přirozeném světě', nehraje roli. To je dobře vidět na zde již mnohokrát probíraném pojmu Země – ta je např. v Heideggerově pojetí stejně konkrétní materiální strukturou jako principem, kterému jsou z hlediska lidské existence vlastní určité významy.

Bossovu námitku lze chápat jako oprávněný apel na metodologickou poctivost – snažit se co nejvíc vycházet z toho, co je tady a teď, mezi lékařem a pacientem, nesahat k hotovým schématům. To však nutně nemusí implikovat nějaký fundamentální rozpor mezi oběma přístupy – v konečném důsledku nelze rozlišit v nějakém absolutním smyslu, co je čisté 'jevení se' a co je již 'symbolický výklad'. Jung dobře ukázal, že symbolické myšlení k člověku jaksi přirozeně patří a sám se bránil prvoplánově pozitivistickému rozlišování mezi objektivní a subjektivní skutečností, skutečné je pro něj „to, co působí“ (viz výše). Jung se sám za fenomenologa považoval. Jungovi z

'archaickému bytí' (2010, s. 182).

fenomenologického hlediska bývá vytýkán dualismus těla a duše, resp. jedince a světa. Roger Brooke poukazuje na to, že tento dualismus zmizí, když se vezme v úvahu, že Jung nemluví o individuální, ale o světové duši. Nikoliv duše se nachází v člověku, ale člověk se nachází v duši, podle Brooka tak odpovídá Husserlovu pojmu 'přirozeného světa' (Brooke, 1993). Podobně Michael Sipiora se snaží obě tradice propojit tím, že dává Heideggerovu ideu „součtveří“ do souvislosti s Hillmanovým pojetím anima mundi (Sipiora, 2005). Podobně též Bachelard neortodoxním způsobem odkazuje jak na fenomenologii, tak na Junga.

Ačkoliv propojování obou tradic může vyžadovat jisté násilí, domnívám se, že obě jdou podobným směrem, ačkoliv poukazují na rozdílné aspekty reality. Analytická psychologie se zaměřuje spíše na 'imaginaci' a 'symboly', fenomenologie na pojem 'světa' a 'jevení se věcí'. Obě však mají společný důraz na žitou zkušenost a navracení se k čemusi původnímu, přirozenému. Pojmy 'fenomenologický', 'archetypový' i 'archaický' tedy v kontextu své práce chápu do velké míry jako spřízněné, ačkoliv jsem si vědom, že v konkrétních případech mezi nimi lze též rozlišovat a stavět je vzájemně do opozice.²⁰⁹

3.3.2 „Vynalézání“ pravěké psychiatrie

Psychiatrie je zdrojem mnohého rozčarování a zklamání. Různé směry, které se vůči ní vymezují (např. antipsychiatrie, transpersonální psychologie, uživatelské hnutí), spojuje, pocit, že psychiatrie nedokáže člověku s duševními nesnázemi pomoci jinak, než že pomocí prášků utlumí jejich nejhorší příznaky, ale jádro problému přitom zůstane nezasazené. V pozadí mnohých z těchto směrů a tohoto zklamání vůbec přitom stojí otázka, jestli nějaká jiná kultura může nabídnout něco lepšího. Tato otázka je v určitých případech formulována výslovně a často je přetavena do určité romantické touhy po tom, aby to tak skutečně bylo – viz Grofovo neurčité prohlášení o tom, že „mnohé z toho, co nazýváme duševní nemocí, je ve skutečnosti psychospirituální krizí“ (kap. 2.3.1). Tyto přístupy

²⁰⁹Rozpor mezi nimi vzniká především tehdy, když „archetypy“ vykrytalizují v jakousi novou metafyziku, v neměnné obrazy, které tvoří základ naší zkušenosti a když se chápou jako předem dané. Jung sám je však chápe jako neuchopitelné, dynamické a proměnlivé.

se potom často snaží „obnovit“ určité archaické pojetí duševní nemoci a její léčby.

Samotný tento proces „obnovování tradice“ a romantická touha, na které stojí, přitom často zůstávají zakryté. „Tradice“ je brána jako fakt, přitom však není reflektováno, že se jedná spíše o určitou idealizaci a že se tak spíše než o obnovování nebo prosté přebírání tradice jedná o její „vynalézání“²¹⁰. Jinými slovy, autoři jako Grof či Laing vypráví určitý příběh, ale neví, nebo nečiní zřejmým, že ho vypráví. To, že se jedná o idealizaci či příběh, však z druhé strany neznamena, že je takové úsilí bezcenné – podobně jako samotný pojem archaického myšlení může mít na něm založená psychiatrie svou psychologickou účinnost. V následujícím textu tedy na základě předchozí analýzy archaického myšlení chci k tomuto vynalézání určité „archaické psychiatrie“ specifickým způsobem přispět, tedy ukázat, jaké horizonty otvírá archaické myšlení v kontextu psychiatrie. Pokusím se také ukázat, že je možné najít určitou rovinu, v níž lze tuto hypotetickou archaickou psychiatrii uchopit společně s fenomenologickou psychologií – ústřední problém v obou přístupech přitom je, jak „napojit“ svět nemocného na svět jeho okolí.

Jako jedna z charakteristik archaického myšlení obecně se udává menší míra diferencovanosti jednotlivých diskurzů a vyšší vnitřní koherence kosmologického systému. Feyerabend například v této souvislosti mluví o „astronomii doby kamenné“:

„Technické termíny této astronomie byly termíny sociálními, nikoli geometrickými, takže věda byla fakticky jak adekvátní, tak emocionálně uspokojující, řešila fyzikální i sociální problémy, poskytovala průvodce do nebes a harmonie mezi nebesy a zemí, hmotou a životem, člověkem a kulturou, které jsou velmi skutečné, ale které se přehlížejí, nebo dokonce popírají dnešním vědeckým materialismem, byla to věda, náboženství, sociální filosofie a poezie v jednom“

Feyerabend (1999, s. 126).

Podobně se vyjadřuje Kratochvíl o řecké astronomii/astrologii:

„Před recepcí babylonské astrologie není ani z našeho novodobého hlediska rozhodnutelné, jak

210, „Vynalézáním“ zde odkazují na koncept „vynalezené tradice“, pomocí něhož historici E. J. Hobsbawm a T. O. Ranger poukazují na to, že mnoho tradic, které se jeví jako staré a autentické, jsou ve skutečnosti vytvořené v nedávné minulosti za účelem posílení kulturní, např. národní identity (Hobsbawm, Ranger, 1992).

to nazývat, jestli astrologie nebo astronomie. Obloha a všechno, co na ní svítí a hýbe se, je čteno naráz v různých žánrech: poeticky, užítkově kvůli navigaci a kvůli kalendáři, nábožensky kvůli kalendáři a rituálu (...) podstatné je, že tyto způsoby čtení od sebe nejsou ostře oddělené“

Kratochvíl (2008, s. 47).

Analogicky se Roszak (1993) pouští do experimentální rekonstrukce „psychiatrie doby kamenné“. Archaická psychiatrie byla podle něj zakořeněná v kosmologickém systému daného společenství a šla hlouběji než ta současná, která se zabývá především osobním příběhem toho, kdo je léčen. Ačkoliv moderní psychiatrie a psychoterapie objevila důležitost vztahů v rodině i v širším společenství pro duševní zdraví a nemoc, archaická psychiatrie bere v úvahu daleko širší kontext – vztahuje se k předkům, k bohům a k přírodě vůbec. Moderní psychiatrie a psychoterapie je tak podle Roszaka vlastně nedokonalou verzí tradičního léčitelství, šamanismu, zatímco psychoanalyticky orientovaní transkulturní psychiatři to chápali přesně opačně (kap. 2.2.4.2).

Podle Noela (1997) je šaman zároveň archaickým knězem, umělcem, filosofem i lékařem. Jednotlivé oblasti lidské činnosti jsou v archaickém světě více propojené v celku toho, co Latour (1993) nazývá 'antropologickou maticí' – zde technologie splývá s magií, věda s mytologií. Medicína není oddělená od náboženství, ba právě naopak – vše je zasazeno v celku daného kosmologického systému a pochopení i léčba jakékoliv nemoci tak pracuje mnohem více než současná biologicky orientovaná medicína se 'smyslem' nemoci²¹¹. Jednotlivec je viděn jako součást vesmíru a jeden s druhým se v sobě vzájemně zrcadlí.

Situace v moderním světě je podstatně jiná – máme lékařství, které mluví o zdraví a nemoci, máme astronomii, která mluví o vesmíru, máme náboženství, které mluví o Bohu, a biologii, která mluví o přírodě, sociologii, která mluví o společnosti, a psychologii, která mluví o chování, prožívání a myšlení, případně též o „duši“. Napříč všemi našimi vědami vede dělení na ty, které zkoumají „objektivní svět“ a ty, které zkoumají ten lidský, „subjektivní“.

211 Tedy tím, co jsme výše označili jako 'illness' (oproti 'disease').

Chybí však obecně závazná kosmologie, která by to vše chápala v jednom celku – to dělá pouze určitá část filosofie, která je záležitostí hrstky lidí, nebo poezie, která je považována za ryze soukromou záležitost. V psychologii a psychiatrii se sice mluví o komplexním bio-psycho-sociálním přístupu (Engel, 1980), k němuž se dokonce někdy přidává spiritualita (viz Říčan, 2007), ale ta zde vystupuje jen jako další dimenze osobnosti, která s sebou obnáší specifické potřeby. Vědecká psychologie si z pochopitelných důvodů nemůže dovolit vyslovovat názory o tom, jaký je vztah vesmíru k člověku, nanejvýš může popsat, jak člověk prožívá svůj vztah k vesmíru.

Archaické myšlení takové omezující rozlišení nezná – kosmos je živoucí a celistvý protějšek člověka. Člověk je jeho součástí a zná své místo v něm a zároveň na mikroúrovni zrcadlí jeho celek. James Hillman se snaží budovat takovou psychologii, v které by mikrokosmos opět odrážel makrokosmos a v které by hlubinně psychologický pojem nevědomí splýval s mytologickými tématy. Poněkud provokativně píše, že

„Mytologie je psychologie minulosti. Psychologie je mytologie moderní doby. V minulosti lidé neměli psychologii jako takovou, ale měli mýty, spekulativní vyprávění o vztazích lidí a nadlidských sil a obrazů. V moderní době nemáme mytologii jako takovou, ale máme psychologické systémy, spekulativní teorie o vztazích lidí a nadlidských sil a obrazů, jež se dnes nazývají pole, instinkty, pudy, komplexy“

(Hillman, 1999, s. 31).

Ačkoliv podle Hillmana psychologie už dnes onu kosmologickou či mytologickou roli plní, zůstávají zde jisté pochybnosti. Vezmeme-li v úvahu, že hlubinná psychologie existuje pouze asi jedno století, navíc existuje mnoho jejích vzájemně soupeřících variant, vyvstává otázka, nakolik je taková kosmologie skutečně zakořeněná v myslích lidí, nakolik je obecně známá a závazná – zrovna tak bychom mohli mluvit např. o neodarwinismu jako o moderním žitém mýtu. Za druhé, i pokud psychologie tuto roli plní, sama to ve své většinové podobě o sobě neví – pouze 'vizionáři' jako je Hillman ji takto explicitně budují. Ač mnohé terapeutky a psychiatry je jistě možné označit zároveň za mágy a mytology, nemůžou jimi být pod zastřešením své vlastní instituce, ale jen

pokoutně. Ta obrovská síla v archaickém pojetí plyne právě z onoho celospolečenského posvěcení, důvěry, víry ve stejné síly.

Podívejme se však na první část jeho rovnice – že mytologie je psychologie minulosti. Ta se mi jeví jako méně problematická, neboť v živé mytologii skutečně najdeme popisy, které jsou platné jak pro svět v jeho celku, tak pro konkrétního jednotlivce. Zatímco psychoanalytik používá mytologii jako materiál, který teprve má být interpretován, a výsledné pojmenování i řešení dané psychologické situace tak probíhá v pojmovém jazyce, šaman se může pohybovat přímo v daném mytologicko-kosmologickém systému, aniž by ho nějak vysvětloval či překládal. Pokud šaman uvidí, že například duše nemocného uvízla na nějakém cizím místě, například v podsvětí, může se za ní prostě vydat, neboť šaman je psychopomp (viz Eliade, 1997, s. 181-191), a přivést ji zpátky.

Z hlediska určitého šamanistického systému se šaman může doopravdy ponořit do světa nemocného, nebo tohoto nemocného vtáhnout do našeho světa. Analogicky Syřišťová na mnoha místech líčí, jak se jí osvědčilo prostě s nemocným být, vzít jeho svět vážně - viz následující úryvek:

„Vstupujeme do pacientova světa. Stáváme se na okamžiky lidmi z jiných oběžnic, i když nesmíme zapomínat na zemskou gravitaci. Oslovujeme ho jeho řečí. Jinak zůstane naše působení bez odezvy a my budeme pro něho ztraceni jako součást ohluchlého vesmíru. Musíme se naučit pohybovat současně ve dvou rovinách, na úrovni normálního reagování a v rovině pacientových imaginací, a vystupovat přitom v mnoha rolích, což je většinou velmi náročné“

Syřišťová (1974, s. 154).

Osobní vztah, skutečné setkání jako základ léčby zdůrazňují explicitně právě fenomenologicky orientovaní psychiatři, ale ve skutečnosti je hlavním nástrojem každého dobrého psychiatra, nezávisle na jeho metapsychologii. Boss líčí, jak byl příjemně překvapený, když docházel na psychoanalýzu k Freudovi, že jeho klinické a osobní působení se značně lišilo od očekávání, která měl Boss na základě Freudových teorií (Condrau, 1998, s. 78). Nicméně šaman přeci jen má něco navíc – má jazyk, kterým může snadno pojmenovat to, co přesahuje běžnou

zkušenost, aniž by to uzavíral do odosobněných psychopatologických pojmů, a má magické schopnosti,²¹² kterými může bojovat proti nelidským silám, sužujícím nemocného. Šaman totiž s nemocným sdílí magický a mytologický slovník a nemusí se tak zdržovat překladem.

Podobně jako Lévi-Strauss mluví o magii jako o vědě konkrétního, mohli bychom o šamanismu mluvit jako o „psychiatrii konkrétního“. Mezi sebe a nemocného, stejně jako mezi sebe a svět, neklade pojmy, ale přímo se pohybuje v kosmologické struktuře světa. Spoléhá se přímo na svoje smysly – vidí a koná, nepřekládá, neanalyzuje.²¹³

Mezi současnou psychiatrií, stejně jako vědou obecně, a její archaickou obdobou existuje jeden zcela zásadní rozdíl – pro šamany jsou duchovní světy nade vší pochybnost reálné, byť svým specifickým způsobem. Pro nás žijící v moderní epistémě jsou to stále „jen představy“ či nanejvýš alegorie a metafory ve slabém smyslu slova. Freudova psychoanalýza v mýtech vidí zakódované psychické komplexy a vzkazy, které čekají na rozluštění, podobně jako nějaké písmo. Zatímco psychiatrie odvozuje původ mýtů od psychických anomálií, halucinací apod., archaické myšlení naopak chápe psychické anomálie v termínech mytologie.

To, co moderní psychiatrie například nazve „pseudomegalomanickým bludem eternity“ (pocit věčného utrpení), může šaman identifikovat jako duši uvízlou v podsvětí či v pekle. Případně, pokud se duševně nemocný setkává s ireálnými bytostmi, například skřítky, vílami, obry či různými démony, z hlediska psychiatrie bude nejspíš jednat o halucinace, zatímco šaman může plně respektovat to, že dotyčný člověk se skutečně setkává s takovými bytostmi, které žijí za hranicemi lidského světa, aniž by je nějak interpretoval či redukoval na nějakou jinou kvalitu, pokud tyto mají nějaké místo v jeho mytologii.

4 ČÁST III.: Jeden svět, dva světy, nebo nespočet světů?

V této závěrečné části se budu věnovat obecnějším otázkám, které problematika šílenství vyvolává.

²¹²Záměrně nedávám tento výraz do uvozovek a stranou ponechávám diskusi o tom, jestli tyto schopnosti 'skutečně' má, podstatné je, že v horizontu dané kultury, k níž dotyčný šaman patří, tyto schopnosti prostě má.

²¹³Resp. také analyzuje, ale v pojmech bližší „přirozené zkušenosti“, nikoliv v abstraktním a technickém jazyce.

Pokud jsem v první části jakoby nezávazně předložil jakousi relativistickou paletu přístupů, jejichž perspektivami je možné šílenství chápat, a v druhé části jsem se naopak plně ponořil do určitého specifického výkladu šílenství, nyní je zapotřebí se opět vynořit nad hladinu a zhodnotit, o čem nás zkoumání šílenství vlastně poučuje. Snad více než jakákoli jiná oblast lidského života se šílenství projevuje neuchopitelností, ambivalencí, nejasností. Výše jsem o něm mimo jiné uvažoval jako o zvýraznění rozpolcenosti, která je vlastní člověku jako takovému a která v případě šílenství vede až k „roztržení“ jeho různých složek. Tyto ambivalence jako by z šílenství přecházely i na jeho zkoumání. Celá tato práce je do velké míry o identifikaci a překonávání různých dichotomií a dualismů – subjektu a objektu, přírody a civilizace, imaginární a reálné atd. Je syntetickou snahou překonávat různé rozpory, ale nutně zároveň nové rozpory vytváří. Rozpory jsou často tak velké, že zkušenostně vytváří pocit existence různých světů a diskontinuit mezi nimi. Zde mě zároveň zajímá možnost přechodu mezi nimi.

4.1 Mýtus „romantické psychiatrie“

Napříč celou prací jde určitá základní dichotomie, byť zatím byla vyjádřena pouze implicitně. V jejím jádru stojí spor o to, jestli duševní nemoc má nějaký hlubší smysl, či nikoliv.

Moderní psychiatrie, jak jsem ji popsal v první části se přiklání k druhé z těchto dvou možností – věří, že duševní nemoc je prostě nemoc jako jakákoliv jiná, principiálně nemoc mozku, byť přesné mechanismy zatím ještě nezná. To, kdy a jestli vůbec se nemoc spustí a jakou bude mít podobu, průběh a prognózu, je samozřejmě v psychiatrickém pohledu silně ovlivněno různými psychologickými, sociálními a environmentálními faktory, to však nic nemění na tom, že model nemoci je v základu medicínský.

V práci jsem popsal množství přístupů, které jsou vůči hlavnímu proudu psychiatrie skeptické a kritické. Tyto proudy se pochopitelně mezi sebou vzájemně podstatně liší, co je však spojuje, je právě odpor k medicínskému modelu nemoci. Neznamena to, že by nutně popíraly, že

duševní nemoc se dá také popsat z hlediska neurofyzologie mozku, ale jedná se pro ně právě pouze o jednu rovinu popisu, a to nikoliv fundamentální. Tu spatřují jinde – v sociálním a politickém systému, v odcizení od přírody, probouzení spirituálních sil, nebo v obnaženosti vůči nehostinnosti samotného bytí.

Domnívám se, že přes veškerou jejich vnitřní rozmanitost všechny existují v určitém obecnějším schématu, v rámci napětí mezi moderním a tradičním světem, mezi touhou po pokroku a nostalgii po minulém světě. V mnoha z přístupů, které jsem popsal, je patrný určitý romantický, antiracionalistický, pokud ne přímo antimoderní étos – to platí o antipsychoiatrii, o transpersonální psychologii, o ekopsychologii a do velké míry i o fenomenologické psychologii a analytické psychologii. S určitou mírou násilí lze tvrdit, že různé koncepce šílenství, které tyto proudy vypracovávají, tvoří jakési fragmenty čehosi, co bych zde rád nazval „romantickou psychiatrií“, kterou stavím do opozice vůči té standardní, můžeme říci „realistické“.²¹⁴ Tento pojem souvisí s historicky vymezeným pojmem německé romantické psychiatrie (viz kap. 2.1.1.7), ale je zde chápán v širším smyslu. Nejedná se tedy o to, že přístupy, které zde pod tento pojem řadím, nějak vědomě odkazují na psychiatrii doby romantismu, že by z ní vycházely (byť Freudova psychoanalýza a ještě více Jungova analytická psychologie z ní i historicky v mnohém čerpají, viz Marx, cit. d.), ale spíše, že vychází z určitého společného vzorce myšlení.

Ten je charakteristický právě onou nostalgii, přejímáním archaického způsobu uvažování, zdůrazňováním napětí mezi jedincem a společností a mezi člověkem a přírodou, metafyzických pojetí lidské duše a pochopení iracionálna jakožto temné studnice plné přízraků, ale i jako zdroje tvořivosti a hlubšího spojení s kosmem. Šílenství zde potom vystupuje jako vše jiné než pouze

²¹⁴Přívlastek „realistická“ zde může být poněkud zavádějící. Ve filosofii psychiatrie odkazuje k realitě duševní nemoci a jejím opakem bývají pojmy jako operacionalismus, konstrukcionismus, nominalismus, či pragmatismus (d'Abera, 2015, Kendler, 2016, Hood, Lovett, 2011), nikoliv romantismus. Přeci jen mi však připadá souhrnný pojem realismu jako vhodnější opozice romantismu v psychiatrii, než přívlastky jako biomedicínská, vědecká, scientistická, racionalistická či modernistická, standardní či mainstreamová. V jádru protikladu „romantické“ a „realistické“ psychiatrie totiž leží spor o samotný pojem reality. Realismus tak odkazuje k určitému užšímu pojetí reality, zaměřenému na realitu bezprostředně vnímanou, očištěnou od okras fantazie a iluzí, zatímco romantismus odkazuje k imaginaci, nevědomí atd. Vhodné rozlišení by také bylo 'poetické' a 'prozaické' s odkazem na Minkowského.

porucha stroje – je chápáno v náboženských a metafyzických termínech, jako prokletí, projev prvotního hříchu, věčné zatracení. Jako takové je sice pro své nositele především utrpením, ale zároveň není prosté smyslu, naopak skrze něj přichází významy, které odkrývají hluboká a základní lidská dilemata – proto je v romantickém rozvrhu šílenství tolik propojeno s uměním. Šílenství tak v konečném důsledku poukazuje na samotné hranice lidského bytí, na jeho vztah k sobě samému a k Bohu, odráží tak jakýsi věčný zápas, tragédii lidstva, chceme-li – není pouze záležitostí jedince, ale celého lidstva, či dokonce světa. A romantická psychiatrie mezi sebe a něj neklade teoretické konstrukce, které by ho zbavovaly veškeré působivosti a moci, ale pečlivě těmto zprávám ze „zásvětí“ naslouchá a snaží se společně s nemocným hledat možnou, vždy jedinečnou, cestu k uzdravení.

Výše jsem vyložil, že 'archaické myšlení' samo o sobě v podstatě je určitý mýtus mnohem spíše než antropologická nebo psychologická kategorie. Romantická psychiatrie, která archaické myšlení přejímá, potom sama je také mýtem, resp. určitý mýtus vypráví.

4.2 Dva obrazy šílenství, dvě podoby psychiatrie

Stojí tak proti sobě obraz metafyzicky nabitého 'šílenství' a odosobněné a zneškodněné 'duševní nemoci' či 'poruchy'. Dva radikálně odlišné obrazy šílenství, dvě radikálně odlišné podoby psychiatrie. To nás staví před zásadní otázky – v jakém vztahu jsou k sobě navzájem tyto dva obrazy? Lze je nějakým způsobem porovnat, posoudit, překonat rozpor mezi nimi, nebo je dokonce sloučit do jednoho?

Z hlediska vědecky zaměřené psychiatrie a psychologie, či obecně vzato z hlediska klasické teorie vědy jako takové, se přístupy jako je psychoanalýza, analytická psychologie i fenomenologická psychologie jeví jako nevědecké, v popperovském smyslu nefalzifikovatelné teorie (Plháková, 2003, s. 21-23, Popper, 1990). Romantická psychiatrie jako zastřešující pojem by tuto charakteristiku sdílel, navíc „romantismus“ v psychiatrii implikuje nepřijatelné „romantizování

duševní nemoci“ (Thomad, 2015, Barnett, 2016). Nicméně psychiatrie je především praxí a jako taková je značně eklektická (kap. 2.5.2) a např. ohledně psychoanalýzy se diskuse o její vědeckosti či nevědeckosti jeví i z hlediska psychiatrů samotných jako zavádějící (Mathers, 1986). Primární je pro ni sice farmakoterapie, ale přijímá i značné množství různých typů psychoterapie, které se osvědčují především tím, jestli jsou funkční – v tomto směru by jistě dokázala romantickou psychiatrii integrovat, pokud by se ukázala v určitém ohledu jako funkční.

Z hlediska romantické psychiatrie je však situace složitější. Výše jsme řekli, že představuje či vypráví určitý mýtus. A pravda mýtu se neosvědčuje tím, že se falsifikuje, ale tím, že se prožije. To, jakým způsobem chápe pojem 'mýtu' osvícenství a romantismus, již samo o sobě dostačujícím způsobem poukazuje na jejich rozdílnost – zatímco pro jedny je zastaralým, zkresleným a neplatným výkladem skutečnosti, pro druhé je bytostným vyprávěním, v kterém se člověku otevírá svět, vyprávěním, které tvoří rámeček života a tak mu dodává smysl.

Mýtus má paradoxní charakter – pokud ho popisujeme zvnějšku, mineme se s jeho skutečným pochopením. Pokud ho však popisujeme zevnitř, nikdy se z jeho kategorií nevymaníme – povaha mýtu je taková, že vše, co tvrdíme v jeho rámci, ho potvrzuje, vše již předem zapadá do jeho celkové struktury.²¹⁵ Z hlediska romantické psychiatrie by se pak oba systémy jevíly jako radikálně nesouměřitelné a pragmatická integrace určitých jejích prvků do celku psychiatrické praxe by se jevila jako nedostatečná a omezující, protože by se mýjela se samou podstatou jejího mýtu. Ilustrativní příklad tohoto momentu představuje neochota, již po dlouhou dobu Heidegger choval vůči propojování své nauky s psychoterapeutickou a medicínskou praxí (viz Kouba, cit. d.). Pokud by si některá podoba romantické psychiatrie byla vědoma své vlastní mytologičnosti, realistickou psychiatrii by nejspíš považovala za jiný, konkurenční mýtus.

O romantické psychiatrii platí vše, co Komárek (2008b) vyložil o romantické podobě vědy obecně – její myšlenky jsou hluboké, ale těžko ověřitelné a jaksi explozivní. Mají prorocký,

²¹⁵Toto právě vytýká Popper psychoanalýze – že je vševysvětlující, a tím vlastně ovšem nicneříkající (Popper, 1990).

mýtický charakter, mají tendenci být všezahrnující a jako takové nepřipustí jiný výklad. Mýtus má žárlivou povahu, žádá si všechno nebo nic. Samotné tvrzení o nesouměřitelnosti různých mýtů přitom svůj význam bere právě z nereflektované situovanosti v mýtu. Do důsledku vzato neexistuje způsob, jak poměřit různé mýtické výklady, než náboženskou válkou. Neobyčejně vysoká míra názorového štěpení a osobních sporů v oblasti psychoterapie, poukazuje na to že různé terapeutické směry mají přesně takovou povahu – spor Junga a Freuda je pouze nejznámější z nich (viz Zeig, cit. d.).

4.3 Mýtus o mýtech

Výše jsme řekli, že romantická psychiatrie představuje určitý mýtus a ptali jsme se po jejím vztahu k psychiatrii realistické. Toto tázání nás dále vede k obecnější otázce, jestli lze určitý mýtus zároveň prožívat a zároveň ho reflektovat, jestli z tohoto mýtu lze vystoupit a nakonec jestli vůbec lze z jakéhokoliv mýtu vystoupit, resp. vystoupit z mýtičnosti samé.

Tato otázka nabízí různé odpovědi. Za prvé je možné postulovat dva způsoby poznání mýtický (či magický) a vědecký, tak jak tomu činila evolucionistická antropologie (viz kap. 2.3.3.1). Mýtický výklad světa je potom ten, kde je vše předem uspořádáno podle určitého vzorce, na vše je předem daná odpověď, zatímco ve vědeckém rozvrhu dochází vždycky k originálnímu řešení problému. Z hlediska popperovské teorie vědy je možné z našich úvah o světě systematicky vyřazovat ty teorie, které se ukázaly jako nefunkční, tj. které jsme falsifikovali. Sice se tak nepřibližujeme pravdě v nějakém absolutním smyslu, tedy tak, že bychom jí jednou konečným způsobem dosáhli, protože svět před nás staví neustále nové problémy, ale alespoň jsme schopni ukazovat některé pohledy jako neplatné (viz Popper, 1999). Mýticko-magický výklad světa se v tomto světle jeví jako nefalsifikovatelný, tzn. nevědecký, tedy neplodný, neboť takových teorií může být nekonečný počet a přitom nijak neobohatí naše vědění.

Zatímco osvícenský scientismus viděl vědu jako čistý a nepodmíněný způsob poznání, který

jednoznačně vede k pokroku a je tak nadřazený předvědeckému poznání, postmodernismus a antropologický kulturní relativismus ve svých různých podobách přináší reflexi toho, že i věda a vědecký světonázor představuje jen jinou formu „mýtu“. Termíny jako paradigma, diskurz, epistémé, metanarativ, či jazyková hra se liší co do svého záměru a dosahu, podle oblasti, k níž se vztahují. Jejich detailní rozbor by přesahoval záměr této práce. Důležité je zde to, že všechny vnáší do kdysi suverénního modernistického pohledu relativitu. Všechny shodně poukazují k tomu, že naše myšlení a poznávání se neodehrává v teoretickém vakuu, že je předem strukturováno vzorci, jichž si nejsme plně vědomi a které mají často též určitý mocenský aspekt (viz též Komárkovy eklesiomorfní struktury, 2008a).

Podle takového pohledu jsme vždycky v zajetí nějakého *mýtu* – zde je zapotřebí učinit zřejmým, že jsem si vědom toho, že pojem mýtu zde používám v netradičním, širším významu. Mýtus bývá tradičně filosoficky chápán v opozici vůči logu. „Objev“ logu znamená v dějinách filosofie konec mýtu – apriorní vyjasněnost světa v mýtu je nahrazena problematizací světa, kladením otázek, uchopováním problémů jasnou pojmovou řečí (Kratochvíl, 1994, Petříček, 1997). Ačkoliv rozlišuji mýtus v užším smyslu, tak jak je tradičně definován, chci se zde vyhnout jednoduché dichotomii logický-mýtický. V tomto pojetí vystoupíme vždy z jednoho mýtu, jen abychom se ponořili do dalšího. Pojem mýtu bych mohl nahradit pojmem „vyprávění“, či obecně „jazyka“, nicméně 'mýtus' evokuje jistou prožitkovou charakteristiku – to, že v mýtu se nám určitá základní rovina toho daného mýtu sama nikdy nezjevuje, že, pokud jsme v něm ponořeni, prožíváme ho jako pravdivý.²¹⁶

Jednotlivé mýty jsou potom spolu do velké míry diskontinuitní a nesouměřitelné – tak např. Kuhn mluví v případě vědeckých paradigmat o tom, že nelze určit, jestli je blíže pravdě Kopernikánská nebo ptolemaiovská astronomie, v každé z nich se svět vyjevuje jinak a „svým

²¹⁶Ve smyslu Ottovy definice mýtu (1991). Zatímco ovšem Otto chápal mýtus v určitém substanciálním smyslu, čímž jaksí reverzně reprodukoval evolucionistické schéma – zatímco my již mýtus nemáme, staří Řekové ho ještě měli – zde se přibližují spíše Latourově tezi o tom, že „jsme nikdy nebyli moderní“, tedy že mýtus má dnes stejnou platnost jako dříve.

způsobem“, jak Kuhn opatrně dodává, mluví o jiných světech. Každé paradigma nabízí komplexní vysvětlení a paradigma nové není nikdy čistou kumulací poznatků a pokrokem, ale též nutně něco ztrácí (1997).

Vzájemná nesouměřitelnost plyne z toho, že je těžké najít metarovinu, z níž by bylo možné různým paradigmátům porozumět. Na druhou stranu, mýty mají tendenci vytvářet různé mýtické konglomeráty, nebo dochází k pohlcování jednoho mýtu druhým, jak dobře ukazuje řecká a římská mytologie, kde postupně docházelo ke slučování různých domácích kultů a následně k pojímání různých kultů do římského náboženství (viz Coulanges, 1998). Mýty se spojují do větších mýtů a „metamýtů“ – filosofické vyprávění o mýtech, vědecké vyprávění o mýtech a filosofii a postmoderní vyprávění o mýtech, filosofii a vědě.

Lyotard definoval postmodernu/postmodernismus jako „nedůvěru k metanarativům“ (Lyotard, 1984, s. xxiv). Volá po otevřeném pluralistickém (ne)systému myšlenek, který není centrován kolem určité základní myšlenky a který nechce vytvořit novou utopii. Z určitého hlediska se ovšem jeví jako nevyhnutelné, že i taková filosofie v konečném důsledku vede, přinejmenším v lidové, méně propracované podobě, k vytvoření nového metanarativu – „vyprávění o tom, že všechna velká vyprávění už jsou za zenitem“. V jistém smyslu je potom postmodernismus jakýmsi našim nejabstraktnějším mýtem, jehož vlastní mýtičnost je v současnosti těžké vidět.²¹⁷ Vyprávění o mýtech je samo o sobě vždycky nutně mýtické povahy a je možné ho vést donekonečna. Vyprávění o mýtech samo o sobě znamená ponoření do mýtické povahy lidského pobývání ve světě. Uvažování v tomto duchu se může jevit jako temné a pesimistické – člověk je vždycky uzavřen v nějakém mýtu, nemůže dosahovat skutečného poznání a pokroku. Tak, jak ho zde chápu, ovšem neznamená nemožnost poznání, spíše odkazuje na nemožnost vystoupit ze sebe a ze světa, na vždycky nutné ponoření ve svém určitém světě. Naše poznání není nemožné, jen

²¹⁷To ovšem platí o pohledu „zevnitř“. Pro zastávce scientismu se naopak jedná o iracionální mýtus zcela evidentně (viz Sokal, Bricmont, 1998).

vždycky nějak omezené.²¹⁸

Obecná odpověď na výše položenou otázku po možnosti vystoupení z mýtu závisí na tom, z jaké pozice budeme odpovídat. Zatímco pro scientismus to možné je, pro postmodernismus to v principu možné není. Z hlediska scientismu je postmodernismus sám mýtický, iracionální, protipokrokový²¹⁹ a věda pro něj zůstává jediným relevantním, či zásadně privilegovaným popisem světa (Sokal, Bricmont, 1998). Z hlediska postmodernismu se potom takový názor jeví jako pouhá absence reflexe vlastního zakořenění v mýtu. Scientismus může odpovědět, že postmodernismus je zacyklený do sebe a projevuje se „kognitivní disonancí“ – jakákoliv věcná námitka postmodernismus vede jen k potvrzení své pravdy. Z hlediska postmodernismu, vědomého si své vlastní mýtičnosti, je nekonečný spor rozumu a intuice, scientismu a iracionalismu sám o sobě mýtické povahy, a proto nerozřešitelný. Ale takový názor lze zase říct jedině z fatalistické pozice mýtu, pozitivní věda jistě může odpověď nalézt, nebo problém přeformulovat tak, aby byl řešitelný. A tak dále...

Hledání metaroviny je složité, potenciálně nekonečné a v konečném důsledku málo plodné. Lze se mu vyhnout soustředěním se na pragmatickou rovinu, rovinu lidské zkušenosti. Na té se v souvislosti s výše nastíněnými problémy rýsuje důležitá otázka – pokud se nacházíme mezi různými mýty a nechceme se pouze uzavřít v jednom z nich, je možné mezi nimi nějakým způsobem přecházet?

4.4 Různé pohledy, nebo různé světy?

V první části práce jsem načrtl pohled na psychiatrickou problematiku, který by snadno mohl vést k

²¹⁸Přitom každý určitý mýtus má svá vlastní kritéria, jak určovat, co je dobré, pravdivé atd. Nechci zde implikovat Feyerebendův skepticismus ohledně vědecké metody – věda je praxe, která je postavena na určitém základním mýtu, že vůbec je možné svět odhalovat vědecky. Kritéria vědeckosti, nevědeckosti, pravdy a nepravdy jsou potom výsledkem konkrétního dialogu o vědecké metodě. Uvědomění apriorní situovanosti v mýtech člověka nezbavuje zodpovědnosti hledat pravdu, ani ho neopravňuje říct, že všechny mýty jsou stejně pravdivé nebo nepravdivé, nebo např. že není možný vědecký pokrok. Dále nedává dost dobře smysl porovnávat např. pravdu vědy a pravdu určité magické praktiky, ostatně totéž platí i uvnitř vědy, kde nemá smysl ptát se, jestli má víc pravdu např. psychologie nebo biologie, ačkoliv na druhé straně k takovým sporům pochopitelně dochází, protože jednotlivé sféry-mýty mají tendenci podmaňovat si jiné.

²¹⁹František Koukolík např. přímo ztotožňuje postmodernismus s antivědou (Koukolík, 2006, s. 49).

povrchnímu relativismu či pluralismu. Z hlediska takového přístupu má každý přístup určité opodstatnění za určitých historických a dalších podmínek. Na konci jsem zdůraznil pragmatické hledisko – je možné si z každého přístupu vzít to, co se zrovna v konkrétním případě hodí, co vyhovuje pacientovi, nezávisle na tom, v co věříme, jaká si myslíme, že je podstata duševní nemoci. Takový relativismus je epistemologický – šílenství jako fenomén je jediné, to pouze my měníme perspektivy, z nichž se na něj díváme.

Se zmíněnou mýtickou povahou romantické i realistické psychiatrie ovšem vystává potřeba jakéhosi hlubšího, ontologického relativismu, neboť v různých mýtech se člověku otevírá svět jiným způsobem a z jistého úhlu pohledu potom lze dokonce říci: romantická psychiatrie obývá jiný svět než realistická, obě se zabývají jiným šílenstvím, nikoliv již pouze jiným jeho zobrazením.

Abychom této zkušenosti porozuměli, udělám nyní odbočku do oblasti sociokulturní antropologie, oboru, který je rovněž konfrontován s radikální jinakostí různých světů. Zde je nastíněný problém známý jako „ontologický obrát“ a vychází z myšlenky „amazonského perspektivismu“, který popularizoval Viveiros de Castro (2004).²²⁰ Ten vychází z pozorování, že zatímco pro Evropany, kteří přišli do Ameriky zajímalo, jestli mají Indiáni duši jako oni a jestli je tedy možné je považovat za lidi. Indiáni naopak nepochybovali o tom, jestli mají běloši duši – tu mají i zvířata, rostliny a kameny – ale jestli mají stejné tělo. To ukazuje na určitý fundamentální rozdíl v myšlení obou stran. Zatímco Evropané jsou zvyklí uvažovat o jednom fyzickém světě, který je reprezentovaný různými myšlenkovými či kulturními systémy, pro Indiány existuje jen jedna kultura, která je společná všem, ale různé fyzické světy. Zatímco podle moderních Evropanů se člověk oddělil od zvířat tím, že získal kulturu, podle Indiánů se zvířata oddělila od lidí tím, že získala nová těla. Kultura je tedy společná, pro supa jsou vnitřnosti maniokem, drápy rukama. Indiánské pojetí je tedy radikálně antropomorfizující.

Ontologický relativismus jde potom dále v tom, že pojmy a zkušenosti lidí z jiných kultur

²²⁰Za tuto teoretickou inspiraci a myšlenkový postup vděčím Janu Kapustovi, který ho rozpracovává ve své studii o účinnosti oběti v mayské kultuře (Kapusta, 2015).

jsou radikálně jiné než ty naše, nijak nepřevoditelné na naše kategorie – žijeme skutečně v jiných světech. Je to radikalizace Kuhnova tvrzení, že v rámci různých paradigmat žijeme „svým způsobem v různých světech“.

Tato myšlenka relativity světů je v evropském kontextu radikální a provokativní. Jde dále než pouhý epistemologický relativismus, pro nějž je svět stále jeden, mění se jen úhly pohledu a zcela se míjí se scientistickým redukcionismem, podle něhož nejen, že existuje jeden svět, ale existuje také jediná metoda přinášející pravdivé poznání o něm. Z pochopitelných důvodů se setkala s řadou kritik, které stojí např. na otázkách jak je tedy vůbec možné nějaké poznání jiných světů, jestli, pokud jsou tak radikálně jiné, existuje za všemi těmito světy nějaký metasvět, a k čemu vůbec takový přístup je.

Poslední ze jmenovaných otázek je důležitá i pro nás. Jaký je vlastně v praxi rozdíl, jestli mluvíme o různých popisech světa a různých světech, není to pouhá intelektuální hra? Z fenomenologického hlediska je dokonce otázka po rozdílnosti epistemologického a ontologického relativismu nesmyslná, protože reprodukuje karteziánský dualismus – předpokládá dualitu mezi poznávajícím subjektem a poznávaným světem. Z pragmatického i fenomenologického hlediska ovšem ontologický relativismus cosi důležitého přináší: z hlediska žité zkušenosti je rozdíl, jestli mluvíme o pouhém popisu světa či o jiných světech.

V běžné řeči mluvíme o různých světech – o „světu politiky“, „světu umění“, „světu středověkého člověka“ apod. O „bláznech“ se říká, že „mají svůj svět“. Heidegger v souvislosti s tímto užitím slova „svět“ mluví o tom, že se jedná o ontologický termín, který znamená bytí určitého jsoucná vyskytujícího se ve „světě“ jakožto veškerenstvu jsoucná (cit. d., s. 86).

V pozadí užívání těchto spojení slov se přitom v běžné řeči jaksi předpokládá, že se jedná o metaforu, že tím není myšlen svět v „tvrדם“ smyslu toho slova. To, že se však používá pojem „svět“ a ne třeba „jazyk“ nebo „oblast“, poukazuje na to, že jsou ve zkušenosti prožívány skutečně právě jako odlišné světy. Mluvit o různých popisech světa a přecházení mezi nimi evokuje jakousi

snadnost, nezávaznost. Ale stejně jako je těžké naučit se cizí jazyk, je těžké skutečně porozumět jiné kultuře nebo oboru, přijmout jiný názor, proniknout do jiného světa. Tento termín tedy poukazuje na zásadní provázanost člověka s jeho světem a na to, že není tak snadné ho opustit a přejít do jiného.

Kapusta (2015) poukazuje na to, že pouhý ontologický relativismus se stává vězením, nechává nás s neřešitelnými paradoxy naznačenými již výše – s nutností vypracování „metaontologie“, otázky po společném základu jednotlivých světů, otázky, jak je možné si navzájem mezi světy rozumět. Nepřináší vlastně nic pozitivního, zanechává nás pouze izolované ve svých vlastních mýtech. Je to metamýtus o nesouměřitelnosti a nepřeklenutelnosti jednotlivých mýtů/světů, který, doveden do důsledku, vede k idealistické představě, že každý si vytváří svůj svět svými myšlenkami, a nakonec k solipsismu, v němž jedinou skutečností je 'já'. Představuje však teoretický základ pro praktické využití, když k němu přidáme pragmatickou rovinu a prvek dynamiky.

Kapusta se snaží vyhnout nejhorším problémům ontologického relativismu tím, že ho kombinuje s fenomenologickým přístupem, který antropologické zkoumání kotví ve zkušenosti. Rozpor mezi ontologickým a epistemologickým relativismem se ve fenomenologickém přístupu vytrácí s uvědoměním, že člověk vždycky patří ke svému světu. Otázka po 'metasvětu' a 'metaontologii' nevyvstává, protože něco takového není přístupné zkušenosti. Mezi jednotlivými světy však je možné přecházet (jak to líčí Minkowski – přechod mezi světem světla a tmy). S tím, jak člověk změní perspektivu, změní se zároveň i jeho svět.

4.5 Cestování „mezi světy“

Tento fenomén je opět dobře zdokumentovaný právě v oblasti antropologie. Při dlouhodobém pobytu v určité cizí kultuře často dochází k tomu, že antropolog začne, alespoň částečně, přijímat kategorie této kultury za své a prožívat je. Evans-Pritchard, který studoval čarodějnictví u Azandů,

říká, že antropolog musí žít současně ve dvou různých světech myšlení. Na představy Azandů o čarodějnictví věřil, když byl u nich, ale ve své vlastní kultuře nikoliv (Evans-Pritchard, 1976, s. 243-244). Zkoumaný jev potom již zdaleka není nějakým vzdáleným „objektem“, ale stává se žitou skutečností. V některých případech antropolog doslova přejde „na druhou stranu“ a z výzkumníka se tak stane domorodec. Do určité míry to lze říct o Carlosu Castanedovi – ač v jeho případě se jedná o fikci, mechanismus přechodu popisuje pregnantně (viz např. Bourseiller, 2006). Něco podobného zažila také antropoložka Favret-Saadová, která zkoumala čarodějnictví na francouzském venkově (Favret-Saada, 1980). Podobným fenoménem jako je takovýto přechod je obrácení na náboženskou víru, během kterého taktéž dojde k radikální změně pohledu na svět.

Paul Stoller líčí svou zkušenost, kdy se jako antropolog v západní Africe zapletl s tamějším kouzelnictvím. To, co se nejdřív jevilo jako domorodý systém víry, se pro něj brzy stalo až nepříjemně osobní a doslova tělesnou zkušeností. Tento 'systém víry' svého pozorovatele pohltil a stal se pro něj skutečností. Nicméně Stoller se dokázal zase vrátit do pojmů své kultury a svého oboru a napsat o tom antropologickou studii, v které přímo explicitně adresoval svou zkušenost „přechodu mezi světy“ a založil na ní svou specifickou metodu, v níž bezprostřední tělesnou a smyslovou zkušenost učinil součástí své epistemologie (Stoller, 1997).

V podobném duchu Loïc Waquant mluví o 'karnální sociologii', když líčí svou zkušenost výzkumu komunity boxerů. Co to doopravdy znamená být boxerem, pochopil až když se stal jedním z nich, aniž by ovšem přestal být výzkumníkem. Csordas (1994), který se hlásí k fenomenologické antropologii, zase podobným způsobem líčí své zkoumání charismatického léčení.

Domnívám se, že podobný přístup může být přínosem i pro psychologii a psychiatrii, kde je také možné o něm uvažovat jako o specifické výzkumné a především terapeutické metodě. Zkušenost přechodu mezi různými světy líčí psycholog David Luke v souvislosti se svou psychedelickou zkušeností – bytosti, s níž se v této zkušenosti setkal, byl nucen dočasně přiznat ontologický status, ač pro to v rámci jeho vědy, k jejímž pojmům se následně vrátil, není prostor

(kap. 2.3.1). Stanislav Grof se naopak jako někteří antropologové, dostal 'na druhou stranu', do jiné ontologie, mimo oblast psychiatrie, z níž vycházel, aniž by se již do svého výchozího bodu vrátil.

Eva Syřišťová byla schopná účastnit se odborného diskurzu, vracet se do teoretické roviny, ale v terapeutickém procesu se neschovávala za odborné výrazy a teoretické konstrukce, nezůstávala v bezpečí za bílým pláštěm a stolem, ale s nemocnými sdílela společnou zkušenost a vydávala se na cestu do jejich světů (kap. 3.3.2).

Dá se říci, že v konečném důsledku je v základu každé skutečné terapie sdílení přítomnosti, spolubytí tak, jak ho definuje např. Minkowski. Tuto myšlenku jakožto explicitní metodu dále rozvíjí např. Rogers (1997). Terapeut je potom jakýmsi průvodcem mezi světy, nikoliv manipulátorem či zručným technikem. Rollo May, který přirovnává terapeutický proces k Dantově cestě do pekla, v tomto smyslu píše, že terapeut by měl být „průvodcem, přítelem a tlumočnickem osobám při jejich cestách skrz jejich osobní pekla a očištění“ (May, 1991, s. 165).

K přechodu do jiného světa, k nové identitě je tedy zároveň vyzýván i klient. Tato proměna je činěna explicitní u narativní psychoterapie, která uvažuje tak, že jednotlivé osobní příběhy, narativy, jsou sociálně zkonstruované a lze je měnit. Taková změna není záležitostí povrchní volby, je to náročně vydaná událost (Freedman, Comb, cit. d.).

K přechodu mezi světy dochází dále u šamanismu (nebeské a podzemní světy, viz výše), ale také u přechodových rituálů, kdy se člověk dočasně ocitne mimo svět svého společenství, přijme na chvíli jiný jazyk a identitu, než získá identitu novou. Specifickým světem založeným na přecházení různých světů je poutnictví. K chaotickému a neovládanému pohybu mezi světy dochází také v případě duševních poruch, především psychóz.

Na závěr této části ještě jednu terminologickou poznámku: pokud v případě šamanismu či jiných extatických technik, nebo i v případě šílenství mluvíme o tom, že se jedná o pohyb duše, je zapotřebí mít na paměti, že se jedná o určité zjednodušení, či přiblížení modernímu chápání. Z

fenomenologického hlediska se nedá říct, jestli cestovala duše, nebo tělo, cestovala prostě celá bytost, i kdyby vnější karteziánsky založený pozorovatel řekl, že tělo bylo na místě a že tedy celá cesta se odehrála pouze na subjektivní rovině a byla pouhou imaginací či bludem.

Toto hledisko dobře vystihl Castaneda, když ve své knize nechal sebe jako „naivního“ akademika ptát se svého indiánského učitele dona Juana, jestli po pozření durmanu opravdu létal, jestli se ve skutečnosti nejednalo jen o halucinaci. Don Juan odpověděl, že skutečně létal. Mladý Carlos se znovu zeptal, jestli létal jako pták a don Juan odpověděl, že pták létá jako pták a člověk, který pozřel durman, létá jako člověk, který pozřel durman. Na poslední všetečnou otázku, jestli by letěl, i kdyby se řetězem přivázal k balvanu, don Juan odpověděl, že pokud by to udělal, musel by nejspíše letět i s tím balvanem (Castaneda, 1992, s. 83-84).

Podobným způsobem, uvažuje Feyerabend, když v jednom svém dialogu provokativně porovnává moderní astronautiku s mystickými vizemi proroků a šamanů:

"Dovedete si představit proroka nebo raného křesťana nebo i průměrného Dogona, kteří by žasli více nad tím, že se dva muži potácejí kolem vysušeného kamene, než nad tím, že lze mluvit se samotným Stvořitelem? Anebo pomyslete na gnostiky, hermetiky nebo rabbiho Akibu, kteří mohli nařídit svým duším, aby opustily jejich těla a vznášely se od sféry ke sféře, přičemž Měsíc nechávaly daleko za sebou, až spatřily Boha v celé jeho nádheře? Tihle lidé by se utloukli smíchem nad tím podivným podnikem, v němž bylo zapotřebí nesmírné mašinerie (...), aby se dosáhlo (...) několika klopýtavých a nepohodlných hopsnutí na místě, které by žádný člověk, mající to v hlavě v pořádku, nechtěl vidět zblízka..."

Feyerabend (1999, s. 98-99).

4.6 Schizofrenie jako mikromýtus

Součástí romantického psychiatrického mýtu je také mýtus o tom, že schizofrenie sestává z vytváření určitého mikromýtu, to je v podstatě synonymum pro to, že blázen pobývá „ve svém světě“. Jsou to zakrnělé mýty nebo zárodky mýtů, kterým nebyl dán průchod, nebo které se neukázaly jako životaschopné. Jsou to mýty jednoho člověka, světy jednoho člověka. V šílenství se

právě vyskytuje ona neschopnost vystoupit z mýtu – neschopnost náhledu, neuvědomění si, že „je to nemoc“ (viz též kap. o živlech). Přitom ale k přecházení mezi světy dochází, ovšem nedobrovolně, člověk je zmítán mezi emocemi, chvíli se mu někdo jeví jako skvělý, hned ho zas nenávidí. Ve světlejších chvílích „má náhled“, to je vystoupení z mýtu. U bipolarity dochází ke střídavému obývání rozjásaného a pochmurného světa, viz následující popis:

„Pro stavy manické excitace je například příznačný pocit neohraničené šíře, volnosti a lehkosti, který vše ukazuje v jásavých barvách. (...) Depresivně laděný jedinec naopak zažívá stav krajní stísněnosti, v němž se všechny věci i lidé utápějí v jednotvárné šedi a špíně; jeho svět je stokou, pustinou či podzemní hrobkou (...).“

Kouba (2006, s. 47)

Součástí romantického mýtu je to, že je právě možné z jedné strany vstoupit do světa nemocného, do jeho mýtu (viz výše Syřišťová), nebo naopak nemocného včlenit do existujícího mýtu (Jung), v každém případě jde o vysvobození z jeho samoty. Zde se právě romantický terapeut v podstatě stává šamanem, psychopompem. Koncept romantické psychiatrie, který zde předkládám, včetně přesvědčení o možnosti nořit se do různých mýtů a zase z nich vycházet, je tak zároveň návrhem pro určitou terapeutickou metodu. Proces terapie nakonec alespoň podle narativních přístupů spočívá právě v tom, že člověk rozvine určitý svůj osobní mýtus. V romantické terapii, podobně jako v té archaické, jde ale právě o to, vnést tam i prvek transpersonální, spirituální.

(Každý) mýtus je dvojsečný, dokáže zajmout a ubližovat, ale i léčit. Zranění mýtického charakteru je potom lepší léčit mýticky než racionálně – či abychom používali správný jazyk, je lepší léčit jazykem podobného mýtu. Mýtus v užším smyslu často využívá symbolického či magického jazyka – Milton Erickson např. radil v rámci terapie jednomu manželskému páru, aby vylezli na kopec, a tak se symbolicky povznesli nad svůj problém (Zeig, 2005). Pokud se z hlediska moderní každodennosti schizofrenie jeví jako ponoření do magického a mýtického světa, potom je možné užívat jeho jazyka pro navázání terapeutického kontaktu. Jeden malý příklad z praxe: jedna

klientka našeho centra (BC) si stěžovala na to, že ji pronásledují černí mágové. Pořídili jsme pro ni křížek, který jsme jí předali s informací, že ji ochrání. Klientka nám následně několikrát řekla, že se tím její potíže zmírnily.

4.7 Cyklus tvorby a destrukce mýtů

Poslední věc, kterou jsem chtěl popsat, je obrácení se zpět k samotnému vytváření mýtů a opětovnému jejich opouštění. Vytváření mýtů vychází z lidské potřeby jednoty, klidu, bezroznosti. Vytváření mýtů tak znamená neutralizování, ve smyslu vytěsnění, anebo transcendování mnohosti. Vytvoření nového mýtu a uvěření jemu je vždycky doprovázeno uspokojivým pocitem, že „už se to vyřešilo“, do té doby, než ho opět něco naruší – anomálie, pak je zapotřebí investovat čím dál více energie do udržování této zpetrifikované formy, anebo ho opustit a vytvořit nový mýtus. Vytváření mýtů tak znamená překonávání dualismů, dichotomií a rozporů, ačkoliv vždycky se již implicitně vytváří další – každý mýtus je nějak vymezený vůči jiným existujícím mýtům.

Fenomenologie zrušila dualismus já a světa, ale vytvořila dualismus fenomenologie a vědy, navíc byla následně opět zrelativizována postmodernou jakožto pouze další interpretace, která má pocit, že nahlíží realitu tak, jak je. Navíc každé překonání dualismu je vždy jen dočasné, různé dualismy a rozpory se vrací, protože v určitých situacích budou opět viděny jako smysluplné a reálné. Neexistuje nic jako pseudoprobém v absolutním smyslu, vždy jen relačně vzhledem k určité nauce. Životu je tak vlastní tento dvojí pohyb překonávání rozporů a mnohosti a jejich opětovného vytváření. „Bytí nemá svůj vlastní hlas – kromě tichého neurčitěho šumu, jenž zní ve všech jazycích a jenž je hlasem splétání a rozplétání syntaxí“ (Ajvaz, cit. d., s. 17-18).

Mýtus v konečném důsledku ukazuje na paradoxnost lidského bytí a přemýšlení o něm a nemožnost vystoupit z jazyka a myšlení. Můžeme uvažovat postmoderní metamýtus, který oslavuje mnohost, diskontinuitu, rozpornost reality (viz výše). Je to vysoce abstraktní mýtus, který je tak

obecný, že je těžké vidět jeho mýtičnost. Jejím nahlédnutím se relativizuje samotná relativita a tak se dostáváme zpátky na začátek. I takový mýtus však směřuje k určité paradoxní jednotě či uklidnění v tom smyslu, že nás učí, že takto – se vší rozporností a rozmanitostí – je to na světě v pořádku.

5 Závěr

V práci jsem nejprve rozvinul pluralistický a pragmatický pohled na problematiku duševní nemoci s tím, že jsem nastínil různá její pojetí, operující ve čtyřech různých vzájemně se prolínajících, ale přesto odlišitelných rovinách. Ve druhé části jsem potom rozvinul specifické pojetí psychopatologie založené na kosmologii vycházející jednak z fenomenologie, jednak z ekologické psychologie a z rekonstrukce archaického myšlení. V třetí části jsem toto své pojetí spolu s dalšími pojetími, která zde byla představena, shrnul, idealizoval a identifikoval jakožto „romantickou psychiatrii“. Ukázal jsem přitom, že se jedná o určitý mýtus existující v kontextu svého protějšku, „realistické psychiatrie“, kterou lze rovněž považovat za určitý typ mýtu.

V práci jsem identifikoval dva extrémy, vůči kterým jsem se zároveň vymezil. Na jedné straně je právě nereflektovaná podoba „realistické“ psychiatrie, na druhé straně antipsychiatrie. Určitým pokusem o překonání tohoto sporu je pragmatické pojetí postpsychiatrie a různé podoby relativismu a eklektismu, které berou v úvahu to, že obě strany poukazují na něco důležitého. Takový pluralismus však zůstává povrchním, protože je odtržený od osobní zkušenosti.

V závěru jsem tedy uvažoval nad tím, jestli lze zároveň prožívat určitý mýtus a zároveň ho reflektovat a následně mezi různými mýty, což také znamená mezi různými světy, přecházet – to znamená nejen uvidět, že jiný mýtus má také své historické opodstatnění, ale skutečně ho tak i prožít. Pokud by toto romantická psychiatrie nedokázala, musela by se spokojit s nereflektovaným pobýváním v antipsychiatrickém disentu. Ukázal jsem případy, v nichž dochází k podobnému „přecházení světů“ v jiných oblastech než je psychiatrie a navrhl, že i v případě mýtu o romantické

psychiatrii tomu tak může být. Může být potom specifickou výzkumnou metodou založenou na osobní zkušenosti, z níž je však možné vystoupit zpět do odborné diskuze. Zároveň může být terapeutickou metodou, v níž je zvědomována a pěstována schopnost ponořit se světa nemocného a zase se vrátit zpátky. Mýtus, který jsem zde předložil, má cenu jedině v kontextu v současnosti většinového scientistického mýtu, pouze ve vyvažování rovnováhy, v udržování dialogu a hledání společných aspektů těchto různých mýtů – v konečném důsledku jsou oba jen různými podobami velkého vyprávění o velkém putování lidstva z neznáma do neznáma.

6 Použitá literatura

- Ajvaz, Michal,, (2003) *Světelný prales: úvahy o vidění*. Praha: OIKOYMENH.
- Aminoff, K. (ed.) (2010) *User empowerment in mental health – a statement by the WHO Regional Office for Europe*. Copenhagen: World Health Organization.
- Arieti, S. (1976) *Creativity: The magic synthesis*. New York: Basic Books.
- Atkinson, J.M. (1992) 'Shamanisms today', *Annu. Rev. Anthropol.*, 21, pp. 307-330.
- Bachelard, G. (2009) *Poetika prostoru*. Praha: Malvern.
- Bachelard, G. (2010) *Poetika snění*. Praha: Malvern.
- Bachelard, G. (1984) *The new scientific spirit*. Boston: Beacon Press.
- Bachelard, G. (1997) *Voda a sny: esej o obraznosti hmoty*. Praha: Mladá fronta.
- Bacon, F. (1974) *Nové organon*. Praha: Svoboda.
- Barnard, A. (2010) 'Emic and Etic', in Barnard, A. and Spencer, J. (eds.) *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. 2nd edn. London and New York: Routledge, pp. 220-223.

- Bateson, G. (1973) *Steps To an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.
- Barrett, L., Dunbar, R., Lycett, J. (eds.) (2007) *Evoluční psychologie člověka*. Praha: Portál.
- Barrett, R.J. (1998) 'The 'schizophrenic' and the liminal persona in modern society', *Culture, medicine and psychiatry*, 22(4), pp. 465-494.
- Beja-Pereira, A., Luikart, G., England, P.R., Bradley, D.G., Jann, O.C., Bertorelle, G., Chamberlain, A.T., Nunes, T.P., Metodiev, S., Ferrand, N. and Erhardt, G. (2003) 'Gene-culture coevolution between cattle milk protein genes and human lactase genes', *Nature genetics*, 35(4), pp. 311-313.
- Béhague, D.P. (2009) 'Psychiatry and politics in Pelotas, Brazil: The Equivocal quality of conduct disorder and related diagnoses', *Medical anthropology quarterly*, 23(4), pp. 455-482.
- Benda, J. (2007) *Mystika a schizofrenie: mystické zážitky jako předmět klinického zájmu*. Ústí nad Labem: Vlastním nákladem.
- Benedict, R. and Mead, M. (1959) *Patterns of culture*. New York: New American Library.
- Berg, J. H. van den (2009) 'Stručný výklad fenomenologického přístupu v psychiatrii', in Vojvodík, J. and Hrdlička, J. (eds.) *Osoba a existence. Z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie (1930-1968)*. Brno: Host, pp. 50-67.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1966) *The social construction of reality; a treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Bess, M. (2010) 'Enhanced humans versus "normal people": Elusive definitions', *Journal of Medicine and Philosophy*, 35(6), pp. 641-655.
- Bhugra, D., Bhui, K. (2007) *Textbook of cultural psychiatry*. New York: Cambridge University Press.
- Bible svatá (2010) Podle posledního vydání kralického z roku 1613. Levné knihy, Praha.
- Bingen, H. von (2013) *Ptačí medicína*. Praha: Academia.
- Binswanger, L. (2009) Sen a existence, in Vojvodík, J. and Hrdlička, J. (eds.) *Osoba a existence. Z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie (1930-1968)*. Brno: Host, pp. 13-39.
- Bloch, S., Reddaway, P. (1984) *Soviet psychiatric abuse: the shadow over world psychiatry*. Worthing: Littlehampton Book Services Ltd.
- Bohm, David,, (1981) *Wholeness and the implicate order*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Borecký, V. (1999) *Zrcadlo obzvláštního: z našich mašibů*. Praha: Hynek.
- Boss, M. (1994) *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Grada a Avicenum.
- Bostrom, N. (2003) 'Human genetic enhancements: A transhumanist perspective', *Journal of Value Inquiry*, 37(4), pp. 493-506.
- Bourseiller, Ch. (2006) *Carlos Castaneda – životopis*. Praha: Volvox Globator.
- Bouzek, J., Kratochvíl, Z. (1994) *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann.

- Bowie, F. (2008) *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Bracken, P., Khalfa, J. and Thomas, P. (2007) 'Recent translations of Foucault on mental health', *Current Opinion in Psychiatry*, 20(6), pp. 605-608.
- Brooke, R. (1993) *Jung and phenomenology*. London; New York: Routledge.
- Buber, M. (2005) *Já a Ty*. Praha: Kalich.
- Burns, J. (2009) 'Dispelling a myth: Developing world poverty, inequality, violence and social fragmentation are not good for outcome in schizophrenia', *African Journal of Psychiatry (South Africa)*, 12(3), pp. 200-205.
- Burton, R. (2006) *Anatomie melancholie*. Praha: Prostor.
- Calton, T., Ferriter, M., Huband, N. and Spandler, H. (2008) 'A systematic review of the soteria paradigm for the treatment of people diagnosed with schizophrenia', *Schizophrenia bulletin*, 34(1), pp. 181-192.
- Castaneda, C. (1994) *Oddělená skutečnost*. Praha: Panorama - Volvox Globator.
- Cavendish, R. (1994) *Dějiny magie*. Praha: Odeon.
- Celan, P. (1970) *Lichtzwang*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ciba Foundation, De Reuck, A.V.S., (1965) 'Ciba Foundation symposium [on] transcultural psychiatry', Boston: Little, Brown.
- Clarke, S., Leibniz, G.W., Newton, I., Alexander, H.G. (1956) *The Leibniz-Clarke correspondence : together with extracts from Newton's Principia and Opticks*. Manchester; New York: Manchester University Press ; Barnes & Noble.
- Clay, S. (1994) *The Wounded Prophet*. Paper presented at the First National Forum on Recovery from Mental Illness sponsored by the National Institute of Mental Health.
- Clifford, J. and G. Marcus (eds) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Condrau, G. (1998) *Sigmund Freud a Martin Heidegger. Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Praha: TRITON.
- Cooper, D. (1967) *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. London: Tavistock.
- Coulanges, F. de (1998) *Antická obec*. Praha: SOFIS : Pastelka.
- Craig, T.J., Siegel, C., Hopper, K., Lin, S. and Sartorius, N. (1997) 'Outcome in schizophrenia and related disorders compared between developing and developed countries. A recursive partitioning re-analysis of the WHO DOSMD data', *British Journal of Psychiatry*, 170(MAR.), pp. 229-233.
- Crossley, M.L. (2000) *Introducing narrative psychology : self, trauma, and the construction of meaning*. Buckingham [England]; Philadelphia, PA: Open University Press.
- Crossley, N. (1998) "R. D. Laing and the British anti-psychiatry movement: A socio-historical analysis", *Social Science and Medicine*, vol. 47, no. 7, pp. 877-889.

- Csordas, T.J. (1994) *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. Los Angeles, London: University of California.
- Crow, T.J. (1997) 'Is schizophrenia the price that Homo sapiens pays for language?', *Schizophrenia research*, 28(2-3), pp. 127-141.
- Double, D. (2002) The limits of psychiatry. *British Medical Journal*, 324(13), pp. 900-904.
- D'Abbrera, C. (2015) 'Psychiatric diagnosis: Nominalism versus realism', *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 49(5), pp. 488.
- Damasio, A.R. (1995) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- D'Aquili, E.G. and Newberg, A.B. (1999) *The mystical mind : probing the biology of religious experience*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (2000) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dellar, R., Curtis, T. Leslie, E (2000) (eds.) *Mad Pride: A Celebration of Mad Culture*. Spare Change Books, London.
- Deleuze, G. (2010) *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové, Praha.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010) *Tisíc plošin*. Herrmann & synové, Praha.
- Devereux, G. (1956) Normal and Abnormal. In: Littlewood, R. & Dein, S. (2000). *Cultural psychiatry and medical anthropology: an introduction and reader*, London: The Athlone Press.
- Devereux, G. (1961) Shamans as Neurotics, *American Anthropologist, New Series*, 63 (5), pp. 1088-1090.
- Deloria, V., (2002) *Evolution, creationism, and other modern myths : a critical inquiry*. Golden, Colo.: Fulcrum.
- Descartes, R. (2002) *The Principles of Philosophy*. Blackmask Online.
- Descartes, René., Maclean, Ian., (2006) *A discourse on the method of correctly conducting one's reason and seeking truth in the sciences*.
- Dongen, E.v. (2004) 'Anthropology and Psychiatry: Two of a Kind but Where is the Other?', in Jenkins, J.D. and Barrett, R.J. (eds.) *Schizophrenia, culture, and subjectivity the edge of experience*. New York: Cambridge University Press, pp. 123-144.
- Donnelly, M. (1992) *The politics of mental health in Italy*. London; New York: Tavistock/Routledge.
- Dutch, S.I. (1982) 'Notes on the Nature of Fringe Science', *Journal of Geological Education*, 30(1), pp. 6-13.
- Eaton, S.B., Konner, M. and Shostak, M. (1988) 'Stone agers in the fast lane: Chronic degenerative diseases in evolutionary perspective', *The American Journal of Medicine*, 84(4), pp. 739-749.
- Eliade, M. (1993) *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Praha: OIKOYMENH.

- Eliade, M. (1997) *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.
- Engel G.L. (1980) "The clinical application of the biopsychosocial model". *American Journal of Psychiatry*. 137 (5): 535–544.
- Estroff, S.E. (2004) 'Subject/Subjectivities in Dispute: The Poetics, Politics, and Performance of First-Person Narratives of People with Schizophrenia', in *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity. The Edge of Experience*. New York: Cambridge University Press, pp. 282-302.
- Eubanks, C.L. and Gauthier, D.J. (2011) 'The politics of the homeless spirit: Heidegger and Levinas on dwelling and hospitality', *History of Political Thought*, 32(1), pp. 125-146.
- Evans, J. (1997) "The Transpersonal - Psychotherapy and Counselling" (Book review). *International Journal of Psychotherapy* 2.2, pp. 237-240.
- Evans-Prichard, E.E. et al. (1976) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford.
- Ey, H. (2009) 'Psychiatrie a surrealismus', in Vojvodík, J. and Hrdlička, J. (eds.) *Osoba a existence. Z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie (1930-1968)*. Brno: Host, pp. 96-151.
- Fanon, F. (2007) *Black Skin, White Masks*. Revised edition edn. New York: Grove Press / Atlantic Monthly Press.
- Farber, S. (2012) *The spiritual gift of madness : the failure of psychiatry and the rise of the mad pride movement*. Rochester, Vt.: Inner Traditions.
- Favret-Saada, J., (1980) *Deadly words : witchcraft in the bocage*. Cambridge [England]: New York: Cambridge University Press.
- Fenton, A. and Krahn, T. (2007) 'Autism, Neurodiversity and Equality Beyond the 'Normal'', *Journal of Ethics in Mental Health*, 2(2), pp. 1-6.
- Feyerabend, P. (1999) *Tři dialogy o věděni*. Praha: Vesmír.
- Flégr, J. (2007) *Úvod do evoluční biologie*. Praha: Academia.
- Flinn, F.K. (2007) *Encyclopedia of Catholicism*. New York: Facts On File.
- Foucault, M. (1994) *Dějiny šílenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Foucault, M. (1995) *Discipline and punish : the birth of the prison*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1997) *Psychologie a duševní nemoc*. Praha, Liberec: Dauphin.
- Foucault, M. (2007) *Slova a věci*. Brno: Computer Press.
- Fox, R. (1989) *The search for society : quest for a biosocial science and morality*. New Brunswick [N.J.]: Rutgers University Press.
- Frazer, J.G. (2000) *Zlatá ratolest. Druhá žeň*. Praha: Garamond.
- Freedman, J., Combs, G (2009) *Narativní psychoterapie*. Praha: Portál, Ed. Spektrum.
- Freud, S. (2016) *Psychopatologie všedního života. O zapomínání, přerěknutí, přehmátnutí, pověře*

a omylu. Praha: Portál.

- Freud, S. (1976) *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Vol. 1-24 Volume Set*. W. W. Norton & Company.
- Freud, S. (1996) *Spisy z pozůstalosti 1892-1938. Sedmnáctá kniha*. Psychoanalytické nakladatelství, Praha.
- Freud, S. (1991) *Totem a tabu. Vtip a jeho vztah k nevědomí*. Praha: Nakladatelství Práh.
- Fromm, E. (2002) *The Sane Society*. London and New York: Routledge.
- Fromm-Reichmann, F. (1948) 'Notes on the development of treatment of schizophrenics by psychoanalytic psychotherapy', *Psychiatry*, 11(3), pp. 263-273.
- Fulka, J. (2008) *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Hermann & synové.
- Gabriel, J., Kašpar, M., Vaněk, T. (2014) *Kam jdou lidé s nemocnou duší*. Praha: Dobré místo.
- Gabriel, J.M. (2005) 'Mass-producing the individual: Mary C. Jarrett, Elmer E. Southard, and the industrial origins of psychiatric social work', *Bulletin of the history of medicine*, 79(3), pp. 430-458.
- Galilei, G. (1615) *Letter to the Grand Duchess Christina of Tuscany*. [Text from the Internet Modern History Sourcebook].
- Garlipp, P., Gödecke-Koch, T., Dietrich, D.E. and Haltenhof, H. (2004) 'Lycanthropy - Psychopathological and psychodynamical aspects', *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 109(1), pp. 19-22.
- Geertz, C. (1979) 'From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding', in Rabinow, P. and Sullivan, W., M. (eds.) *Interpretive Social Science. A reader*. Berkeley: University of California Press, pp. 225-242.
- Geertz, C. (2000): *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Grenz, S. J. (1997) *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů.
- Greenberg, J. (2012) *Neslibovala jsem ti procházku růžovým sadem*. Praha: TRITON.
- Gennep, A. van (1960) *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goffman, E. (1961) *Asylums; essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- Grof, Stanislav (2007) *Psychologie budoucnosti : poznatky a poučení z moderního výzkumu vědomí*. Praha: Argo.
- Grof, S., Grof, Ch. (1989) *Spiritual emergency : when personal transformation becomes a crisis*. Los Angeles; New York: Tarcher ; Distributed by St. Martin's Press.
- Grof, S. and Bennett, H.Z. (1999) *Holotropní vědomí*. Praha: Perla.
- Hacking, I. (2007) 'Kinds of People: Moving Targets', 11 April 2006. Proceedings of the British Academy 151, 285-318.

- Hacking, I. (1999) *The social construction of what?* Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Hall, W., Icarus Project (New York, N.Y.), Freedom Center (Northampton, Mass.), (2012) *Harm reduction guide to coming off psychiatric drugs*. [New York, NY]; [Northampton, MA]: Icarus Project ; Freedom Center.
- Hadot, P. (2004) *Závoj Isidin. Esej o dějinách ideje přírody*. Praha: Gallimard.
- Harnack, A. (1974) *Dějiny dogmatu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství.
- Harrod, J.B. (1986) 'Schizophrenia as a semiotic disorder', *Schizophrenia bulletin*, 12(1), pp. 12-13.
- Hartelius, G., Caplan, M., Rardin, M. (2007) "Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future". *The Humanistic Psychologist*, 35(2), 1–26,
- Heidegger, M. (2002) *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Heidegger, M., Boss, M. (2001) *Zollikon seminars : protocols, conversations, letters*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (2016) *Původ uměleckého díla*. Praha: OIKOYMENH.
- Heidegger, M., (1993) *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH.
- Hess, P.M.J., Allen, P.L., (2008) *Catholicism and science*. Westport: Greenwood Press.
- Hillman, J. (1999) *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Praha: Portál.
- Hobsbawm, E.J., Ranger, T.O. (1992) *The Invention of tradition*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Hopper, K., Harrison, G., Janca, A., Sartorius, N. (2007) *Recovery from Schizophrenia: An International Perspective*. Oxford University Press, Oxford.
- Höschl, C. (2000) 'Směrování české psychiatrie na přelomu století.', in Havel, I.M. and Třeštík, D. (eds.) *Co daly naše země Evropě a lidstvu*. Praha: ELK, pp. 456-469.
- Hošek, P. (2007) 'Typy křesťanského kreacionismu', *Dingir. Časopis o současné náboženské scéně*, 4(10), pp. 122-125.
- Hunter, R.A., Macalpine, I. (1974) *Psychiatry for the poor : 1851 Colney Hatch Asylum--Friern Hospital 1973 : a medical and social history*. Folkestone [England]: Dawsons of Pall Mall.
- Husserl, E. (1996) *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia.
- Chinen, A.B. The emergence of Transpersonal psychiatry. In Scotton, Bruce W., Chinen, Allan B. and Battista, John R., Eds. (1996) *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books.
- Choudhury, S. (2009) 'Culturing the adolescent brain: what can neuroscience learn from anthropology?', *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 5(2-3), pp. 159-167.
- Ireland, M.H.C., (2006) *Multidisciplinary team working : from theory to practice : discussion paper*. Dublin: MHC.

- Jaarsma, P. and Welin, S. (2012) 'Autism as a natural human variation: Reflections on the claims of the neurodiversity movement', *Health Care Analysis*, 20(1), pp. 20-30.
- Jamison, K.R., (1993) *Touched with fire : manic-depressive illness and the artistic temperament*. New York; Toronto; New York: Free Press ; Maxwell Macmillan Canada ; Maxwell Macmillan International.
- Jaroš, F. (2013) Evoluční psychiatrie: problematická nabídka k evolučnímu pojetí duševních nemocí. *Filozofie Dnes*, 2/2013, str. 26-49.
- Jenkins, J.D. (2004) 'Schizophrenia as a Paradigm Case for Understanding Fundamental Human Processes', in Jenkins, J.D. and Barrett, R.J. (eds.) *Schizophrenia, culture, and subjectivity the edge of experience*. New York: Cambridge University Press, pp. 29-61.
- Jones, Maxwell., Jones, Maxwell., (1953) *The therapeutic community; a new treatment method in psychiatry*, New York: Basic Books.
- Jung, C. G. (2000) *Výbor z díla, svazek I. - Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Kapusta, J. (2015) *Účinnost oběti: duchové přírody a duše lidí v mayské kultuře*. Disertační práce.
- Keck, P.E., Hudson, J.I. and McElroy, S.L. (1988) 'Lycanthropy: Alive and well in the twentieth century', *Psychological medicine*, 18(1), pp. 113-120.
- Kecmanovic, D. (2009) 'Postpsychiatry: How to throw out the baby with the bathwater', *Psychiatria Danubina*, 21(3), pp. 276-282.
- Keller, R. (2001) 'Madness and colonization: Psychiatry in the British and French empires, 1800-1962', *Journal of Social History*, 35(2), pp. 295-326.
- Kellert, S.R., Wilson, E.O. (1993) *The Biophilia hypothesis*. Washington, D.C.: Island Press.
- Kendler, K.S. (2016) 'The nature of psychiatric disorders.', *World Psychiatry*, 15(1), pp. 5-12.
- Kerényi, K. (1996) *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*. OIKOYMENH, Praha.
- Kesey, K., (1962) *One flew over the cuckoo's nest : a novel*. New York: Viking Press.
- Kiev, A. (1972) *Transcultural Psychiatry*. Harmondsworth: Penguin.
- Kirmayer, L.J. (2007) 'Cultural psychiatry in historical perspective', in Bhugra, D. and Bhui, K. (eds.) *Textbook of Cultural Psychiatry*. New York: Cambridge University Press, pp. 3-19.
- Kirmayer, L.J. (2003) 'Asklepian dreams: The ethos of the wounded-healer in the clinical encounter', *Transcultural Psychiatry*, 40(2), pp. 248-277.
- Kleinman, A. (1977) Culture, depression and the 'new' cross-cultural psychiatry. *Social Science and Medicine*, 11, pp. 3-11.
- Kleinman, A. (1987) 'Anthropology and psychiatry. The role of culture in cross-cultural research on illness', *British Journal of Psychiatry*, 151(OCT.), pp. 447-454.
- Kleinman, A., Eisenberg, L. and Good, B. (1978) 'Culture, illness, and care. Clinical lessons from anthropologic and cross-cultural research', *Annals of Internal Medicine*, 88(2), pp. 251-258.

- Komárek, S. (2005) *Spasení těla: moc, nemoc a psychosomatika*. Praha: Mladá Fronta.
- Komárek, S. (2008a) *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací* (2., rozšířené vydání), Praha: Nakladatelství Academia.
- Komárek, S. (2008b) *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*. Praha: Nakladatelství Academia.
- Kouba, P. (2006) *Fenomén duševní poruchy: Perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH.
- Kraepelin, E. (1974) 'Comparative psychiatry', in S.R. Hirsch and M. Shepherd (eds.) *Themes and Variation in European Psychiatry*. Bristol: Wright.
- Kratochvíl, Z. (2009) *Filosofie mezi mýtem a vědou Od Homéra po Descarta*. Praha: Academia.
- Kratochvíl, Z. (2008) 'Má smysl dnes mluvit o magii?' in Zajíček, S. (ed.), *Magie dnes, sborník přednášek*. Praha: Malvern, s. 37-52.
- Kratochvíl, Z. (2006) *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči: pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrmann & Synové.
- Krippner, S.C. (2002) 'Conflicting perspectives on shamans and shamanism: points and counterpoints.', *The American Psychologist*, 57(11), pp. 962-978.
- Krippner, S. (2004) 'Psychology of shamanism' in *Shamanism. The Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, eds. M.N. Walter and E.J.N. Fridman, ABC Clio, Santa Barbara, pp. 204-210.
- Kuhn, T. S. (1997) *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH.
- Laing, R.D. (1967) *The politics of experience*, New York: Pantheon Books.
- Laing, R. D. (1990) *The divided self*. London: Penguin book.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langza, A. (ed.) (2012) *Deklarace platformy pro transformaci systému péče o lidi s duševním onemocněním v ČR*.
- Latour, B. (1993) *We have never been modern*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Latour, B., Woolgar, S. (1986) *Laboratory life : the construction of scientific facts*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lévinas, E. (1997) *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH.
- Lévinas, E. (1997) *Difficult freedom: essays on Judaism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1996) *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin.
- Lévy-Bruhl, L. (1923) *Primitive thinking*. London: Allen & Unwin.
- Lewis, B. (2006) *Moving Beyond Prozac, DSM & the New Psychiatry. The Birth of Postpsychiatry*. The University of Michigan Press.

- Lewis, B. (2011) 'Narrative and psychiatry', *Current Opinion in Psychiatry*, 24(6), pp. 489-494.
- Lipsedge, M. (2000) 'Lessons from Anthropology', in Skultans, V. and Cox, J.L. (eds.) *Anthropological approaches to psychological medicine : crossing bridges*. London; Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, pp. 271-289.
- Littlewood, R. and Lipsedge, M. (1997) *Aliens and Alienists. Ethnic minorities and Psychiatry*. 3rd edition edn. London and New York: Routledge.
- Littlewood, R. (2000) 'Psychiatry's Culture', in Skultans, V. and Cox, J. (eds.) *Anthropological Approaches to Psychological Medicine. Crossing Bridges*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, pp. 66-93.
- Littlewood, R. & Dein, S. (2000) *Cultural psychiatry and medical anthropology: an introduction and reader*, London: The Athlone Press.
- Lock, M. and Kaufert, P. (2001) 'Menopause, local biologies, and cultures of aging', *American Journal of Human Biology*, 13(4), pp. 494-504.
- Locke, J. (1999) *An Essay Concerning Human Understanding*. Electronic Classics Series edn. The Pennsylvania State University.
- Lombroso, C. (1891) *The man of genius*. London; New York: Walter Scott ; Charles Scribner's Sons.
- Louv, R., (2005) *Last child in the woods : saving our children from nature-deficit disorder*. Chapel Hill, NC: Algonquin Books of Chapel Hill.
- Lovett, B.J. and Brian Hood, S. (2011) 'Realism and operationism in psychiatric diagnosis', *Philosophical Psychology*, 24(2), pp. 207-222.
- Luhanová, E. (2013) 'Gaston Bachelard: Poetika snění a Gaston Bachelard: Poetika prostoru (recenze)', *Reflexe*, 44, pp. 168-187.
- Luhanová, E. (2014) *Zrození světa: kosmologie básníka Hesioda*. Červený kostelec: Pavel Mervart.
- Luhrmann, T. M. (1994) 'Psychological anthropology as the naturalist's art', in Suarez-Orozco, M. and Spindler G. and L. (eds.). *The making of psychological anthropology II.*, New York: Harcourt Brace College Publications, pp. 60-79.
- Luhrmann, T. M. (2007) "Social defeat and the culture of chronicity: Or, why schizophrenia does so well over there and so badly here", *Culture, medicine and psychiatry*, vol. 31, no. 2, pp. 135-172.
- Lukoff, D. (1988) Transpersonal perspectives on manic psychosis: Creative, visionary, and mystical states. *Journal of transpersonal psychology*, 20(2), pp.111-139.
- Luke, D. (2008) 'Disembodied Eyes Revisited: An Investigation into the Ontology of Entheogenic Entity Encounters', *The Entheogen Review*, 17(1), pp. 1-9.
- Liotard, J.-F. (1984) *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacDonald, B.J. (2012) 'Spinoza, Deep Ecology, and Human Diversity - Schizophrenics and Others Who Could Heal the Earth If Society Realized Eco-Literacy', *Trumpeter: Journal of Ecosophy*,

28(1), pp. 89-101.

- Marx, O.M. (2008) 'German Romantic Psychiatry', in Wallace, E.R. and Gach, J. (eds.) *History of Psychiatry and Medical Psychology*. New York: Springer, pp. 313-352.
- Mathers, C.B. (1986) 'Psychoanalysis: Science or Nonscience?', *Bulletin of the Royal College of Psychiatrists*, 10, pp. 103-104.
- May, R., (1991) *The cry for myth*. New York: Norton.
- McCulloch, Jock., (1995) *Colonial psychiatry and "the African mind"*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- McGuire, M.T., Troisi, A. (1998) *Darwinian psychiatry*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Mechanic, D. and Rochefort, D.A. (1990) 'Deinstitutionalization: An Appraisal of Reform', *Annual Review of Sociology*, 16, pp. 301-327.
- Meindl, A., (2012) *At left brain turn right : an uncommon path to shutting up your inner critic, giving fear the finger and having an amazing life*. Los Angeles, Ca.: Meta Creative.
- Metzl, J. (2010) *The Protest Psychosis: How Schizophrenia Became a Black Disease* . Boston: Beacon Press.
- Mickey, S. (2014) 'Elemental Imagination: Deconstructive Phenomenology and the Sense of Environmental Ethics.', in Vakoch, D.A. and Castrillón, F. (eds.) *Ecopsychology, phenomenology, and the environment : the experience of nature*. New York: Springer, pp. 159-176.
- Mihanovic, M., Babic, G., Kezic, S., Sain, I. & Loncar, C. (2005) Anthropology and Psychiatry, *Collegium Antropologicum*, Vol. 29, Iss. 2, pp. 747-751.
- Minkowski, E. (2011) *Vstříc kosmologii. Filosofické fragmenty*. Malvern, Praha.
- Minkowski, E. (1970) 'Le monde derrière nous (devant et derrière)', *Tijdschrift Voor Filosofie*, 32(1), pp. 86-94.
- Minkowski, E. (1966) *Traité de psychopathologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Mitchel, A.J. (2013) 'The Fourfold.', in Raffoul, F. (ed.) *The Bloomsbury companion to Heidegger*. London, New York: Bloomsbury Publishing, pp. 297-302.
- Morris, D., (1969) *The human zoo*. New York: McGraw-Hill.
- Morrison, L.J., (2005) *Talking back to psychiatry: the psychiatric consumer/survivor/ex-patient movement*. New York: Routledge.
- Mosher, L.R., Hendrix, V., Fort, D.C. (2004) *Soteria: through madness to deliverance*. [California?]: L.R. Mosher.
- Motl, J. (2011) Kritická analýza konceptu psychospirituální krize. *Československá psychologie*, 55 (6), pp. 546-555.
- Murphy, R. F. (2004) Úvod do kulturní a sociální antropologie. Druhé vydání. Sociologické

nakladatelství, Praha.

- Murphy, H.B.M. (1982) *Comparative Psychiatry*, Berlin: Springer.
- Nasrallah, H.A. (2011) 'The antipsychiatry movement: Who and why', *Current Psychiatry*, 10(12).
- Nasser, M. (1995) 'The rise and fall of anti-psychiatry', *Psychiatric Bulletin*, 19(12), pp. 743-746
- Neill, J. (1990) 'Whatever became of the schizophrenogenic mother?', *American Journal of Psychotherapy*, 44(4), pp. 499-505.
- Nešpor, Z. and Lužný, D. (2007) *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Neubauer, Z., Škrdlant, T. (2004) *Skrytá pravda Země. Živly jako archetypy ekologického myšlení*. Mladá fronta, Praha.
- Newnes, C. (2011) 'Toxic Psychology.', in Rapley, M., Moncrieff, J. and Dillon, J. (eds.) *De-Medicalizing Misery: Psychiatry, Psychology and the Human Condition*. London: Palgrave Macmillan, pp. 211-225.
- Noel, D. C. (1997) *The soul of shamanism*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Noll, R. (1983) "Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanic States", *American Ethnologist*, vol. 10, no. 3, pp. pp. 443-459.
- Oaks, D. (2006) 'Letter', *PS*, 57(8), pp. 1212-1212.
- Onyett, S., (1992) *Case management in mental health*. London; New York; San Diego, Calif.: Chapman & Hall ; Distributed in USA and Canada by Singular Pub. Group.
- O'Shea, S., (2001) *The perfect heresy : the revolutionary life and death of the medieval Cathars*. London: Profile.
- Otto, W.F. (1991) *Mýtus a slovo*. Praha: OIKOYMENH.
- Ovidius Naso, P. (1958) *Proměny*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- Partridge, Ch. (ed.) (2006): *Encyklopedie nových náboženství*. Praha: Euromedia Group.
- Patel, V., Cohen, A., Thara, R. and Gureje, O. (2006) 'Is the outcome of schizophrenia really better in developing countries?', *Rev Bras. Psiquiatr.*, 28(2), pp. 149-152.
- Patočka, J. (1995) *Tělo, společenství, jazyk, svět: ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy*. Praha: ISE : Archiv Jana Patočky.
- Perceval, J., Bateson, G. (1961) *Perceval's narrative; a patient's account of his psychosis, 1830-1832*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Petříček, M. (1997) *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Hermann a Synové.
- Peursen, C. A. van (1977) 'The Horizon.' In A. Elliston and P. McCormick (Eds.) *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 182–200.
- Phillips, J. and Morley, J.(eds.). (2006) *Imaginace a její patologie*. Praha: Triton.
- Platón (2014) *Faidros*. Praha: OIKOYMENH.

- Pokorný, J. (2010) *Lingvistická antropologie. Jazyk, mysl a kultura*. Praha, Grada Publishing.
- Popper, C. R. (1990) "Science: Conjectures and Refutations", in Grim, P., *Philosophy of Science and the Occult*, Albany: State University of New York Press , pp. 104-110.
- Popper, K.R. (1999) *All life is problem solving*. London; New York: Routledge.
- Price, J., Stevens, A. (2000) *Evolutionary Psychiatry. A New Beginning*. Routledge, London and New York.
- Raboch, J., Pavlovský, P. (eds.) (2013) *Psychiatrie*. Praha: Karolinum.
- Rakušanová (2014) *Josef Váchal. Magie hledání*. Praha: Paseka.
- Ramon, S., Healy, B., Renouf, N. (2007) 'Recovery from mental illness as an emergent concept and practice in Australia and the UK', *Int J Soc Psychiatry* 53 (2), pp. 108–122.
- Rejzek (2001) *Český etymologický slovník*. Voznice: Leda.
- Reshetov Yu. (1989) 'Report of the U.S. delegation to assess recent changes in Soviet psychiatry', *Schizophrenia bulletin*, 15(4 SUPPL.), pp. 1-218.
- Ridgway, Priscilla., Bledsoe, Cherie., (2002) *Pathways to recovery : a strengths recovery self-help workbook*. Lawrence, Kan.: Office of Mental Health Research & Training, School of Social Welfare, University of Kansas.
- Rogers, Carl R., Dorfman, Elaine., Gordon, Thomas., Hobbs, Nicholas., (1997) *Client-centered therapy : its current practice, implications and theory*. London: Constable.
- Roman, Luke., Roman, Monica., (2010) *Encyclopedia of Greek and Roman mythology*.
- Rosenhan, D. L. (1973) 'On being sane in insane places', *Clinical Social Work Journal*, 2(4), pp. 237-256.
- Roszak, T. (1993) *The voice of the Earth*. New York: Simon & Schuster.
- Röhr, H. P. (2012) *Hraniční porucha. Vznik poruchy, průběh a možnosti jejího překonání*. Praha Portál.
- Ruin, H. (2013) 'Technology.', in Raffoul, François., (ed.) *The Bloomsbury companion to Heidegger*. London, New York: Bloomsbury Publishing, pp. 353-360.
- Říčan, P. (2007) *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál, Praha.
- Říčan, P. (2010) *Psychologie osobnosti. Obor v pohybu*. 6. revidované a doplněné vydání. Grada Publishing, Praha.
- Saint-Exupéry, Antoine de., Dvořáková, Věra., (2002) *Citadela*. Praha: Vysšehrad.
- Sandner, D. F., Wong S. H. (Eds.) (1997) *The sacred heritage: The influence of shamanism on analytical psychology*. Routledge, New York.
- Sass, L.A. and Parnas, J. (2003) 'Schizophrenia, consciousness, and the self', *Schizophrenia Bulletin*, 29(3), pp. 427-444.
- Sauvayre, P., Forbesová, B. (2006) *Dialektika imaginace: Velkolepá prohra v životě Nižinského*, in

- Phillips, J., Morley, J. (eds.) *Imaginace a její patologie*. Praha: Triton.
- Scheff, T. J. (1984) *Being Mentally Ill* (3rd ed.). Aldine Transaction, London and New Brunswick.
- Scheper-Hughes, N. and Lock, M.M. (1987) 'The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology', *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, Vol. 1(No. 1), pp. 6-41.
- Scheper-Hughes, N. (1988) 'The madness of hunger: sickness, delirium, and human needs', *Culture, medicine and psychiatry*, 12(4), pp. 429-458.
- Scheper-Hughes, N., (1979) *Saints, scholars, and schizophrenics : mental illness in rural Ireland*. Berkeley: University of California Press.
- Scotton, B., W., Chinen, A.B., Battista, J.R. (1996) *Textbook of transpersonal psychiatry and psychology*. New York: BasicBooks.
- Seikkula, J., Arnkil, T.E., Hoffman, L. (2006) *Dialogical meetings in social networks*. London: Karnac Books.
- Sharfstein, S. (2005) *Big Pharma and American psychiatry: The good, the bad, and the ugly*. Psychiatric News.
- Shepard, P. (1998) *Nature and madness*. London, Athens: The University of Georgia Press.
- Sherkat, D. E., and Ellison, C. G. (2007) Structuring the religion-environment connection: identifying religious influences on environmental concern and activism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, pp. 71-85.
- Silverman, J. (1967) Shamans and acute schizophrenia. *American Anthropologist*, 69, 21–31.
- Sipiora, M.P. (1993) 'The anima mundi and the fourfold: Hillman and Heidegger on the "idea" of the world', in Brooke, R. (ed.) *Jung and phenomenology*. London; New York: Routledge, pp. 64-82.
- Skultans, V. and Cox (2000) 'Introduction', in Skultans, V. and Cox, J. (eds.) *Anthropological Approaches to Psychological Medicine. Crossing Bridges*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, pp. 7-37.
- Sokal, A.D., Bricmont, J. (1998) *Fashionable nonsense: postmodern intellectuals' abuse of science*. New York: Picador.
- Sokol, J. (2002) *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál.
- Southard, E.E., Jarrett, M.C. (1922) *The kingdom of evils; psychiatric social work presented in one hundred case histories together with a classification of social divisions of evil*, New York: Macmillan.
- Spiro, M. (1978) 'Culture and Human Nature', in Spindler, G., Whiting, J. and Mayhew, W. (eds.) *The making of psychological anthropology*. Berkeley: University of California Press, pp. 330-360.
- Stoller, P. (1997) *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strassman, R. (2001) *DMT : the spirit molecule : a doctor's revolutionary research into the biology*

of near-death and mystical experiences. Rochester, Vt.: Park Street Press.

- Strauss, E. (2009) K vidění zrozen, k dívání povolán. Úvahy o "vzprímeném postoji", in Vojvodík, J. and Hrdlička, J. (eds.) *Osoba a existence. Z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie (1930-1968)*. Brno: Host, pp. 298-325.
- Ströhle, A., Behrendt, I., Behrendt, P. and Hahn, A. (2016) 'Alternative Diets: Part 2: The Paleo Diet - Natural History Meets Modern Metabolic Research', *Aktuelle Ernährungsmedizin*, 41(2), pp. 120-138.
- Stuchlík, J., Borecký, V. (2006) *Neofatické polyglotie psychotiků*. Praha: Triton.
- Sutcliffe, S. (2003). Category Formation and the History of 'New Age'. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 4:1, 5-29.
- Sullivan, H.S. (1953) *The interpersonal theory of psychiatry*. New York: Norton.
- Svoboda, M. (ed.), Češková, E., Kučerová, H. (2006) *Psychopatologie a psychiatrie pro psychology a speciální pedagogy*. Praha: Portál.
- Syřišťová, E. (1974) *Imaginární svět*. Praha: Mladá fronta.
- Syřišťová, E. (2005) *Puklý čas a smích absolutní vlády*. Druhé vydání. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Syřišťová, E. (2012) *Báseň - domov v bezdomoví Paula Celana. Výbor z básnického díla, překlad, úvod a doslov*. Praha: Karolinum.
- Szasz, T. (2007) *The Medicalization of Everyday Life. Selected Essays*. New York: Syracuse University Press.
- Szasz, T. (1974) *The Myth of Mental Illness. Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Revised edition edn. New York: Harper & Row.
- Szasz, T.S. (2005) 'Náboženství a terapie jako ospravedlnění nátlaku.', in Zeig, J.K. (ed.) *Umění psychoterapie*. Praha: Portál, pp. 667-692.
- Šimanovský, Z. (2011) *Hry s hudbou a techniky muzikoterapie ve výchově, sociální práci a klinické praxi*. Praha: Portál.
- Štampach, I. O. (2007) 'Diskuse předem vyloučena?', *Dingir. Časopis o současné náboženské scéně*, 4(10), pp. 122-125.
- Talbott, J.A. (1974) 'Radical psychiatry: an examination of the issues', *American Journal of Psychiatry*, 131(2), pp. 121-128.
- Taylor, J.B. (2008) *My stroke of insight : a brain scientist's personal journey*, New York: Viking.
- Thomas, P., Shah, A. and Thornton, T. (2009) 'Language, games and the role of interpreters in psychiatric diagnosis: A Wittgensteinian thought experiment', *Medical Humanities*, 35(1), pp. 13-18.
- Throop, C.J. and Dornan, J.L. (2004) "Psychopathology and shamanism" in *Shamanism. The Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, eds. M.N. Walter and E.J.N. Fridman, ABC Clio, Santa Barbara, pp. 211-217.

- Toren, C. (2010) 'Culture and Personality', in Barnard, A. (ed.) *The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge, pp. 176-179.
- Turner, R.P., Lukoff, David; Barnhouse, Ruth Tiffany & Lu Francis G. (1995) "Religious or spiritual problem. A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV". *Journal of Nervous and Mental Disease*, Jul;183(7):435-44.
- Turner, V. W. (1970) *The Ritual Process. Structure and anti-structure*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Valenta, M. (2001) *Dramaterapie*. 2. vydání. Praha: Portál.
- Vencovský, E. (1993) *Duševní život Rudolfa II. a jiných osobností*. Plzeň: Nava.
- Vidal, F. (2009) 'Brainhood, anthropological figure of modernity', *History of the Human Sciences*, 22(1), pp. 5-36.
- Viveiros de Castro, E. (2004) Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10 (3): 463–484.
- Vojvodík, J., Hrdlička, J. (eds.) (2009) *Osoba a existence. Z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie (1930-1968)*. Brno: Host.
- Volkow, N.D. (2009) 'Substance use disorders in Schizophrenia - Clinical implications of comorbidity', *Schizophrenia bulletin*, 35(3), pp. 469-472.
- Vondráček, V., Holub, F. (1993) *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Třetí vydání. Bratislava: Columbus.
- Weckowicz, Thaddeus E., Liebel-Weckowicz, Helen P., (1990) *A history of great ideas in abnormal psychology*. Amsterdam; New York; New York, N.Y., U.S.A.: North-Holland ; Distributors for the U.S. and Canada, Elsevier Science Pub. Co.
- Westermeyer, J. (2007) 'Developmental aspects of cultural psychiatry.', in Bhugra, D. and Bhui, K., (eds.) *Textbook of cultural psychiatry*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, pp. 113-126.
- Whitaker, R., (2010) *Mad in America: Bad Science, Bad Medicine, and the Enduring Mistreatment of the Mentally Ill*.
- Wilce, J.M. (2000) 'The poetics of "madness": Shifting codes and styles in the linguistic construction of identity in Matlab, Bangladesh', *Cultural Anthropology*, 14(1), pp. 3-34.
- Wood, A.M. and Johnson, J.(.). (2016) *The Wiley Handbook of Positive Clinical Psychology*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Yap, P.M. (1951) 'Mental diseases peculiar to certain cultures.' *Journal of Mental Science* 97, 313–337.
- Young, A. (1982) 'The anthropologies of illness and sickness.', *Annual review of anthropology*. Volume 11, , pp. 257-285.
- Young, A., (1997) *The Harmony of Illusions Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. New Jersey, Chichester: Princeton University Press

Zeig, J.K. (2005) 'Předmluva: Vývoj psychoterapie - základní otázky.', in Zeig, J.K. (ed.) *Umění psychoterapie*. Praha: Portál, pp. 23-46.

Web

Laurance, J. (2008) *Patrick Cockburn: My son, the schizophrenic*. Available at: <http://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/features/patrick-cockburn-my-son-the-schizophrenic-925400.html>.

CCHR *Psychiatrie: pomoc nebo hrozba?*. Available at: <http://www.psychiatrie-info.cz/cchr.htm>.

Cartwright, S.A. (1967) *Diseases and Peculiarities of the Negro Race*. Available at: <http://www.pbs.org/wgbh/aia/part4/4h3106t.html> (Accessed: 8/13 2016).

Allan, C. (2006) *Misplaced pride*. Available at: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/sep/27/society.socialcare>.

Ball, M.W. (2012) *The Entheological Paradigm. Humanity's Guide to Reality*. Available at: <http://www.entheological-paradigm.net/> (Accessed: 8/7 2012).

Diabasis *Diabasis – pomoc v psychospirituální krizi*. Available at: <http://www.diabasis.cz>.

Farah, C. (2011) *So-called 'Schizophrenia' as 'Spiritual Emergency'*. Available at: <http://www.grof-holotropic-breathwork.net/profiles/blogs/socalled-schizophrenia-as>.

Harris, D. and O'Hagan, S. (2012) *Kingsley Hall: RD Laing's experiment in anti-psychiatry*. Available at: <https://www.theguardian.com/books/2012/sep/02/rd-laing-mental-health-sanity>.

Heřt, J. (2007) *Sisyfos: český klub skeptiků*. Available at: <http://www.sysifos.cz/index.php?id=slovník&act=zobrazit&idd=&pismo=&vyraz=1189081298&heslo=Transperson%E1ln%E1n%20psychologie>.

Kerrisk, C. (2011) *Spiritual Emergence, Transpersonal Crisis or Mental Illness?*. Available at: <http://www.synthesistherapy.com/transpersonalcrisis.php>.

Moncrieff, J. and Middleton, H. (2016) *Critical psychiatry*. Available at: <http://www.criticalpsychiatry.co.uk/>.

Philadelphia Association . Available at: <http://www.philadelphia-association.com/>.

Pompili, M. and Fiorillo, A. (2015) *Aggression and Impulsivity in Schizophrenia*. Available at: <http://www.psychiatrytimes.com/schizophrenia/aggression-and-impulsivity-schizophrenia>.

Reality Sandwich *About us*. Available at: <http://realitysandwich.com/about/who-we-are/>.

Slattery, D.R. (2008) *Virtual Reality and Hallucination*. Available at: http://www.realitysandwich.com/virtual_reality_and_hallucination (Accessed: 8/27 2012).

Slick, M. *What is pantheism?*. Available at: <https://carm.org/questions/about-philosophy/what-pantheism>.

Stop Romanticizing Mental Illness *Did we take "delete the stigma" too far?*. Available at:

<http://stopromanticizingthingsthathurt.weebly.com/the-romanticism-of-mental-illness.html>.

Thomad, S. (2015) *The ugly romanticism of mental illness*. Available at: <http://southwestshadow.com/columnists/ugly-romanticism-mental-illness/>.

Za psychiatrii alternativnější a humánnější. Available at: <http://zapsychiatrii.blogspot.cz/>.

<http://www.psychiatrie-info.cz/cchr.htm>

http://www.etymonline.com/index.php?term=anxious&allowed_in_frame=0

Fokus Praha (2016) <http://www.fokus-praha.cz/index.php>

Pozorování z praxe

BM (2015), ústní sdělení

BC, Deník

KT, ústní sdělení

EO, ústní sdělení, opakovaně

Milan (2011), rozhovor z 1.6. 2011

Petr (2015) <http://www.fokus-praha.cz/images/Pribehy/PetrVw.pdf>