
1

Empatie a daseinsanalytický rozhovor Vrozumívání

Jiří Růžička

Úvod

Přiměřený způsob rozhovoru, jenž umožňuje velmi dobře porozumět snovým i bdělým skutečnostem, bdělým i snovým situacím a významům jednání v nich, stejně tak jako psychopatologickým skutečnostem, především pak skutečnostem běžného bdělého světa a života v něm, jsme nazvali vrozumívání. Daseinsanalýze dosud chyběla základní, ryze fenomenologická metoda. Kde se hovoří, tam je vždy také vztah!¹ V metodě je obsažena vztahovost, protože rozhovor bez vztahů nemůže ani začít. Vrozumívání² inspirované empatickým přístupem na osobu zaměřené psychoterapie³ (Rogers, 2014; Rogers, 2015)⁴ a self-analýzou H. Kohuta (1971) vychází z fenomenologického způsobu rozkrývání smyslu bezprostřední, autenticky osobní zkušenosti světa. Vrozumívání však není empatie.

1 Nemůžeme nebýt vztaženi. Veškerý náš život má vztahovou podobu, což je přirozené.

2 Vrozumívání jsme promýšleli a zkoušeli po řadu let a také je diskutovali s kolegy a studenty i klienty, ověřovali je v průběhu psychoterapie, na výcvicích, seminářích a workshopech. Termín sám navrhl O. Čálek v roce 2018 během jedné z četných diskusí, které jsem s ním o daseinsanalytické metodě rozhovoru vedl.

3 Našel jsem okolo šedesáti definic empatie, které se rozmanitě kříží, překrývají a doplňují, ale pro naše účely se zmiňují jen o některých.

4 Rogers se zcela vyhnul snovému životu a soustředil se výhradně na bdění.

V tomto textu se budeme zabývat metodou vypracovanou a také rozvíjenou především ve výkladu snů. Vrozumívání považujeme za základní daseinsanalytickou metodu rozhovoru, protože vychází z fenomenologického rozumění autentickému, bezprostřednímu bytí-ve-světě, pobytu. Metoda byla ve své základní podobě vytvořena v práci se sny a záhy nato využívána a ověřována v odborné péči o druhé na Pražské vysoké škole psychosociálních studií a na Psychoterapeutické a psychosomatické klinice Eset. Předkládám ji v této formě použití, protože je tak nejvíce ilustrativní. Z důvodu omezení rozsahu kapitoly proto ostatní možnosti vrozumívání ponechávám pro jinou publikační příležitost. V textu je představeno několik ukázek ve výkladu snů, v aktivní imaginaci a individuální psychoterapii.

Historický exkurz

Vrozumívání čerpá z psychoterapeutických zkušeností několika směrů a škol. Jmenovitě z na osobu zaměřené psychoterapie a její empatie, dále pak z psychoanalytické praxe H. Kohuta, který empatii používá v jiném významu i odlišným způsobem než C. Rogers. Dalšími prameny jsou humanistické směry existencialisticky zaměřené psychoterapie. Ještě než se pustíme do rozboru empatie podrobněji, je potřebné připomenout některá její historická předznamenání. Empatie pochází z filosofie umění (T. Lipps). Do evropské psychologie byla zavedena německými filozofy a estetiky Theodorem Lipsem, Johannem Volkeitem a Friedrichem Groosem jako *Einfühlungsvermögen*, moci se v-cítit. Pojem byl Rudolfem H. Lotzem a R. Vischerem zkrácen na *Einfühlung*, v-cítění. Edward V. Titchener pak uvedl anglický ekvivalent v podobě *Empathy*, přepsaný do češtiny jako „empatie“ (cit. dle Hartla a Hartlové, 2010; Tardy, 1971). V estetice (filosofii umění) oceňovaný umělecký jemnocit, empatie, se dostala do psychologie tak, že estetické (v)cítění, umění prožít

citové zabarvení děl, uměleckou produkci, bylo filosofy a psychology přeneseno do lidských vztahů. Empatie pak časem dostala především psychologický význam. Psychologie si termín pak zejména prostřednictvím psychoterapie přisvojila a rozšířila svá pojednání o lidských vlastnostech o velmi důležitý pojem. Hojně užívaný termín má dnes řadu významů, které začínají prostým soucitem, jenž může mít v různé míře prvky „ztotožnění“⁵ a pokračuje složitějšími vymezeními. Ta zahrnují citově angažovaný pečující zájem, jiná se zabývají vnějším a vnitřním světem pacienta, klienta i terapeuta a hledají vzájemné vztahy, podobnosti, rozdíly a možnosti jejich zjišťování. Pravidelně se hovoří o v-cítění, čímž se míní emoční sladění aktérů terapie, často doprovázené citovou představitostí (Vymětal, 2007). Vymětal se domnívá, že předpokladem empatie je soucit, což však neplatí obecně.⁶ Důležitou podmínkou empatie je podle Rogerse rozeznání psychického stavu druhého člověka od stavu vlastního. Dále empatie není pouze v-cítěním a percepcí psychického stavu, ale také rozpoznáním motivace druhého.

Podle některých patří ke znakům empatie umění jemně rozlišovat různé nuance hlasových výrazů a dalších neverbálních projevů (viz Nakonečný, 2000), jiní zase kladou důraz na spojení emočních a kognitivních složek, což posouvá citovost empatie blíže ke kognici. Toto sblížení je pak důležité u schopnosti nazvané emoční inteligence. Podle Golemana, který tento pojem konzistentně vymezil, je emoční inteligence schopnost zacházet s vlastními emocemi a v důsledku toho i s emocemi druhých lidí, a tudíž i vstupovat úspěšně do sociálních vztahů a v jejich rámci také spolupracovat se svým sociálním okolím (Goleman, 1998; Nakonečný, 2000). Rozumění i cítění stavu druhého má složku situační, kterou uvádí např. Hartl

5 Nastoluje se otázka, co se míní pojmem ztotožnění. I zde je velký počet definic, z nichž se ukazuje jistá povrchnost promyšlení termínu. Některé definice jsou ploché (ztotožnění jako naučené chování, KBT) jiné zase obtěžkané hypotetickými teoretickými, od života odtrženými významy (Freud a teorie libida).

6 Mnozí podvodníci, sadisté, tyraní, manipulátoři jsou nepochybně empatictí, ale soucit s jejich obětmi jim chybí.

a Hartlová (2010), ale i Tardy (1971), zatímco převážná většina psychologických teorií se zabývá „vnitřními stavy a vnitřním prostředím“ člověka, obdařeného „empatickou schopností“, čímž implicitně rozlišují mezi „objektivní“ a „subjektivní“, „vnější“ a „vnitřní“ realitou.

Filosoficko metodologické připomenutí. Poměr mezi poznáváním a subjektivitou se nám nabízí jako metodologické východisko poznání. Podle Descartese je jistota poznání zajištěna nemožností vyloučit ze subjektu myšlení. To se stává důkazem bytí subjektu, duch a tělo jsou v člověku nejtěsněji svázány a promíšeny. Jak taková směs vypadá, jaké má vlastnosti a jak se duše a tělo, těleso a duch ovlivňují, ovšem zůstává u Cartesia a v přírodovědném paradigmatu nepřekonatelným problémem trvajícím dosud. Věci prostorové jsou ze své povahy měřitelné, neboť mají reálný, objektivní rozměr. Tyto skutečnosti jsou ovšem vně ducha, který naopak měřením uchopitelný není, protože postrádá měřitelnost danou nějakým rozměrem. Objektový (věcový) přístup ke světu umožňuje počitatelnost, a tak i predikci chování a projevů. Matematika pak umožňuje jednotný přístup k bádání v materiálním světě. Veškeré vědecké poznání je proto objektivizováno a subjekt, jakožto objektivně nepočitatelná skutečnost a nespolehlivě predikovatelná entita, se postupně vykazuje mimo ně jako skutečnost nevědecká.⁷ Kritériem pravdy je ve stálých podmínkách matematizovaná opakovatelnost jevů. Tímto předpisem byla vztaženost badatele k objektu zúžena na objektivitu (viz Husserl, 1996). Všechny vytrvalé, leč slepě opakované pokusy o dodatečné překonání této roztržky se ukazují jako marné, protože jsou postaveny na metodě, která tuto roztržku způsobila a která ji také neustále udržuje. Pokusy vysvětlit vzájemné vztahy mezi duší

⁷ Psychologie se ale snaží subjekt objektivizovat, a to zejména: a) pro subjektivní psychické vlastnosti a obsahy se psychologii vymezené jevy snaží objektivizovat pomocí statistiky, b) redukuje duševní jevy na funkce CNS, který je sám o sobě materiální, a tudíž teoreticky objektivizovatelný. Někdy to dokonce budí dojem, že chce setřít rozdíl mezi mozkem a duševními jevy a udělat z nich mozkové funkce a procesy, tedy skutečnosti doslovně neurofyziologické.

a tělem kauzálně, pak dodatečně přiřadit do sociální skutečnosti, historie, kultury a vyžadovat, spíše jen doufat, že mezi nimi najdeme další příčinné vztahy, jen dokazuje, že si jejich autoři stále neuvědomují, kde leží jádro problému.

Edmund Husserl pochopil, že překonání racionalistické pozitivistické tradice, která vytváří jednostranný a zredukovaný obraz světa a našeho života v něm, lze dosáhnout pouze radikální změnou postoje (viz E. Husserl, radikální epoché). Teprve ten umožňuje kritické zhodnocení i patřičnou reflexi vlastních myšlenkových aktivit a jejich důsledků pro duchovní i společenský pohyb, ale také pro obnovu porozumění sobě i tomu, co bylo odkryto a nazváno „přirozený svět“.

Postavením i existováním lidské bytosti ve světě se zabývá Heidegger. Po vzoru Husserla opakuje, že ve světě naší bezprostřední neindoktrinované zkušenosti⁸ se věci ukazují tím, čím jsou. Tím dosah ani význam platnosti světské zkušenosti nekončí, neboť – jak ukazuje Heidegger – pouze v tomto neodcizeném světě můžeme být domovsky. Zkušenost bytí ve světě je naší bezprostředně osobní, sdílenou a sdílitelnou zkušeností a tento svět je naším společným světem. Dosud chladný a odcizený prostor přírodních věd se fenomenologií proměňuje a opět se stává naším světem a stejně tak vyvlastněné věci přirozeného světa opět patří k nám a my k nim. Vztahy v přirozeném světě a v autenticky živě zakoušené skutečnosti tomuto všemu vracejí smysl. Svět i skutečnosti v něm jsou naším světem, péče o něj a pobývání v něm nás vedou ke smysluplnému životu. Člověk i ostatní tvorové zde nejsou vymezeni abstrakcemi a konstruování mechanicko deterministicky, ale jejich povaha, motivace i jejich vztahy mají kořatý a individuální významový, přirozený charakter. Reflexe této nové situace i naší situovanosti v něm opět odkrývá přirozený řád světa a dává člověku autentický životní smysl.

⁸ Je však třeba metodologicky připomenout, že tato zkušenost nevychází ze smyslové zkušenosti, ale patří mezi mohutnosti a schopnosti, jako je např. intuice nebo tvořivost.

Porozumění tomuto staronovému horizontu, váha bezprostřední zkušenosti a naléhavý význam naší existence na nás kladou znovu objevené nároky. Časový rozměr lidského bytí ve světě opět v kontextu přirozeného světa nabývá podobu dějin a odkrývá smysl naší přímé účasti v nich. Čas i jednání v čase se uskutečňují a jsou srozumitelné v časové skladbě života lidí ve společenstvích na pozadí i v průniku kultury.

Ještě i v minulém století jsme měli kalendáře, které ukazovaly, že každý den je vztažen k patronům, má svoji modlitbu, děje se v ročním období i v prostoru společných oslav, výročí a událostí. Společenský život není orientován pouze na bezprostředně blízký svět, ale i na bližší a vzdálenější společenské vztahy a události v kontextu státu, soustátí, kontinentu. Kalendáře obsahují jména světců patřící určitému dni, kdy jsou také – spolu se jmenovcem – oslavováni. Můžeme vedle sebe vidět kalendářní údaje, data a místa jarmarků, zprávy z domova, kulturní informace, lidová pořekadla, písničky a vzpomínky na zemřelé. Vše to je prolno místo pisem poutí, obrázky z Matičky Prahy a textem společných modliteb i novinkami a „zaručenými zprávami“ z Ameriky. Všechno to se v posledním úběžníku vztahuje k národu, otčině, císaři pánu a k Bohu. Poklidný, takřka idylický obrázek světa však je v průběhu jednoho století zničen, rozerván na kusy a pohaněn válkami, z nichž dvě jsou skutečně světové. Jak se pak dobrat jistot, věrohodných a spolehlivých koncepcí bytí a podstatného postižení lidské existence a jejího smyslu?

V „Obratu“ podle všeho Heidegger poznal, že spolehnutí na introspektivní analýzu vlastní zkušenosti není dostačující pro porozumění a vyjádření toho, co se ukazuje jako základní filosofická otázka bytí. Rovněž tak pochopil z tohoto poznatku plynoucí důsledek, že na introspekci nelze zcela spoléhat hned v několika ohledech. Není dostatečně spolehlivá, protože vykazuje příliš mnoho „subjektivních“ výkyvů a proměn, což posouvá a mění samotné významy fenoménů. Záleží na zaměřenosti a stavech zkoumajícího ducha. Rovněž není možné postihnout, co všechno se

introspekci myslí. Také není v lidských silách ani v jejich možnostech introspekci obsáhnout všechny fenomenální skutečnosti. Heidegger připustil, že má-li vybudovat jedinou filosofii, introspekce jí nemůže poskytnout dostatečně pevnou, širokou a spolehlivou metodologickou základnu. Proto se v další své práci zabývá vybranými mysliteli antiky i novověku, aby v nich nalézal fenomenologicky relevantní opory pro koncipování bytí. Interpretuje Kanta, Nietzscheho, předsókratiky a věnuje se rovněž dílům básníků (viz Heidegger, 2006). Změnila se nejen tematika filosofování, ale i způsob, kterým Heidegger promlouvá. Jeho projev se stává nejspíše filosofickým básněním, neboť jeho filosofie již není řečí o něčem, ale je vlastní řečí něčeho, co k vyjadřování nepotřebuje jiný jazyk, než je pobyt. Pobyt sám je řečí. V autentické otevřenosti je svět obsažen rovnou, což jen velcí umělci a myslitelé⁹ vtělují do své tvorby a uměleckých děl. Takové dílo či životní projev je přímou řečí světa, a oni sami pak ústy, která svět vyslovují, hovoří. Nemluví o světě, jak to obvykle dělá reportér či průvodce, nejsou pouhými svědky či pozorovateli, ale – protože se sami stávají tím, co svým bytím vyslovují – vyjadřují, proměňují se do apoštolů bezprostředního autentického bytí. Ačkoliv jsou tím, co vyslovují, i když to jimi vyjádřené dramaticky převyšuje horizonty jejich a také našeho jednotlivého pobytu,¹⁰ a i když jsou sami mosty mezi námi a tajemným, autenticky bezprostředně se ukazujícím světem, mají stejný lidský úděl, který musí nést jako každý z nás. Jsou vystaveni pokušením a dopouští se omylů jako obyčejní lidé.¹¹

Nové vztahy a živě zakoušené skutečnosti tomuto všemu znovu dávají nový, z bezprostřednosti autentického vztahu plynoucí smysl.

⁹ A podle mého soudu také malé děti.

¹⁰ Když se setkáme s takovým člověkem soukromě, je to stejně obyčejný táta nebo máma od rodiny, soused, se kterým se chodí na pivo. Jakmile však Mozart sedne za klavír, promění se, přetělí se a i k jeho překvapení z něj vychází něco, co není jeho, ale on jaksi vyvolený je tím, skrze něhož se věci ukazují, nově, teprve nyní, právě teď.

¹¹ Podobně jako neodolal pokušení a ve svém životě se mýlil např. M. Heidegger.

Svět i skutečnosti v něm jsou naším světem a péče i pobývání v něm nás vedou ke smysluplnému životu. Člověk i ostatní tvorové zde nejsou vymezení mechanicky deterministicky, pudově a reflexně, ale jejich motivace i vztahy mají přirozený košatý a individuální významový charakter. Reflexe této nové situace i naší situovanosti v něm odkrývá řád přirozeného světa, dává člověku nový životní smysl. Porozumění tomuto staronovému horizontu, naléhavý význam naší autenticity a váha bezprostřední zkušenosti na nás kladou znovu objevené nároky. Časový rozměr lidského bytí ve světě, v kontextu přirozeného světa nabývá podobu dějin a odkrývá smysl naší přímé účasti v nich. Čas i jednání v čase se odvíjí k úběžníku konečnosti, v naději ve smysluplnost pobytu, který je roz-vztažen mezi nebem a zemí, bohem a smrtelníky (viz Heidegger a jeho obrat, *Khere v uvažování o bytí*).

Empatie u Rogerse a Kohuta

Historicky nejvýznamnější roli hraje empatie v psychoterapii ve dvou směrech. Jedním je na člověka orientovaný přístup C. Rogerse, druhým směrem, ve kterém se empatie uplatnila zásadním způsobem, je psychoanalýza, a to především v díle H. Kohuta. Ten se ve svém díle od hlavního psychoanalytického směřování oddálil na samou hranici tohoto směru, přesto však ještě psychoanalytikem zůstal.

Rogers (2014) empatií podmínil psychoterapeutické rozumění i přístup a učinil z ní svoji základní terapeutickou metodu. Empatie je nejčastěji definována jako schopnost jedince cítit emoce druhých lidí, jako by to byly jeho vlastní emoce, a to nejen souběžně, ale také je anticipovat. Terapeut podle něho musí respektovat vnitřní kontexty protějšku zejména s ohledem na jeho hodnoty a sebe-pojetí. Je nezbytné, aby ve své práci neměl na klienty žádné nároky a požadavky, které by měly empatii podmiňovat. Naopak má chápat

a respektovat jinakost a svéráz druhého, jediným důvodem pro rezignaci je morální a hodnotový nesouhlas.¹²

Vymětal vymezuje: „*Empatii chápeme jako pocitově nesený způsob poznávání jiného člověka, který se projevuje ochotou a snahou co nejpřesněji vnímat, zachytit a pochopit jeho aktuální i potenciální vnitřní svět se všemi subjektivními významy a pocity. Základ empatie je v intuici provázené emoční účastí (soucítěním), pozitivním zájmem o druhého člověka*“ (Vymětal, 1998).

Empatii je podle Rogerse možné chápat nejen jako cítění, ale také uvědomění si vnitřních stavů druhé osoby včetně emocí, jejich myšlenek, duševních stavů, motivů a záměrů. K emočnímu postřehu se zde přiřazuje kognitivní stránka, ale také intuice (např. Stachová a Nosek, 1993). Empatii lze zachytit, rozpoznat a částečně i předvídat duševní stavy druhého. Vymětal empatii chápe také jako ne-egocentrické porozumění druhým, které bývá doprovázeno emocionální souhrou. Někteří autoři Rogersem počínaje (u nás např. Vymětal) ji spojují s altruismem. Při empatii má být terapeut tím druhým nikoli ve skutečnosti, ale pouze „jako“, a to proto, aby se vyhnul identifikaci a tím maření terapie. K tomu musí být vybaven autentičností a být kongruentní, což vyžaduje pevný hodnotový systém a tomu odpovídající postoje. K udržení vlastního názoru, hodnot a postojů slouží výcviková zkušenost. Protože je empatie u Rogerse léčebná metoda, je třeba ji trénovat, učit se nejen pociťovat, ale rovněž své pocity přiměřeně aplikovat. A to není snadné. Návčik empatie lze provádět v různých variantách tří základních metod.

1) První stanovuje, že si musíme co nejlépe představit, že jsme tím druhým, jako bychom se do něho vtělili. Tento postup vyžaduje nejen dispozice, ale i dlouhodobou praxi pod vedením.

2) Druhá metoda spočívá v prostém pociťování emocí druhého. Pro použití této metody nepotřebujeme, jako tomu bylo u meto-

12 Výuku empatie přinášejí simulace, ve kterých hraje určující roli znázorňování a virtuální napodobování, schopnost rozpoznat, napodobovat a anticipovat záměry druhého „subjektu“ (srov. s C. Aldrichem, 2004).

dy předchozí, představivost nebo znalosti. Je třeba si prostě, jako např. při autogenním tréninku, „*vyčistit hlavu od myšlenek a emocí a pak do sebe jenom nechat proudit emoce*“ druhého či druhých (Hašto, 2004). Pro takový nácvik je potřebné, aby člověk, jehož emoce budeme přejímat, byl v naší blízkosti. Procítění těchto emocí pak lze se subjektem, ze kterého emoce přicházejí, konfrontovat. Někteří autoři hovoří o vcítění do emočních stavů druhého člověka, které někdy může přejít až do skutečného sladění vlastních emočních stavů s emočními stavy druhé osoby (Rogers a Stevens, 1967; Rogers, 2014). Tento postup však je v psychoterapii problematický, protože stírá rozdíl mezi postavením terapeuta a klienta, což znemožňuje nezávislou léčbu, snižuje kritičnost k sobě i k protějšku a uvádí zúčastněné do nečekaných a ne vždy dobře zvládnutelných situací, vztahů a nezávislosti v nich (viz Růžička 2016).

3) Třetí způsob nácviku empatie spočívá ve využití vlastní představivosti a vlastní zkušenosti při jejím srovnání se zkušeností subjektu. Vzájemné porovnání přináší porozumění sobě i druhému, osvobozuje od uzavřenosti ve vlastních těžkostech a nabízí inspiraci pro vlastní cestu k autentickému jáství, k příčinám vlastních problémů i sociálních nedorozumění. Empatický trénink je nápomocný zejména tehdy, kdy klient zůstává interpersonálně neobratný nebo necitlivý a citově tupý, což blokuje učení nových vhladů a postojů, takže se nemůže měnit, neboť neví ani „proč“, ani „jak“. Uvedená cesta k empatii je dialogicky zkušenostní (Meador a Rogers, 1991).

Do empatie vnesla řadu nových významů psychoanalýza. Nemalý význam v ní mají nevědomé procesy a nevědomé obsahy. Podle ní, jako vše ostatní v lidské duši, určuje nevědomí a mechanismy, které používá. Ať už jsou to distribuce libida, obrany, vývojové činitele nebo přenosové zákonitosti. Tím se nám rovnou objasňuje, proč je v psychoanalýze empatie problematická. Může mít totiž mnoho zcela specifických motivací i obsahových významů (viz Bolognini, 2004). Protože psychoanalýza zaujímá vlastní vývojové hlediště, dává empatii do souvislosti s vývojovými etapami struktur

a motivace osobnosti, vývojovými vztahovými vazbami a kulturně společenskými podmínkami života (viz např. Erikson, 1950; Fonagy a Target, 2005; Kleinová, 2005).

Korespondujícím pojmem s empatií je mentalizace. Vychází z kognitivní teorie mysli Simona Barona-Cohena (2014), kterou Fonagy začleňuje do psychoanalytického klinického myšlení. Mentalizací se míní schopnost jednoho člověka rozumět druhému, chápat nálady, nápady, činy a záměry druhých lidí, a také vyznat se v sobě. Tato schopnost je samozřejmě velmi důležitá, protože – když se nám nedostává – tak vzájemnost začne mít trhliny. Jinými slovy: rozumět druhému je předpokladem dobrého vztahu. Totéž platí o porozumění sama sobě. Porozumění vlastnímu nitru, ale i vlastnímu jednání a chování navenek i vzájemná sladěnost je to, čemu Rogers říká kongruence. Každý z nás schopnost mentalizace denně využívá, aby rozuměl chování lidí okolo sebe a zároveň aby rozuměl svým vlastním stavům, vlastnímu ladění i vlastnímu životu. Děje se tak bezděčně. Nejedná se však pouze o vrozenou schopnost, člověk se tomuto umění učí od nejujtějšího věku. Tedy již v době nitroděložního života plodu.¹³ Vrozumívání má nepochybně svoje předznamenání již v tomto věku. Vzájemné sladování, vzájemná komunikace ještě na fyziologické úrovni mezi dítětem a matkou je pravděpodobně počáteční zkušeností vtělenou do umění být společně sladěn s druhým člověkem, s druhými lidmi. Souznění se skupinou však představuje ještě jiné umění i jiný stav¹⁴ (Fonagy, 2001; Fonagy et al., 2002; Batman a Fonagy, 2006). Prenatální zkušenost spolubytí není

13 Osobně se domnívám, že pocitové sladování ještě nenarozeného dítěte s matkou vytváří onu zasněnou záři, kterou tak často spatřujeme na těhotných matkách a na klidu, který je patrný na výrazech dítěte při kojení nebo v mateřské náruči (Marie s dítětem i na obrazech J. Zrzavého). Členové rodiny jsou tímto také ovlivněni a zmíněné stavy patří do rodinného štěstí a blaženosti tohoto období.

14 Mám za to, že proslulý obraz Leonarda da Vinciho „Mona Lisa“ je toho příkladem. Ohledně tajemství jejího záhadného, mnohoznačného, do sebe obráceného, jemně erotického, ušlechtilého, a stejně tak plachého úsměvu lze vznést domněnku, že tuší své těhotenství, aniž by bylo jisté, že o tom již sama ví.

automaticky převedená do pozdějšího věku, neboť má jinou strukturu. V útlém dětství se kultivuje a rozvíjí postupně a po jednotlivých fázích neverbálně i verbálně. Verbální schopnosti¹⁵ pak otevírají nový prostor, o němž je v souvislosti s mentalizací, empatií i vrozumíváním možno přemýšlet a hovořit.¹⁶

Empatie hraje roli nejen ve vývojovém hledisku, jmenovitě ve vztahu matka–dítě a naopak, ale také má své místo ve vztahu terapeut–pacient a pacient–terapeut. V psychoanalytickém procesu by podle Bologniniho¹⁷ (2004) neměla být empatie úkolem nebo požadavkem, protože nemůže být nikdy plánována. Je cílem, nikoli metodou spolupráce. Empatie je v psychoanalýze mnohoznačná jak definicemi, tak využitím. Obecně lze říci, že ty psychoanalytické koncepty, které vycházejí ze strukturálních modelů, se empatií zabývají jinak nežli modely vztahové a interpersonální. Ty druhé považují empatii za jeden z významných rysů kvality vztahů a sociálních interakcí majících jak stránku kognitivní, tak emoční, což se koncepčně objevuje v terapeutických situacích i stádiích (Radenovic, 2011, s. 485–490; Fonagy a Targetová, 2005). Empatie se objevuje v psychoanalýze i jinde, ale v podobně druhořadém postavení, jak

15 Viz zejména Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher uvádí, že postupné prohlubování porozumění vyžaduje, aby se interpret neustále vracel a opakoval kroky vedoucí k porozumění. Na tomto základě později vybudoval Wilhelm Dilthey teorii „hermeneutického kruhu“. Myšlení silně závisí na jazyce a je s ním v jistém smyslu totožné. Protože význam slov a řeči je dán jejich užíváním a protože v tom jsou mezi jednotlivými lidmi velké rozdíly, není porozumění vůbec samozřejmé, nýbrž vyžaduje velké úsilí v porozumění kontextům řeči i povaze toho, kdo mluví. Zde se však ukazují problémy pozitivistického redukcionismu a koncepčního formalismu, protože oba autoři od sebe rozum a cítění oddělují jako nesourodé a pravidelně antagonistické duševní vlastnosti.

16 Rozdíl mezi verbálním a neverbálním vyjadřováním a komunikací je oním zásadním předělem, kterým se od sebe liší lidé a zvířata. U lidí se jedná o systematické, hypoteticko-deduktivní a systematicky kontinuální, pojmové myšlení. Zvířata pravděpodobně dosahují nejvýše předpojmového (presymbolického) a konkrétního myšlení ad hoc. Výzkumy o pojmovém myšlení u šimpanzů a některých jiných saveců však tuto hranici zpochybnily a posunuly je o mnoho níž.

17 Bolognini zužuje empatii na souznění, společné emoční naladění, většinou k jedné věci, což pozitivně ovlivňuje léčebný vztah včetně přenosu i průběh analytické práce.

bylo uvedeno v textu. Je zde však jeden psychoanalytický autor, který zasluhuje zvláštní pozornost.

H. Kohut a jeho specifický důraz na empatii

Lze říci, že do vystoupení H. Kohuta neměla empatie v psychoanalýze pevné a určité místo proto, že hlavní metodou psychoanalýzy byl výklad nevědomých motivů prostřednictvím volných asociací, výkladu snů, symptomů a chybných výkonů, u dětí pak rozbor hry a pozorovaného chování. Autentičnost a léčebný význam empatie psychoanalýza zpochybňovala, neboť se jevíly jako málo spolehlivé a krajně subjektivistické.¹⁸ Kohut ale schopnost „vmyslet se a vcítit“ do vnitřního života druhého člověka považuje za důležitou.¹⁹ Uvedl ji a specifickým způsobem použil ve vlastní podobě psychoanalýzy, kterou nazval „analýzou self“. Podobně jako u Rogerse, v jehož škole najdeme řadu různých vymezení empatie, Kohut chápe empatii jednou jako emoční souznění s pacientem, v jiné verzi ji považuje za předpoklad a součást self-objektní funkce, nebo je mu prostým soucitem, především však prostředčným cílem (Kohut, 1985). To stojí za pozornost, poněvadž zde vidíme význam a postavení empatie v jím rozvíjené koncepci jáství, self, a to jak z vývojového, tak z klinického hlediska. Navzdory zpředměťujícím myšlenkovým postupům a mnoha nedotaženým konceptům přinesla jeho teorie nový pohled na jáství, které – podobně jako u britských psychoanalytiků – je pro něj klíčovým pojmem lidské psychiky, respektive pevným jádrem osobnosti. Self je podle něho nikoli jen introspektivní a zkušenostní, ale také termín kognitivní, strukturálně motivační a osobnostní.

18 Empatie nebyla psychoanalytiky přijímána bez výhrad: reprezentativní je např. Levy (1985), který empatii považuje za jakousi vnímavou a citlivou pohotovost k percepci pacienta, nespolečá se však na ni a neuznává ji za samostatnou metodu ani techniku.

19 Kohut považuje vcítění za self-objektní funkci. Pacient vnímá terapeuta jako chybějící část svého „self“ (Kohut, 1985; Kohut, 1991; Stolorow, 2007).