

turní vývoj jako životní zápas lidského druhu.³⁷ A tento zápas velikánů chtějí naše chůvy uchláchnit žvatláním o nebi!³⁸

VII

Proč u našich příbuzných, zvířat, není patrný žádný obdobný kulturní zápas? Oh, to nevíme. Velmi pravděpodobně některé druhy, jako například včely, mravenci, termity, po staletí zápasily, než nalezly ony státní instituce, ono rozdělení funkcí, ono omezení individuů, které dnes u nich obdivujeme. Příznačné pro náš současný stav je to, že nám naše citění říká, že bychom v žádném z těchto zvířecích států a v žádném z rolí, které jsou tam určeny jednotlivým bytostem, nebyli šťastní. U jiných živočišných druhů snad mohlo docházet k dočasnému vyrovnání mezi vlivy okolního světa a pudů, které v nich zápasily, a tím k zastavení vývoje. U pračlověka snad podnítil nový nápor libida nové vzepření destruktivního pudu. Je zde velmi mnoho otázek, na které dosud neexistuje žádná odpověď.

Jiná otázka je nám bližší. Jakých prostředků užívá kultura, aby zabrzdila, zneškodnila a snad i vyloučila protichůdnou jí agresivitu? Některé z těchto metod jsme již poznali, nejdůležitější však zřejmě dosud nikoli. Můžeme je studovat na historii vývoje jednotlivce. Co se s ním děje, aby byla jeho agresivní slast zneškodněna? Cosi velice podivuhodného, co bychom nebyli uhodli a co je nám přece tak blížké. Agresivita je

38 [Heine, *Německo – Zimní pohádka*, cap. I.]

introjektivována, zvnitřněna, je vlastně poslána zpět, odkud přišla, tedy obrácena proti vlastnímu Já. Tam je převzata částí Já, které se staví vůči ostatnímu jako Nadjá, a jako svědomí uplatňuje nyní vůči Já stejně přísnou tendenci k agresi, kterou by bylo Já rádo uspokojovalo na jiných, cizích individuích. Napětí mezi přísným Nadjám a jemu podrobeným Já nazýváme pocitem viny; projevuje se jako potřeba trestu. Kultura tedy zvládá nebezpečné agresivní choutky individua tím, že je oslabuje, odzbrojuje a dává je hlídat zvláštní instanci v jeho nitru jako posádkou v dobytém městě.

O vzniku pocitu viny smýšlí analytici jinak než psychologové; ani pro něj není snadné podat o tom výklad. Když se nejprve ptáme, jak v někom vzniká pocit viny, dostaneme odpověď, které nemůžeme odporovat: cítíme se vinnými (zbožní lidé říkají: hříšnými), když jsme učinili něco, co považujeme za „zlé“. Pak zjistíme, jak málo nám tato odpověď poskytuje. Po určitěm váhání snad připojíme, že i ten, kdo se tohoto zla nedopustil, ale poznal pouze svůj úmysl se ho dopustit, se již může pokládat za vinného, a potom vznikne otázka, proč se zde pokládá úmysl za rovnocenný skutku. Oba případy však předpokládají, že jsme již uznali zlo jako zavrženíhodné, jako něco, co se nesmí uskutečnit. Jak docházíme k tomuto rozhodnutí? Původní, tak říkajíc přirozenou schopnost rozlišení dobra a zla smíme odmítnout. Zlo není často vůbec dané. Já škodlivé či nebezpečné, naopak to může být i něco, co je pro ně žádoucí a co mu poskytuje požitek. Projevuje se tu tedy cizí vliv; ten určuje, co se má nazývat dobré a zlé. Protože vlastní citění nedovedlo člověka na tuto cestu, musel mít motiv, aby se tomuto cízímu vlivu podřídil. Tento vliv lze snadno odhalit v jeho bezmocnosti a závislosti na jiných a může být

nejlépe označen jako strach ze ztráty lásky. Ztratí-li člověk lásku někoho, na němž je závislý, pozbuje též ochrany před mnohým nebezpečím, vystavuje se především hrozbě, že mu tento přemočný ukáže svou převahu formou potrestání. Zlo je tedy zpočátku to, za co jsme ohroženi ztrátou lásky; ze strachu před touto ztrátou se mu musíme vyhýbat. Proto také příliš nezáleží na tom, zda jsme již zlo spáchali, či zda je teprve špatchat chceme; v obou případech nastává nebezpečí teprve tehdy, když to autorita odhalí, a tato by se chovala v obou případech stejně.

Nazýváme tento stav „špatným svědomím“, ale vlastně si tento název nezasluhuje, neboť na tomto stupni je pocit viny zřejmě jen strachem před ztrátou lásky, strachem „sociálním“. U malého dítěte to nemůže být nikdy nic jiného, ale též u mnoha dospělých se na tom nezmění nic, než že na místo otce či obou rodičů nastoupí větší lidské společenství. Proto si lidé pravidelně dovolují konat zlo, které jim slibuje příjemnosti, jen když si mohou být jisti, že se autorita o tom nedozví nebo jim nemůže nic udělat, a jejich strach platí pouze odhalení.³⁹ S tímto stavem musí naše současná společnost obecně počítat.

Velká změna nastává teprve tehdy, když je autorita vytvořením Nadjá zvnitřněna. Tím jsou jevy svědomí pozdvíženy na nový stupeň, v podstatě by se teprve

³⁹ Vzpomeňme si na slavného Rousseauova mandarína!

⁴⁰ Každý rozumný čtenář pochopí a vezme v úvahu, že se v tomto přehledném výkladu ostře odděluje, co ve skutečnosti probíhá v plynulých přechodech, že se nejedná pouze o existenci Nadjá, ale o jeho relativní sílu a sféru vlivu. Všechno, co bylo dosud uvedeno o svědomí a vině, je přece obecně známé a přijímá se téměř bez námitek.

teď mělo hovořit o svědomí a pocitu viny.⁴⁰ Teď také odpadá strach před odhalením a úplně mizí rozdíl mezi zlým konáním a zlým chřením, neboť před Nadjád se nedá nic skrýt, ani myšlenky ne. Reálná vážnost situace ovšem pominula, neboť nová autorita, Nadjá, nemá podle našeho náhledu žádný motiv, aby špatně nakládala s Já, s nímž je tak úzce spojena. Avšak vliv genevuje v tom, že vše zůstává v podstatě takové, jaké to bylo na počátku. Nadjá trápí hříšné Já stejnými pocity strachu a cíná na příležitosti, aby je nechalo potrestat vnějším světem.

Na tomto druhém vývojovém stupni ukazuje svědomí zvláštnost, která byla prvnímu stupni cizí a kterou již není tak snadné vysvětlit. Chová se totiž tím přísněji a nedůvěřivěji, čím je člověk ctnostnější, takže se nakonec z nejhorskí hříšnosti obviňují právě ti, kdož se ve svatosti dostali nejdále. Ctnost pozbývá přitom části příslibené odměny, poslušné a zdrženlivé Já nepožívá důvěry svého mentora, a jak se zdá, máně o ni usiluje. Nyní budeme ochotni namítnout: to jsou jen uměle vytvořené obtíže. Přísnější a bdělejší svědomí je prostě charakteristickým rysem mravného člověka, a když se světeci vydávají za hříšníky, činí tak nikoli neprávem, jestliže se odvolávají na pokušení ukojit své pudy, jemuž jsou vydáni zvlášť silně, neboť pokušení jak známo, stálým odříkáním vzrůstá, kdežto příležitostným uspokojením alespoň dočasně polevuje. Jinou skutečností této tak problematické oblasti etíky je, že nepřiznání osudu, tedy vnější odepření, tak značně podporuje moc svědomí v Nadjá. Pokud se člověku daří dobře, je i jeho svědomí mírné a mnohé Já odpouští; postihne-li člověka neštěstí, jde do sebe, poznává svou hříšnost, stupňuje nároky svého svědo-

mí, ukládá si odříkání a trestá se pokáním.⁴¹ Celé národy se chovaly stejně a chovají se tak ještě stále. Ale to lze pohodlně vysvětlit původním infantilním stupněm svědomí, který tedy není po introjekci do Nadjá opuštěn, ale trvá vedle něho a za ním. Osud je pokládán za náhradu rodičovské instance; když nás potká neštěstí, znamená to, že už nejsme touto nejvyšší mocí milováni a jsme ohroženi ztrátou lásky, což nás nutí, abychom se znovu sklonili před rodičovskou reprezentací v Nadjá, kterou jsme ve štěstí chtěli zanedbávat. To je zvláště patrné, když v přísně náboženském smyslu vidíme v osudu jen výraz božské vůle. Národ izraelský se pokládal za vyvolené dítě boží, a když velký otec dopouštěl na tento svůj lid pohromu za pohromou, národ nikterak nezapochoyboval o tomto vztahu ani o boží moci a spravedlnosti, nýbrž vytvořil si proroky, kteří poukazovali na jeho hříšnost, a ustanovil ze svého pocitu viny neobyčejně přísné předpisy svého kněžského náboženství. Je pozoruhodné, jak zcela odlišně se chová primitiv! Když ho potkalo neštěstí, nedává vinu sobě, ale fetiši, který zřejmě nekoval svou povinnost, a tak mu nabíje, místo aby potrestal sám sebe.

Známe tedy dva zdroje pocitu viny, jeden ze strachu před autoritou a druhý, pozdější, ze strachu před Nadjá. První nutí vzdát se uspokojení pudů, druhý vede – protože trvání zakázaných přání nelze před Nadjá utá-

41 Toto podporování morálky vlivem nepřízně osudu předvádí Mark Twain v znamenitě malém příběhu: *Můj první ukradený meloun*. Tento první meloun je náhodou nezralý. Slyšel jsem Marka Twaina, jak tento příběh sám vyprávěl. Když přednesl název povídky, zarazil se a zeptal se jakoby v pochybách: „Byl opravdu první?“ Tím řekl vše. [Dod. 1931:] Ten první tedy ne zůstal posledním.

jit – ještě k potrestání. Slyšeli jsme rovněž, jak můžeme rozumět přísnosti Nadjá, tedy požadavku svědomí. Je prostě pokračováním přísnosti vnější autority, kterou vystřídala a částečně nahradila. Vidíme nyní, jaký vztah má zřeknutí se pudu k pocitu viny. Původně je přece zřeknutí se pudu následek strachu před vnější autoritou; vzdáváme se uspokojení, abychom neztratili její lásku. Když jsme toto zřeknutí uskutečnili, jsme s ní takřkajíc vyrovnáni, žádný pocit viny by neměl zbývat. Jinak je tomu v případě strachu před Nadjá. Zde zřeknutí se pudu dostatečně nepomáhá, neboť přání zůstává a před Nadjá je nelze utajit. Vzdor uskutečněnímu zřeknutí dochází tedy k vzniku pocitu viny, což je velký ekonomický nedostatek nastolení Nadjá, čili, jak lze jinak říci – vytvoření svědomí. Zřeknutí se pudu už nemá plně osvobozující účinek, ctnostné odříkání již není odměňováno zajištěním lásky. Hrozící vnější neštěstí – ztrátu lásky a trest ze strany vnější autority – jsme zaměnili trvalým neštěstím vnitřním, našim pocitem viny.

Tyto vztahy jsou tak složité a zároveň tak důležité, že bych se jim chtěl – vzdor nebezpečí, že se budu opakovat – věnovat ještě z jiné stránky. Časová posloupnost by tedy byla tato: nejprve zřeknutí se pudu následkem strachu před agresí *vnější* autority – k tomu přece směřuje strach před ztrátou lásky, láska chrání před touto agresí trestu –, potom vytvoření *vnitřní* autority, zřeknutí se pudu následkem strachu před ní, strach svědomí. V druhém případě rovnocennost zlého činu a zlého úmyslu, proto pocit viny, potřeba trestu. Agrese svědomí konzervuje agresí autority. Natolik se to snad ujasnilo, ale kde zůstává místo pro vliv neštěstí (zvnějšku uloženého zřeknutí se), jímž je umocňováno svědomí, pro mimořádnou přísnost svědomí u nej-

lepších a nejposlušnějších lidí? Obě zvláštnosti svědomí jsme již vysvětlili, ale snad zůstal dojem, že tato vysvětlení nejsou úplná, že nechávají nevysvětlený zbytek. A zde konečně zasahuje myšlenka, která je na-
prsto vlastní psychoanalýze, kdežto obvyklému myš-
lení lidí je cizí. Je takového druhu, že jejím prostřed-
nictvím chápeme, proč se nám věc musela zdát tak
spleťtá a nejasná. Říká totiž, že svědomí (lépe: strach,
který se později mění ve svědomí) je sice zprvu příči-
nou zřeknutí se pudu, ale později se poměr obrací.
Každé zřeknutí se pudu se nyní stává dynamickým
zdrojem svědomí, každé nové zřeknutí stupňuje jeho
přísnost a nesnášenlivost. Kdybychom to dokázali lé-
pe uvést v soulad se známou nám historií vzniku svě-
domí, byli bychom v pokušení přijmout paradoxní vě-
tu: svědomí je následek zřeknutí se pudu, nebo: (z
vnějšku nám uložené) zřeknutí se pudu vytváří svědo-
mí, které pak vyžaduje další zřeknutí.

Protimluv této věty vůči uvedené genezi svědomí
není vlastně tak veliký a vidíme cestu, jak jej ještě dá-
le zmenšit. Za účelem snazšího znázornění zvolme
příklad agresivního pudu a předpokládejme, že se
v těchto poměrech jedná vždy o zřeknutí se agrese. To
bude ovšem jen předběžná hypotéza. Vliv zřeknutí se
pudu na svědomí probíhá pak tím způsobem, že kaž-
dou část agresivity, kterou neuspokojíme, převezme
Nadja a posílí tak svou agresivitu (vůči Já). Nehodí se
k tomu dost dobře, že původní agresivita svědomí zna-
mená vlastně pokračující přísnost vnější autority, ne-
má tedy se zřeknutím nic společného. Tento rozpor
však odstraníme, jestliže budeme pro toto první vyba-
vení Nadja agresivitou předpokládat jiné odvození.
Proti autoritě, která dítěti znemožňuje první, ale též
nejvýznamnější uspokojení, musí se vyvinout značný

agresivní sklon, přičemž je lhostejno, jakého druhu
vyžadovaná zřeknutí se pudu byla. Dítě se muselo
uspokojení této pomstychtivé agresivity nezbytně
vzdát. Pomůže si z této obtížné ekonomické situace
pomocí známých mechanismů tím, že přijme tuto ne-
napadnutelnou autoritu identifikací do sebe, a tak se
z ní teď stává Nadja, vlastníci veškerou agresivitu, kte-
rou by dítě bylo rádo vůči ní uplatnilo. Já dítěte se mu-
sí spokojit se smutnou úlohou takto ponižené autority
– s rolí otce. Jako tak často, je to převrácení situace.
„Kdybych byl otcem a ty dítětem, zacházel bych s te-
bou špatně.“ Vztah mezi Nadja a Já je přáním přetvo-
řený návrat reálných vztahů mezi dosud nerozděleným
Já a vnějším objektem. I to je typické. Podstatný roz-
díl však spočívá v tom, že původní přísnost Nadja ne-
ní – či není zcela – táž, kterou jsme od něho zakusili
nebo kterou od něho očekáváme, ale ona, kterou vůči
němu zaujímá naše agresivita vlastní. Jestliže tomu tak
je, smíme skutečně tvrdit, že svědomí na počátku
vzniklo potlačením agresivity a zesílilo v dalším prů-
běhu novými takovými potlačeními. Které z obou po-
jetí je tedy správné? Dřívější, které se nám zdálo být
geneticky tak přesvědčivé, nebo novější, které tak ví-
taným způsobem uceluje teorii? I podle svědeckví pří-
měho pozorování jsou zřejmě oprávněna obě; vzájem-
ně si neodporují, dokonce se na jednom místě stýkají,
neboť pomstychtivá agresivita dítěte bude spouště-
vána mírou agresivity trestající, kterou očekává od ot-
ce. Zkušenosť však učí, že přísnost dítětem vytvářené-
ho Nadja nikterak neodpovídá přísnosti zacházení,
kterou samo zakusilo.⁴² Zdá se být na ní nezávislá, i při

42 Jak správně zdůrazňuje Melanie Kleinová a jiní angličtí au-
toři.

velice mírné výchově se může u dítěte vyvinout velmi přísné svědomí. Bylo by však rovněž nesprávné, kdybychom chtěli tuto nezávislost přehánět; není těžké se přesvědčit, že přísnost výchovy má též silný vliv na vytváření dětského Nadjá. Docházíme k závěru, že při tvorbě Nadjá a vzniku svědomí spolupůsobí vrozené konstituční faktory i vlivy prostředí, což není nikterak udivující, je to obecná etiologická podmínka všech takových pochodů.⁴³

Můžeme též říci, že když dítě reaguje na první velká odepření pudu přílišnou agresivitou a tomu odpovídající přísností Nadjá, následuje tím fylogenetický vzor a přesahuje vlastně aktuálně oprávněnou reakci, neboť pravěký otec byl jistě strašlivý a dalo se od něho očekávat maximum agresivity. Rozdíl obou pojetí geneze svědomí se tedy zmenšují ještě více, když přejdeme od individuální k fylogenetické historii vývoje. Zato se ukáže nový významný rozdíl mezi oběma pochody. Nemůžeme přejít domněnku, že lidský pocit viny pochází z oedipovského komplexu a byl získán při

usmrcení otce sdružením bratří. Tehdy nebyla agresivita potlačena, ale uskutečněna, tatáž agresivita, jejíž potlačení u dítěte má být zdrojem pocitu viny. Nepodivil bych se nyní, kdyby členář rozzlobeně zvolal: „Je tedy zcela lhostejné, jestli otce zabijeme nebo ne, pocít viny budeme mít v každém případě! Tu směje zachybovat. Buď je chybné, že pocít viny pochází z potlačení agresí, nebo je celá historie o usmrcení otce román a děti pralidi nezabíjely své otce častěji, než to dělávají dnes. Ostatně jestliže to není žádný román, ale přijatelná historie, měli bychom tu pouze případ, v němž se děje, co se obecně očekává, totiž že se cítíme vinni, protože jsme učinili něco neospravedlnitelného. A pro tento případ, který se koneckonců odehrává denně, nám psychoanalýza dluží vysvětlení.“

To je pravda a bude to napraveno. Není to také žádné zvláštní tajemství. Máme-li pocít viny, když a protože jsme něco spáchali, měli bychom tento cit nazývat spíše *lítostí*. Vztahuje se pouze na jeden čin a přirozeně předpokládá, že již před činem existovalo *svědomí*, připravenost k pocitu viny. Taková *lítost* nám tedy nikdy nemůže pomoci najít původ svědomí a pocitu viny. Průběh těchto každodenních případů je zpravidla ten, že nějaká pudová potřeba získala takovou sílu, že prosadí své uspokojení i proti svědomí, jehož síla je též omezena, a že s přirozeným oslabením potřeby po jejím uspokojení dochází k obnovení dřívějšího poměru sil. Psychoanalýza má tedy pravdu, když vylučuje z těchto úvah případ pocitu viny z *lítosti*, ať se vyskytuje jakkoli často a ať je jeho praktický význam jakkoli veliký.

Jestliže však lidský pocít viny sahá až k usmrcení praotce, byl to přece případ „*lítosti*“, a tehdy – podle našeho předpokladu – svědomí a pocít viny před či-

43 Fr. Alexander v *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit* [1927] vhodně ocenil v souvislosti s Aichomovou studií o zanedbané mládeži [1925] obě hlavní patogenní výchovné metody, nadměrnou přísnost a zhyčkávaní. „Příliš měkký a shovívavý“ otec se stává pro dítě příčinou vytvoření nadměrně přísného Nadjá, protože pod dojmem lásky, kterou toto dítě přijímá, mu nezbyvá žádné jiné východisko pro jeho agresi než její obrácení dovnitř. U zanedbaného dítěte, které bylo vychováváno bez lásky, napětí mezi Já a Nadjá odpadá, jeho celá agresivita se může obrátit navenek. Odhlédneme-li tedy od předpokládaného konstitučního faktoru, můžeme říci, že přísné svědomí vzniká ze součinnosti dvou životních vlivů, odepření pudu, které agresi rozpoutává, a zkušenosti lásky, která obrací tuto agresi dovnitř a světuje jí Nadjá.

nem neexistovaly? Odkud se v tomto případě lítost vzala? Zajisté, tento případ nám musí objasnit tajemství pocitu viny a ukončit naše rozpaky. A já se domnívám, že to též dokáže. Tato lítost byla výsledkem prvopočáteční citové ambivalence vůči otci; synové ho nenáviděli, ale také ho milovali; když byla nenávist agresí ukojena, objevila se v lítosti nad činem láska; identifikací s otcem vytvořila Nadjá, dala mu otcovu moc k potrestání na něm spáchaného činu agrese, vytvořila omezení, která měla zabránit opakování činu. A protože se sklon k agresi v příštích generacích opakoval, zůstal i pocit viny a posiloval se vždy znovu každou potlačenou a na Nadjá přenesenou agresivitou. Soudím, že nyní konečně chápeme úplně jasně dvě věci – podíl lásky na vzniku svědomí a osudovou nevyhnutelnost pocitu viny. Skutečně není rozhodující, zda jsme otce usmrtili, nebo zda jsme se tohoto činu zdrželi, v obou případech se musíme cítit vinnými, neboť pocit viny je výrazem ambivalentního konfliktu, věčného zápasu mezi erotem a destruktivním pudem, pudem smrti. Tento konflikt se rozdmýchává, když jsou lidé postaveni před úkol soužití; pokud zná toto společenství pouze formu rodiny, musí se projevovat oídiovským komplexem, nastolit svědomí, dát vzniknout prvnímu pocitu viny. Dojde-li k pokusu toto společenství rozšířit, bude tentýž konflikt pokračovat a zesilovat se ve formách, které jsou závislé na minulosti, a bude mít za následek další stupňování pocitu viny. Jelikož je kultura poslušna vnitřního erotického popudu, který ji nutí spojovat lidi v úzce svázanou masu, může dosáhnout tohoto cíle pouze cestou stále vzrůstajícího posilování pocitu viny. Co bylo započato na otci, dovršuje se na mase. Jestliže je kultura nezbyt- ným vývojovým pochodem od rodiny k lidstvu, pak je

s ní – jako následek spoluzrozeného ambivalentního konfliktu a věčného sporu mezi láskou a touhou po smrti – nerozlučně spojeno vystupňování pocitu viny snad až k takovým výšinám, které jednotlivec sotva snese. Vzpomínáme si na dojmavou obžalobu „nebeských mocností“ velkým básníkem:

*„Vy v žití uvádíte nás,
chudáky v hříšnost zapletete
a mukám vydáte je zas,
neb každá vina mstí se v tomto světě.“*⁴⁴

A snad si smíme povzdechnout při poznání, že je některým jednotlivcům dáno vytěžit z víru svých citů téměř bez námahy nejhlubší poznatky, k nimž se my ostatní musíme pracně prodírat nejmucivější nejistotou a neúnavným tápáním.

VIII

Na konci této cesty se musí autor omluvit svým čtenářům, že jim nebyl dosti obratným průvodcem, že je neušetřil nudných úseků a obtížných oklik. Bezpochyby by se to dalo udělat lépe. Chci se pokusit alespoň do- datečně něco napravit.

Především tuším, že jsem u čtenářů vzbudil dojem, že úvahy o pocitu viny narušily rámeček tohoto pojednání tím, že zabraly příliš mnoho místa a ostatní obsah, s nímž vždy úzce nesouvisejí, zatlačily na okraj. To

⁴⁴ Goethe, písně harfeníka z *Viléma Meistera* [let učednických, kn. II, kap. 13.]

snad porušilo výstavbu tohoto pojednání, ale odpovídá to zcela úmyslu zdůraznit pocit viny jako nejvýznamnější problém kulturního vývoje a ukázat, že cenu za kulturní pokrok platíme úbytkem štěstí v důsledku zvýšení pocitu viny.⁴⁵ Co na této větě, která je konečným výsledkem našeho zkoumání, zní ještě podivně, se asi dá odvodit ze zcela zvláštního, dosud naprosto nepochopeného poměru pocitu viny k našemu svědomí. V obvyklých případech lítosti, které pokládáme za normální, se pocit viny v našem vědomí zřetelně projevuje; jsme přece zvyklí říkat místo pocitu viny „svědomí viny“. Při studiu neuróz, kterým vědíme za cenné podněty pro pochopení normálního psychického života, odhalujeme rozporuplné poměry. Při jedné z těchto chorob, nutkavé neuróze, vstupuje pocit viny do vědomí zvláště důrazně, ovládá obraz choroby i život nemocného a připouští vedle sebe sotva co jiného. Ale ve většině ostatních případů a forem neuróz zůstává pocit viny zcela nevědomý, aniž by se tím jeho působnost zmenšila. Nemocní nám nevěří, když u nich předpo-

45 „Tak svědomí z nás dělá ze všech zbaběle...“ [*Hamlet*, III, 1; v překl. Zd. Urbánka: „vědomí“ místo „svědomí“]. Že zatajují mladistvému, jakou úlohu bude hrát sexualita v jeho životě, není jediná výtka, kterou musíme vznést proti současně výchově. Tato hřeší dále tím, že mladistvého nepřipravuje na agresi, jež jimž objektem se nutně stane. Vysílá-li mládež do života s tak nesprávnou psychologickou orientací, počíná si výchova nejen tak, než jako kdybychom vybavili lidi pro polární expedici letním šatstvem a mapami severoitalských jezer. Přitom se stává zřejmým jisté zneužití etických požadavků. Jejich přísnost by příliš neškodila, kdyby výchova říkala: takovými by lidé měli být, aby byli šťastní a aby učinili šťastnými i jiné; ale je třeba počítat s tím, že taková nejsou. Místo toho se dovolí mladistvému uvěřit, že všichni ostatní plní etické předpisy, jsou tedy ctnostní. Tím se zdůvodňuje požadavek, aby se stal také takovým.

kládáme „nevědomý pocit viny“; aby nám alespoň z poloviny rozuměli, vyprávíme jim o nevědomé potřebě trestu, kterou se pocit viny projevuje. Ale vztah k formě neurózy nesmí být přeceňován; i u nutkavé neurózy se vyskytují typy nemocných, kteří si svůj pocit viny neuvědomují nebo jej prožívají jako mučivou nelibost, jako jistý druh úzkosti teprve tehdy, když je jim zabráněno vykonat určité úkony. Těmto věcem by se mělo už konečně rozumět, ale dosud to není možné. Snad je zde namístež poznámka, že pocit viny není v podstatě nic jiného než topická odrůda strachu, ve svých pozdějších fázích se zcela ztotožňuje se *strachem před Nadjád*. A u strachu se projevují ve vztahu k vědomí tytéž mimořádné variace. Strach nějak vězí za všemi symptomy, ale jednou si činí hloučně nárok na celé vědomí, jindy se zas tak dokonale skrývá, že jsme nuceni mluvit o strachu nevědomém – nebo chceme-li mít jako psychologové čistší svědomí, neboť strach je přece zprvu jen pocitem – o možnostech strachu. A proto je snadno myslitelné, že i pocit viny vyvolávaný kulturou není jako takový poznán, zůstává z velké části nevědomý nebo se projevuje jako pocit nelibosti, nespokojenosti, pro který hledáme jiné motivace. Různá náboženství úlohu pocitu viny v kultuře nikdy neopomíjela. Operují přece, což jsem na jiném místě neocenil,⁴⁶ též s nárokem vykoupit lidstvo z tohoto pocitu viny, který nazývají hříchem. Ze způsobu, jakým v křesťanství k tomuto vykoupení dochází – dobrovolnou smrtí jedince, který se obětuje, aby na sebe vzal všem společnou vinu –, jsme přece usuzovali na první podnět vzniku této praviny, kterou též započala kultu-

46 Mám na mysli: *Budoucnost jedné iluze* [1927].

ra.⁴⁷ Nemůže být příliš důležitá, ale není asi zbytečné, abychom vysvětlili význam několika slova jako: Nad- já, svědomí, pocit viny, potřeba trestu, lítost, kterých jsme často užívali snad příliš volně a též je vzájemně zaměňovali. Všechna se týkají téhož jevu, označují však různé jeho stránky. Nadjá je instance, kterou jsme objevil, svědomí je funkce, kterou mu připisujeme kromě jiných, jež střeží a hodnotí jednání a úmysly Já, vykonává cenzorskou činnost. Pocit viny, tvrdost Nadjá, je tedy totéž jako přisnost svědomí, je to danému Já přidělené povědomí, že je tímto způsobem střeženo, odhad napětí mezi jeho snahami a požadavky Nadjá, jakož i strach před touto kritickou instancí, který tvoří bázi celého tohoto vztahu; potřeba potrestání je pudovým projevem Já, které se pod vlivem sadistického Nadjá stalo masochistickým, to jest užívá část svého pudu k vnitřní destrukci pro erotickou vazbu k Nadjá. O svědomí by se nemělo hovořit dříve, dokud není Nadjá prokazatelné; je nutno přiznat, že pocit viny existuje dříve než Nadjá, tedy též dříve než svědomí. Je to pak bezprostřední výraz strachu před vnější autoritou, uznání napětí mezi Já a touto autoritou, přímý potomek konfliktu mezi potřebou její lásky a tlakem k uspokojení pudu, jehož potlačení vytváří sklon k agresi. Překrytí obou těchto vrstev pocitu viny – ze strachu před vnější a vnitřní autoritou – nám mnohdy ztížilo vzhled do vztahů svědomí. Lítost je souhrnné označení pro reakci Já v jednom případě pocitu viny, obsahuje málo pozmeněný pocitový materiál strachu působícího v pozadí; lítost je sama trestem a může

47 *Totem a tabu* (1912), [kap. IV, odd. 6.].

v sobě zahrnovat potřebu trestu; i ona tedy může být starší než svědomí.

Nemůže rovněž škodit, jestliže si ještě jednou probereme rozpory, které nás při našem zkoumání dočasně máty. Pocit viny měl být jednou následkem neuskutečněných agresi, kdežto jindy – a to právě při svém historickém počátku, usmrcení otce – následkem agrese již uskutečněné. Nalezli jsme též východisko z této těžkosti. Právě nastolení vnitřní autority Nadjá důkladně změnilo poměry. Dříve se pocit viny ztožňoval s lítostí; všimli jsme si přitom, že označení lítost je nutno vyhradit pro reakci po skutečném provedení agrese. Později pozbyl následkem vševedoucnosti Nadjá rozdílu mezi zamýšlenou a uskutečněnou agresi své síly; nyní mohl vyvolat pocit viny stejně tak usku- tečný násilný čin – jak to je obecně známo – jako i pouze zamýšlený – jak poznala psychoanalýza. Ne- hledě na změnu psychologické situace působí ambiva- lentní konflikt obou prapudů stejně. Vzniká pokušení hledat zde řešení záhady proměnlivého vztahu pocitu viny k vědomí. Pocit viny z lítosti nad zlým činem by musel být vždy vědomý, pocit viny z povědomí zlého popudu by mohl zůstat nevědomý. Ale tak jednoduché to není, energicky tomu odporuje nutková neuroza. Druhý rozpor byl ten, že agresivní energie, kterou je podle naší představy vybaveno Nadjá, podle jednoho pojetí pouze prodlužuje a pro duševní život udržuje trestající energii vnitřní autority, kdežto jiné pojetí soudí, že se jedná spíše o vlastní agresivitu, která se neuplatnila a kterou proti této potlačující autoritě vy- nakládáme. První koncepcí se zdá lépe vyhovovat his- torii, druhá teorii pocitu viny. Důkladnější úvaha tento zdánlivě nesmiřitelný protiklad téměř setřela; jako podstatné a společné zůstalo to, že se jedná o agresi

posunutou směrem do nitra. Klinické pozorování skutečně dovoluje rozlišovat dva zdroje agresivity připisované Nadjě, z nichž v jednotlivém případě má větší vliv ten či onen, které však obecně vzájemně spolupůsobí.

Domnívám se, že nyní nadešel čas s plnou vážností zastávat pojetí, které jsem prve doporučil pouze předběžně. V nejnovější analytické literatuře se projevuje náklonnost k učení, že každý druh odepření, každé zadržování uspokojení pudu má nebo by mohlo mít za následek vystupňování pocitu viny.⁴⁸ Jsem přesvědčen, že by znamenalo velké teoretické ulehčení, kdybychom to předpokládali pouze o *agresivních* pudech, a nenajdeme asi mnoho údajů, které by této domněnce podporovaly. Jak by se dalo dynamicky a ekonomicky vysvětlit, že na místě nesplněné erotické žádosti dochází k vystupňování pocitu viny? To se zdá být přece možné pouze oklikou tak, že znemožnění erotického uspokojení vyvolává určité množství agresivního sklonu vůči osobě, která uspokojení ruší, a že sama tato agresivita musí být opět potlačena. Je to však přece zase jenom agresivita, která se mění v pocit viny tím, že je potlačena a připojena k Nadjě. Jsem přesvědčen, že budeme moci mnohé pochody znázornit jednodušeji a jasněji, jestliže omezíme psychoanalytický objev týkající se odvozování pocitu viny pouze na agresivní pud. Vezmeme-li zde v potaz klinický materiál, nedostaneme jednoznačnou odpověď, protože v souladu s našimi předpoklady sotvakdy vystoupí tyto dva druhy pudu čistě, vzájemně izolovaně; ale vyhodnocení

⁴⁸ Zvláště u autorů jako: E. Jones, Susan Isaacssová, Melanie Kleinová, ale pokud vím též Reik a Alexander.

extrémních případů bude asi poukazovat oním očekávaným směrem. Jsem v pokušení poprvé využít toto přísné pojetí tak, že je uplatním na proces vytěšnění. Jak jsme viděli, jsou symptomy neuróz v podstatě náhradní uspokojení za nesplněná sexuální přání.

V průběhu analytické práce jsme ke svému překvapení zjistili, že snad každá neuróza skrývá určité množství nevědomého pocitu viny, který opět zpevňuje symptomy jako trest. Nyní se nabízí formulace poučkové: podlehne-li nějaké pudové hnutí vytěšnění, mění se jeho libidinózní složky v symptomy a jeho agresivní komponenty v pocit viny. I kdyby tato věta platila jen přibližně, zaslouhuje si náš zájem.

Mnozí čtenáři tohoto pojednání snad mohou mít dojem, že slyšeli příliš často formulaci o boji mezi erodem a pudem smrti. Měla charakterizovat kulturní proces probíhající v lidstvu, byla však použita i ve vztahu k vývoji jednotlivce a nadto měla odhalit tajemství organického života vůbec. Zdá se být nevyhnutelně nutné prozkoumat vzájemné vztahy těchto tří pochodů. Opakování stejné formulky je ospravedlněno úvahou, že kulturní proces lidstva jakož i vývoj jednotlivce jsou životní pochody, musí mít tedy nutně podíl na obecné povaze života. Na druhé straně důkaz tohoto obecného rysu nepřispívá k rozlišení, pokud nedojde k jeho přesnějšímu vymezení zvláštními podmínkami. Můžeme se proto uspokojit teprve zjištěním, že kulturní proces je onou modifikací životního procesu, ke které dochází vlivem úlohy uložené erodem a podnětené reálnou nezbytností, ananké, a touto úlohou je spojení jednotlivých lidí ve vzájemně libidinózně spjaté společenství. Povšimneme-li si však vztahu mezi kulturním procesem jednotlivce, rozhodneme bez přílišného váhání, že jsou oba značně podobné

povahy, pokud se vůbec nejedná o týž proces, týkající se jen různých objektů. Kulturní proces lidského druhu je přirozeně abstrakcí vyššího řádu než vývoj jednotlivce, a proto méně názorně postižitelný, a vyhledávání analogií nemá být násilně přeháněno; ale při stejnorodosti cílů – zde zařazení jednotlivce do lidské masy, tam skutečného masové jednoty z mnoha jedinců – nemůže překvapovat podobnost použitých prostředků a výsledných jevů. Jeden rys, který oba tyto pochody rozlišuje, nesmí být pro svůj mimořádný význam dlouho opomíjen. Ve vývojovém procesu jednotlivce je hlavním cílem program principu slasti, dosažení štěstí; zařazení nebo přizpůsobení se lidskému společenství se jeví jako sotva zanedbatelná podmínka, která musí být na cestě k tomuto cíli splněna. Kdyby to šlo bez ní, bylo by to snad lepší. Jinak vyjádřeno: individuální vývoj se nám zdá být produktem interference dvou snah, úsilí o štěstí, které obvykle označujeme jako „egoistické“, a úsilí o spojení s ostatními, které považujeme za „altruistické“. Obě označení zůstávají spíše na povrchu. Jak již bylo řečeno, v individuálním vývoji se většinou klade hlavní důraz na egoistické úsilí o štěstí, druhá snaha, kterou je třeba označit jako „kulturní“, se zpravidla spokojuje s rolí omezující. Jinak je tomu v kulturním procesu; zde je cíl vytvoření jednoty lidských individuí naspolečností, cíl obšťastnění sice ještě existuje, ale je zatlačen do pozadí; zdá se téměř, že by se vytvoření velkého lidského společenství zdařilo nejlépe, kdyby nebylo nutno brát ohled na štěstí jedinců. Vývojový proces jednotlivce může tedy mít své zvláštní rysy, které se v kulturním procesu lidstva nenajdou; s tímto procesem se musí ztotožňovat pouze natolik, nakolik je jeho cílem spojení se společenstvím.

Jako planeta obíhá kromě rotace kolem vlastní osy ještě kolem svého slunce, podílí se též jednotlivý člověk – zatímco kráčí svou vlastní životní cestou – i na vývojovém procesu lidstva. Ale našim omezeným očím se zdá hra sil na nebi ustrnulá ve věčné stejné řádu; v organickém dění ještě vidíme, jak spolu síly zápasí a jak se výsledky konfliktu trvale mění. Tak musí u každého individua mezi sebou bojovat i ony obě snahy, úsilí o individuální štěstí a o spojení lidí, tak se též musí vzájemně nepřátelsky střetávat a započít o prostor oba procesy individuálního a kolektivního vývoje. Ale tento boj mezi individuem a společností není asi potomkem nesmiřitelného protikladu prapudů erotu a smrti, znamená jen rozpor v hospodaření libidů, který lze srovnat se sporem o rozdělení libida mezi Já a objekty, a u individua připouští konečné vyrovnání, jak tomu doufejme bude i v budoucnosti kulturní, jakkoli tento spor dosud zatěžuje život jednotlivce.

Analogii mezi kulturním procesem a vývojovou cestou individua můžeme podstatně rozšířit. Smíme totiž tvrdit, že i společenství vytváří Nadjá, pod jehož vlivem se uskutečňuje kulturní vývoj. Pro znalce lidských kultur by mohlo být podrobné sledování tohoto srovnání lakavým úkolem. Chci se omezit na zdůraznění několika nápadných bodů. Nadjá určité kulturní epochy vzniká podobně jako u jednotlivce, spočívá na dojmů, který zanechaly velké vůdčí osobnosti, lidé mohutné duševní síly, nebo taková, v nichž se nejsilněji, nejjistěji, a proto často též nejjednostranněji ztělesnily některé lidské snahy. Analogie sahá v mnoha případech ještě dále tím, že jsou tyto osoby – dosti často, byť nikoliv vždy – za svého života ostatními zesměšňovány, pronásledovány, či dokonce krutě odstraňovány; i praotec byl přece zbožněn až dlouho po své ná-

silné smrti. Nejojmavějším příkladem tohoto osudu je právě osoba Ježíše Krista, jestliže snad není jen mytem vyvolaným v život temnou vzpomínkou na onen praděj. Jiným bodem shody je, že kulturní Nadjá obdobně jako Nadjá jednotlivce vytyčuje přísné ideální požadavky, jejichž nedodržování je trestáno „úzkostným svědomím“. Ano, zde dochází k tomu podivuhodnému případu, že tyto duševní pochody jsou mnohem přístupnější vědomí a známe je lépe, pokud se týkají masy, než když se objevují u jednotlivce. U toho se v případě napětí hlasitě projevuje pouze agresivita Nadjá jako výčitky, zatímco požadavky samy zůstávají často v pozadí nevědomé. Jestliže je uvedeme do vědomí, ukáže se, že se ztotožňují s předpisy příslušného kulturního Nadjá. Na tomto místě na sebe pravidelně navazují oba pochody, kulturní vývojový proces masy a vlastní vývojový proces individua. Mnohé problémy a vlastnosti Nadjá mohou být proto lépe poznány z jeho chování v kulturním společenství, než jak se jeví u jednotlivce.

Kulturní Nadjá si vytvořilo své ideály a vzánsí své požadavky. Pokud se týkají vzájemných vztahů lidí, zahrnujeme je do etiky. Za všech dob jí byl přisuzován největší význam, jako by se právě od ní očekávaly zvláště důležité výkony. A etika se skutečně obrací k onomu bodu, který lze snadno rozeznat jako nejbo- lavější místo každé kultury. Etiku je tedy třeba chápat jako terapeutický pokus, jako snahu prosadit příkazem Nadjá to, co bylo dosud jinou kulturní prací neuskutečnitelné. Jak již víme, jedná se zde o to, jak odstranit největší překážku kultury, konstituční sklon lidí k vzájemné agresii, a právě proto se pro nás stává zvláště zajímavým pravděpodobně nejmladší z kulturních příkazů Nadjá: miluj bližního svého jako sebe samého.

Ve výzkumu a terapii neuroz dospíváme ke dvěma námitkám vůči Nadjá jednotlivce: v přísnosti svých příkazů a zákazů zanedbává štěstí svého Já, protože dostatečně nepočítá s odporem proti příkazu, s pudovou silou oblasti Ono a s obtížemi reálného okolního světa. Jsme proto v terapeutickém zájmu často nuceni Nadjá potírat a snažíme se snížit jeho nároky. Zcela obdobně námitky můžeme vzněst proti etickým požadavkům kulturního Nadjá. Toto se rovněž dostatečně nesterá o duševní konstituci člověka, vyhláší příkaz a nepřítá se, zda jej může člověk splnit. Domnívá se spíše, že lidskému Já je psychozeně ovládá své Ono. To je se mu uloží, že Já neomezeně ovládá své Ono. To je omyl. I u takzvaných normálních lidí nelze toto ovládnání vystupňovat nad určitou hranici. Žádáme-li více, vyvoláme u jednotlivce vzpouru či neurozu nebo ho učiníme nešťastným. Příkaz „miluj bližního svého jako sebe samého“ je nejsilnější obranou proti lidské agresivitě a výtečným příkladem pro nepychologický postup kulturního Nadjá. Toto přikázání je neuskutečnitelné; tak velkolepá inflace lásky může pouze snížit její cenu, ale nikoli odstranit nesnáze. Kultura toto vše zanedbává; pouze nabádá, že čím je plnění předpisu obtížnější, tím je záslužnější. Kdo však v současné kultuře takový předpis dodržuje, ocitá se jen v nevýhodě proti tomu, kdo ho nedbá. Jak mohutnou překážkou v rozvoji kultury musí být agresivita, když už jen obrana proti ní může učinit člověka stejně nešťastným jako agresivita sama! Takzvaná přirozená etika zde nemůže poskytnout nic kromě narcistního uspokojení smět se pokládat za lepší, než jsou ostatní. Etika, která se opírá o náboženství, zde zasahuje svými sliby, že život na „onom světě“ bude lepší. Domnívám se, že pokud se ctnost nevyplátí již na zemi, bude etika kázat zbyteč-

ně. I mně se zdá být nepochybné, že reálná změna ve vztazích lidí k vlastnictví zde přinese pomoc spíše než jakýkoli etický příkaz; tento názor je však u socialistů kalen a jeho uskutečnění znehodnocováno idealistickým nepochopením lidské povahy.

Způsob nazírání, které chce v jevech kulturního vývoje sledovat úlohu Nadjá, zdá se mi slibovat ještě další poznatky. Spěchám k závěru. Jedné otázce se ovšem mohu těžko vyhnout. Jestliže má kulturní vývoj tak dalekosáhlou podobnost s vývojem jednotlivce a pracuje stejnými prostředky, zda nejsme oprávněni k diagnóze, že se mnohé kultury – nebo kulturní epochy – možná celé lidstvo – staly pod vlivem kulturních snah „neurotickými“? Na analytický rozbor těchto neuroz by mohly navázat terapeutické návrhy, které by si zasluhovaly značný praktický zájem. Nemohl bych říci, že by byl takový pokus o přenesení psychoanalýzy na kulturní společenství nesmyslný nebo odsouzený k neplodnosti. Ale museli bychom být velmi opatrní; nezapomeňme, že se jedná pouze o analogie a že je nebezpečné nejen u lidí, ale i pojmů, jestliže je vytrhneme ze sféry, ve které vznikly a vyvinuly se. Diagnóza společenských neuroz naráží ještě na zvláštní obtíž. U jednotlivé neurozy nám slouží jako nejbližší opora kontrast, jímž se nemocný odlišuje od svého okolí, které pokládáme za „normální“. Takovéto pozadí u stejnorodě postižené masy chybí, muselo by být převzato odjinud. A pokud se týče terapeutického užití tohoto náhledu, co by pomohla nejvýstižnější analýza sociální neurozy, když nikdo nemá autoritu, aby mase vnutil terapii? Vzdor všem těmto obtížím smíme očekávat, že se jednoho dne někdo odvádně pokusí o takovouto patologii kulturních společenství.

Z nejrůznějších důvodů jsem velice dalek toho, abych chtěl podat zhodnocení lidské kultury. Snažil jsem se vyhnout entuziastickému předsudku, jako by naše kultura byla tím nejdrahoccennějším, co máme nebo můžeme získat, a že nás její cesta musí nezbytně dovést k vyššímu netušené dokonalosti. Mohu bez rozhořčení poslouchat kritiku, který míní, že vezme-li v úvahu cíle kulturního snažení a prostředky, jichž užívá, musíme dojít k závěru, že celé úsilí nestojí za námahou a výsledkem může být pouze stav, který jednotlivec musí pokládat za nesnesitelný. Moje nestannost je mně usnadněna tím, že o všech těchto věcech velmi málo vím, s jistotou pouze to jedině, že hodnotitci soudy lidí jsou nevyhnutelně řízeny jejich přáním po štěstí, znamenají tedy pokus podpořit jejich iluze argumenty. Rozuměl bych velmi dobře, kdyby chtěl někdo zdůraznit neodvratný charakter lidské kultury, a řekl bych například, že sklon k omezení sexuálního života nebo k prosazení humanitního ideálu na úkor přirozeného výběru jsou vývojové směry, které nelze odvrátit ani usměrnit a kterým je nejlépe se podvolit jako přírodním nutnostem. Znáám i námitku proti tomu, že takové snahy, které byly pokládány za nepřekonatelné, byly často v průběhu dějin lidstva odhozeny stranou a nahrazeny jinými. Tak ztrácím odvahu, abych před svými bližními vystupoval jako prorok, a skláním se před jejich vyčítkou, že jim nedovedu přinést žádnou útěchu, neboť tuto v podstatě žádají všichni, nejdívočeji revolucionáři neméně vášnivě než nejhodnější zbožní věřící.

Osudovou otázkou lidského druhu se mi zdá být, zda a jakou měrou se jeho kulturnímu vývoji podaří zvládnout poruchy soužití zavinované lidskou agresivitou

a pudem sebezničení. V tomto ohledu si snad zaslouží zvláštní pozornost právě současná doba. Lidé teď dospějí v ovládnutí přírodních sil tak daleko, že se s jejich pomocí mohou vzájemně snadno vyhladit až do posledního. Vědí to, proto onen jejich dnešní neklid, nešťastnost a úzkostné nálady. A nyní lze očekávat od druhé z obou „nebeských mocností“, věčného Erota, že vyvine úsilí, aby se prosadil v boji se svým stejně nesmrtelným odpůrcem. Avšak kdo může předvídat úspěšnost a výsledek tohoto zápasu?⁴⁹

49 [Poslední věta připojena 1931 – dle editorů *Studienausgabe* (IX,270) jako reakce na sílící hitlerismus.]

OBSAH

Budoucnost jedné iluze
Nespokojenost v kultuře

5
57

SPEKTRUM

Sezdek 14

Řídí Petr Sacher

Sigmund Freud
Nespokojenost v kultuře

Vydalo nakladatelství Hynek, s.r.o.

Celetná 11, 110 00 Praha 1

Grafická úprava a technická redakce JDDP-Group

Přebal Petr Sacher

Odpovědný redaktor Jiří Navrátil

Typografie a sazba CADIS, Praha

Tisk a vazba Severografie, Most

Vydání v tomto souboru první