

zůstává nedostupná. Ale nepřehlídí se tu k některým momentům, které jsou pro pojetí vědecké práce rozhodující, totiž že se naše ustrojení, tj. náš duševní aparát vyvíjel právě v úsilí o prozkoumání vnějšího světa, a že tedy ve své struktuře nutně uskutečňuje jistou účelnost, dále že je sám součástí světa, který máme zkoumat, a že toto zkoumání připouští. Úkol vědy je opsán omezením na to, aby ukázala, jak se nám svět musí jevit v důsledku našeho zvláštního ustrojení, a její konečné výsledky jsou už pro způsob, jakým byly získány, podmiňeny nejen tímto ustrojením, ale též tím, co na ně působilo; problém povahy světa pojímaný bez ohledu na náš vnímající duševní aparát je prázdnou abstrakcí bez praktického významu.

Ne, naše věda není iluzí. Iluzí by však bylo věřit, že můžeme dostat odjinud, co ona nám dát nemůže.

I

Nelze se ubránit dojmu, že lidé měří zpravidla falešnými měřítky, obdivují u jiných moc, úspěch a bohatství a sami o ně usilují, pravé hodnoty života však podceňují. Při každém takovém obecném soudu nám však hrozí nebezpečí, že zapomeneme na rozmanitost světa lidí a jejich duševního života. Existují jednotlivci, jimž nechybí úcta současníků, ačkoliv jejich velikost spočívá na vlastnostech a výkonech, jež jsou cílům a ideálům davů naprosto cizí. Snadno by se mohlo předpokládat, že tyto velké muže uznává pouze malá menšina, kdežto převážná většina o nich nechce nic vědět. Avšak není to asi tak jednoduché, vzhledem k nesrovnalosti mezi myšlením a konáním lidí a rozmanitosti jejich tužeb.

Jeden z těchto znamenitých mužů se nazývá v dopisech mým přítelem. Poslal jsem mu svůj spisek, který pojednává o náboženství jako o iluzi, a on odpověděl, že by s mým soudem o náboženství zcela souhlasil, lituje však, že jsem nedocenil vlastní zdroj zbožnosti. Je to prý zcela zvláštní cit, který ho nikdy neopouští, který si mohl potvrdit u mnohých lidí a může jej předpokládat u milionů. Cit, který by nazval pocitem „věčnosti“, pocit čehosi neohraničeného, nesmírného, jakoby „oceanického“. Tento pocit je prý záležitostí ryze

subjektivní, žádným článkem víry; nesouvisí s ním žádná záruka osobní nesmrtnosti, je prý však zdrojem náboženské energie, které se zmocňují různé církve a náboženské systémy, usměrňují ji a jistě též spotřebovávají. Pouze na základě tohoto oceánického pocitu se smíme nazývat lidmi nábožensky citlivými, i když odmítáme jakoukoli víru a iluzi.

Toto vyjádření mého váženého přítele, který sám kdysi poeticky ocenil kouzlo iluze,¹ mně způsobilo mnohé nesnáze. Já sám v sobě tento „oceánický“ pocit objevit nemohu. Zkoumat vědecky pocitu není snadné. Můžeme se pokusit popsat jejich fyziologické příznaky. Kde to není možné – obávám se, že i oceánický pocit se takové charakteristice vymyká –, nezbývá než se přidržet obsahu představa, které se s tímto pocitem nejspíše asociativně sdružují. Jestliže jsem svého přítele dobře pochopil, mímí totiž, čím jistý originální a poněkud podivínský básník utěšuje svého hrdinu před dobrou smrtí: „Z tohoto světa nemůžeme vypadnout.“² Tedy pocit nerozlučné spojitosti, souměřitelnosti s celkem vnějšího světa. Chtěl bych říci, že to pro mne má spíše charakter intelektuálního náhledu, zajisté nikoliv bez doprovodného citového přízvuku, který však nechybí ani při jiných úvahách obdobného obsahu. Na své vlastní osobě jsem se o primární povaze tohoto pocitu nemohl přesvědčit. Nesmím však proto popřít jeho skutečný výskyt u jiných osob. Je pouze

1 [Rollandova scénická bufonérie] *Liluli* [1919] – Od vydání obou knih *Život Ramakrišnáův* [1929] a *Život Vivekanandův* [1930] nemusím již tajit, že v textu zmíněným přítelem je Rolland. [Dodatek 1931.]

2 Christian Dietrich Grabbe, *Hannibal*: „Ano, ze světa vypadnout nemůžeme, když už jsme jednou v něm.“

otázkou, zda je tento pocit správně vykládán a zda má být uznán jako *fons et origo* všech náboženských potře.

Nemohu uvést nic, co by mohlo řešení tohoto problému zásadně ovlivnit. Představa, že by člověk dostával zprávu o své souvislosti s okolním světem prostřednictvím bezprostředního, od počátku takto zaměřeného pocitu, zní tak cizorodě a hodí se tak špatně do předeva naší psychologie, že se smíme pokusit o psychoanalytické, tj. genetické odvození tohoto pocitu. Pak se nám nabízí následující myšlenkový postup: za normálních okolností se nám nezdá být nic samozřejmější než pocit sebeuvědomění našeho vlastního Já. Toto Já se nám jeví samostatné, jednotné, vůči všemu ostatnímu spolehlivě oddělené. Že je toto zdání klamné, že ve skutečnosti Já pokračuje bez přesného ohraničení směrem do nitra jako nevědomá duševní bytost, kterou označujeme jako Ono, jemuž slouží jako fasáda, tomu nás naučilo teprve psychoanalytické zkoumání, jež nám o poměru Já k oblasti Ono dluží ještě mnohé vysvětlení. Avšak alespoň navenek zdá se být Já přesně a jasně ohraničeno. Pouze v jednom mimořádném stavu, který však nelze pokládat za chorobný, je tomu jinak. Na vrcholu zamilovanosti hrozí rozplynutí hranice mezi Já a objektem. Navzdory všem svědectvím smyslů tvrdí zamilovaný, že Já a Ty tvoří jednotu, a je připraven chovat se tak, jako by tomu tak skutečně bylo. To, co může být dočasně zrušeno fyziologickou funkcí, podléhá přirozeně i poruchám vlivem chorobných procesů. Patologie nás učí poznávat velký počet stavů, v nichž se ohraničení Já vůči vnějšímu světu stává nejistým nebo kde jsou hranice vytyčeny nesprávně; případy, při nichž se nám jeví části našeho vlastního těla, ba dokonce části vlastního duševního

života, vjemy, myšlenky a city jako cizí a Já nepřislou-
šející, i zase stavy jiné, v nichž přisuzujeme vnějšimu
světu něco, co vzniklo zřejmě v Já a mělo by jim být
uznáno. Pocit Já podléhá tedy zřejmě rovněž poru-
chám a jeho hranice nejsou trvalé.

Další úvaha říká: Tento pocit Já u dospělého nemo-
hl být takový od počátku, musel prodělat vývoj, který
nelze pochopitelně prokázat, ale pouze se značnou
pravděpodobností rekonstruovat.³ Kojenec ještě ne-
rozdlišuje své Já od okolního světa jako zdroje na něj se-
valících pocitů. Učí se tomu postupně vlivem různých
podnětů. Největší dojem v něm musí vyvolávat sku-
tečnost, že mnohé zdroje vzruchů, v nichž později po-
zná své tělesné orgány, mohou mu vysílat pocity kdy-
koli, kdežto jiné jsou mu dočasně nedostupné – mezi
nimi i ten nejkýženější: mateřský prs – a může si je
opatřit teprve pomocí žádostivého křiku. Tím se Já po-
prvé střetává s „objektem“ jako s něčím, co se nachá-
zí „vně“ a co lze přimět k projevu teprve zvláštní akcí.
Další popud k vydělení Já z masy pocitů, tedy k uzná-
ní „vnějšku“, vnějšimu světa, poskytují četné různoro-
dé nevyhnutelné pocity bolesti a nelibosti, jimž se ne-
omezeně vládnoucí princip slasti snaží vyhnout nebo
je zrušit. Vzniká tendence oddělit od Já a navenek vy-
vrhnout vše, co by se mohlo stát zdrojem takového ne-
libosti, vytvořit ryzi slastné Já, proti kterému stojí ci-
lí, hrozivý vnějšek. Hranice tohoto primitivního slast-
ného Já nemohou uniknout opravě zkušeností. Mnohé,
co nám poskytuje slast a čeho se nechceme vzdát, ne-
ní Já, ale objekt, a mnohá útrapa, které bychom se

3 Viz četné práce o vývoji a o pocitu Já: od Ferencziho,
Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes [1913], až k přispěv-
kům P. Federna, 1926, 1927 a pozdějším.

chtěli zbavit, se ukáže být vnitřního původu, od Já ne-
oddělitelná. Naučíme se postupu, kterak úmyslným ří-
zením smyslové činnosti a vhodnou, přiměřenou akcí
svalovou rozlišit věci vnitřní, jež náležejí Já, a vnější,
pocházející z vnějšimu světa –, a tím je učiněn první
krok k nastolení principu reality, který bude ovládat
další vývoj.⁴ Toto rozlišení slouží ovšem praktickému
zájmu obrany před pocitovanými i hrozícími nelibými
pocity. To, že Já neuplatňuje k odvrácení jistých nel-
bých hnutí ve svém nitru žádné jiné metody, než ja-
kých užívá i proti nelibosti zvenčí, stává se pak výcho-
diskem významných chorobných poruch.

Tímto způsobem se tedy odlučuje Já od vnějšimu
světa. Správněji řečeno: původně obsahuje Já všechno,
později od sebe oddělí vnější svět. Náš dnešní pocit Já
je tedy pouhým zhytkem mnohem obsáhlejšího, ano –
všeobsáhlejšího pocitu, který odpovídal těsnému spojení
Já s okolním světem. Smíme-li předpokládat, že se
tento primární pocit Já v duševním životě mnohých li-
dí – větší či menší měrou – zachoval, pak by stál ved-
le užšího a ostřeji ohraničeného pocitu Já zralého vě-
ku jako jeho protějšek a pojily by se s ním nejspíše
představy neohraničenosti a souměřitelnosti s veškeren-
stvem, tytéž, jimiž můj přítel vysvětluje „oceánický
pocit“. Máme však právo předpokládat přezívání pů-
vodního vedle pozdějšího, jež z něho vzniklo?

Nepochybně; vyskyt něčeho takového neudivuje ani
v duševní, ani v jiné oblasti. Pro vývojovou řadu živo-
čišstva se přidružíme názoru, že nejvíce vyvinuté
druhy vzešly z nižších. Avšak všechny jednoduché for-
my života dosud nacházíme mezi žijícími. Rod vele-

4 [Stov. Formulace k dvěma principům psychologického dění.]

ještěřů vymřel a uvolnil místo savcům, ale jeden jeho zástupce, krokodýl, žije dosud s námi. Tato analogie je snad příliš vzdálená a její vadou je ještě ta okolnost, že přežívající nižší druhy většinou nejsou pravými předky dnešních, výše vyvinutých. Mezičlánky zpravidla vymřely a známe je pouze z rekonstrukcí. V duševní oblasti je naproti tomu uchování primitivního vedle toho, co z něho vzešlo, tak časté, že to ani není třeba dokládat příklady. Většinou k tomu dochází následkem rozštěpení vývoje. Jistý kvantitativní podíl nějakého zaměření, pudového hnutí, zůstal nezměněn, jiný se vyvinul dále.

Tím se dotýkáme obecného problému uchování v psychičnu, který nebyl dosud téměř zpracován, je však tak podnětný a významný, že mu i vzdor této nedostačující příležitosti chceme věnovat chvíli pozornost. Od doby, kdy jsme překonali omyl, že běžné zapomínání znamená smazání pamětní stopy, tedy zničení, přikládáme se k opačné domněnce, že v duševním životě nemůže zmizet nic, co se jednou vytvořilo; že vše zůstává nějakým způsobem zachováno a za vhodných podmínek, např. – při dostatečně daleko sahající regresi, může opět vyjít najevo. Pokusme se objasnit obsah této domněnky srovnáním z jiné oblasti. Zvolme jako příklad třeba vývoj Věčného města.⁵ Historikové nás poučují, že nejstarší Řím byla *Roma quadrata*, ohrazené sídliště na Palatinu. Pak následovalo *Septimontium*, sjednocení osad na jednotlivých pahorcích, potom město ohraničené Serviovou hradbou, a ještě později, po všech přeměnách republikánského údobí i raného císařství vzniklo město, které obehnal císař

⁵ Podle *The Cambridge Ancient History*, VII, 1928: *The Founding of Rome* od Hughha Lasta.

Aurelianus svými hradbami. Nechceme dále sledovat proměny města a ptát se, co návštěvník obeznámený dokonale s historií a topografií nachází v dnešním Římě z oněch dřívějších stadií. S výjimkou několika průlomů bude moci vidět aureliánské hradby téměř beze změny. Na některých místech může spatřit výkopem odhalené části Serviova valu. Jestliže ví hodně – více než dnešní archeologie –, může snad zakreslit do plánu města celý průběh této zdi i obrys míst, kde stávala *Roma quadrata*. Z budov, které kdysi tvořily náplň tohoto rámece, nenajde nic nebo pouze nepatrné zbytky, neboť již neexistují. Nejlepší znalost republikánského Říma mu může nejvýše umožnit, aby stanovil místa, kde stávaly chrámy a veřejné budovy oné doby. Dnes tato místa zaujímají ruiny, leč nikoliv staveb původních, ale pouze jejich rekonstrukcí z pozdějších dob po požárech a zničení. Netřeba se ani zvlášť zmiňovat, že všechny tyto zbytky starého Říma tvoří pouhé ostrůvky v zmeti velkoměsta, jak se vytvořilo v posledních staletích od renesance. Mnoho starobylého je jistě ještě skryto v půdě města či pod jeho moderními stavbami. Tímto způsobem se udržuje minulé, s nímž se setkáváme na historických místech, jakým je Řím.

Popusťme nyní uzdu své fantazii a představme si, že Řím není lidské sídliště, ale stejně stará psychická bytost s přebohatou minulostí. Nezmizelo v ní tedy nic z toho, co se jednou událo, vedle poslední vývojové fáze přetrvávají i všechny předchozí. Pro Řím by to tedy znamenalo, že na Palatinu se tyčí císařské paláce a Septizonium Septimia Severa, že Andělský hrad dosud zdobí krásné sochy, jak tomu bylo ještě do obléhání Góty atd. Ba více: aniž by bylo třeba novější stavbu odstranit, stál by na místě Palazza Caffarelli opět chrám Jupitera Kapitolského, a to nikoli pouze ve své

poslední podobě, jak jej viděli Římané doby císařské, ale i v nejranější formě etruské s hliněnými ozdobami na římsách. Kde dnes stojí Koloseum, mohli bychom obdivovat Neronův Domus aurea, na náměstí Panteonu bychom našli pouze Panteon, jak nám jej zanechal Hadrián, ale na stejném základě by stála i stavba M. Agrippy, stejná půda by nesla kostel Maria sopra Minerva i starý chrám, nad nímž byl zbudován. A bylo by snad jen třeba poněkud změnit zorný úhel nebo stanoviště pozorovatele, aby bylo možno vyvolat ten či onen pohled.

Nemá zřejmě žádný smysl rozvíjet tuto fantazii dále, vede k nepřehlednému, absurdnímu. Chceme-li prostorově znázornit historickou posloupnost, je to možno pouze prostorovým řazením vedle sebe; tentýž prostor nesnese dvojí vyplnění. Naš pokus se zdá být marnou hříčkou, má pouze jediné ospravedlnění; ukazuje nám, jak velice jsme vzdáleni možnosti zvládnout zvláštnosti duševního života názorným zpodobením.

Měli bychom zaujmout stanovisko ještě k jedné námitce. Ptá se nás, proč jsme zvolili právě minulost města, abychom ji srovnali s minulostí duševní. Domněnka o uchování všeho minulého platí i pro duševní život pouze pod podmínkou; že orgán psychiky zůstal nedotčen, že jeho tkáň neutrpěla traumatem či zánetem. Ničivé vlivy, které můžeme srovnat s těmito příčinami chorob, však nechybějí v dějinách žádného města, byť mělo méně pohnutou minulost než Řím a byť bylo jako Londýn sotva kdy napadeno nepřitelem. I v nejmírumilovnějším vývoji města se vyskytní demolice a nové stavby, a proto se město pro toto srovnání s duševním organismem nehodí.

Ustupujeme před touto námitkou, vzdáváme se působilého kontrastu a obracíme se přece jen k přibuz-

nějšimu objektu srovnání, jakým je zvířecí nebo lidské tělo. Ale i zde nacházíme totéž. Dřívější fáze vývoje nejsou už nikterak uchovány, rozplynuly se v pozdějších stadiích, jimž poskytl látku. Embryo je v dospělém neprokazatelné, thymus dítěte je po ukončení puberty vstřebán vazivem; na duté kosti dospělého muže mohu sice zakreslit obrys kosti dětské, ale tato již dávno zmizela, prodloužila se a zesílila, až dostala svůj definitivní tvar. Platí tedy, že takové udržení všech předstupňů vedle konečného ztvárnění je možné pouze v oblasti duševní a že nejíme s to tento jev znázornit.

Snad zacházíme touto domněnkou příliš daleko. Snad bychom se měli spokojit s názorem, že minulé stavy v duševním životě *mohou* být zachovány, že nemusí být *nutně* vymazány. Je ovšem možné, že mnoho starých stavů v psychičnu – zpravidla či výjimečně – může být natolik setřeno či pozřeno, že je už nelze žádným způsobem obnovit a znovu oživit nebo že je jejich udržení obecně vázání na jisté příznivé podmínky. Je to možné, ale nic o tom nevíme. Můžeme pouze tvrdit, že udržení minulého v duševním životě je spíše pravidlem než vzácnou výjimkou.

Jsmen-li vcelku ochotni uznat, že se u mnohých lidí vyskytuje „oceánický“ pocit, a rozhodneme-li se odvozovat tento pocit z dřívější fáze pocitu Já, vzniká další otázka, do jaké míry je možno pokládat tento pocit za zdroj náboženských potřeb.

Mně se nezdá být tento nárok nesporný. Nějaký cit může být přece zdrojem energie pouze tehdy, když je sám výrazem silné potřeby. Zdá se mi, že náboženské potřeby je nutno nevyhnutelně odvodit z infantilní bezmocnosti a odtud vznikající touhy po otci, zvláště když tento cit nepřžívá pouze z dětství, ale je trvale

živen strachem z nadvlády osudu. Neznám žádnou obdobně silnou potřebu z dětství, jakou je potřeba otcovské ochrany. Tím je úloha oceánického pocitu, který by se snad mohl snažit o obnovení neomezeného narcismu, zatlačena do pozadí. Vznik náboženského postoje můžeme spolehlivě sledovat až k pocitu dětské bezmocnosti. Snad za tím vězí ještě cosi jiného, ale to je prozatím zahaleno v mlhách.

Mohu si představit, že se oceánický pocit dodatečně ocitl ve vztahu k náboženství. Toto sjednocení s veskerenstvím, jež tvoří jeho myšlenkový obsah, působí na nás přece jako první pokus náboženské útechy, jako jiná cesta k popření nebezpečí, které Já poznává jako hrozbu vnějšího světa. Opětovně doznávám, že mně práce s tímto téměř nepostižitelnými veličinami činí značné potíže. Jiný můj přítel, kterého hnala nenasytná touha po vědění k neobyčejným experimentům a nakonec z něho učinila vševěda, mne ujistil, že lze pomocí praktik jógy, odvrácením od vnějšího světa, upnutím pozornosti na tělesné funkce, zvláštními způsoby dýchání skutečně v sobě vyvolat nové vjemy a obecné pocity, které chápe jako regrese k prastarým, dávno překonaným stavům duševního života. Vidí v nich tak říkajíc fyziologickou podstatu mnohých moudrostí mystiky. Objevují se zde souvislosti s mnohými temnými modifikacemi duševního života, jako je trans a extáze. Nemohu než zvolat s Schillerovým Potápěčem:

„Raduj se, kdo zde dýcháš v světle růžovém.“

II

V mém spise *Budoucnost jedné iluze* se nejednalo tolik o nejhlubší zdroje náboženského citění jako spíše o to, co chápe prostý člověk jako své náboženství, o systém učení a příslibů, který mu jednak se záviděníhodnou úplností objasňuje záhadu světa, jednak mu dává jistotu, že pečlivá prozřetelnost bíjí nad jeho životem a případné újmy odčiní na onom světě. Tuto prozřetelnost si prostý člověk neumí představit jinak než v podobě velkolepě povýšeného otce. Pouze takový může znát potřeby svého lidského dítěte, může být obměkčen jeho prosbami a usmířen projevů jeho lítosti. Toto vše je tak očividně infantilní, tak vzdáleno skutečnosti, že lidumilnému smýšlení je bolestné si uvědomit, že většina smrtelníků se nad toto pojetí života nikdy nepovznese. Ještě více zahanbuje zjištění, jak velká většina současníků, kteří musí chápat neudržitelnost tohoto náboženství, se je snaží přece část po část v žalostných ústupových bojích hájit. Člověk by se chtěl vmísit mezi řady věřících, aby filosofof, kteří se domnívají, že zachrání Boha náboženství tím, že jej nahradí neosobním, stínově abstraktním principem, napomenul: Neber jména božího nadarmo! Jestliže někteří největší duchové minulých dob činili totéž, nesmíme se v tom na ně odvolávat. Je známo, proč tak museli činit.

Vracíme se k prostému člověku a jeho náboženství, jedinému, které by mělo být takto označováno. Tu se nejprve setkáváme se známým výrokem našeho velkého básníka a mudrce, který se vyslovuje o poměru náboženství k umění a vědě takto:

„Kdo umění a vědu vlastní,
má též náboženství;
kdo ony obě nevládní,
ten měj náboženství!“⁶

Tento výrok jednak staví náboženství do protikladu k oběma vrcholným činnostem člověka, jednak tvrdí, že svou životní hodnotou jsou schopny vzájemně se zastupovat nebo nahrazovat. Chceme-li prostému člověku popírat náboženství, nemáme zřejmě autoritu básníka na své straně. Pokusíme se vydat na zvláštní cestu, abychom se přiblížili ocenění jeho výroku. Životní úděl je pro nás příliš těžký, přináší nám velmi mnoho bolesti, zklamání a neřešitelných úloh. Abychom jej unesli, neobejdeme se bez úlevných prostředků. („Nejde to bez pomocných konstrukcí,“ pravil nám Theodor Fontane.) Tyto prostředky jsou snad trojího druhu: mocná rozptýlení, která nám dovolí nedbat běd, náhradní uspokojení, která je zmenší, opojné prostředky, které nás učiní necitlivými. Něco z toho je nezbytné.⁷ I Voltaire má na mysli rozptýlení, když dává světmu *Candidovi* vyznít radou, aby obdělával svou zahrádku; takovýmto rozptýlením je též vědecká činnost. Různá náhradní uspokojení, jak je poskytuje umění, jsou v poměru k realitě iluzemi, avšak psychicky nikterak méně působivými díky úloze, kterou si v duševním životě udržela fantazie. Opojně prostředky ovlivňují naši tělesnost, mění její chemismus. Není snadné určit pozici náboženství v této řadě. Budeme muset zabrat širěji.

6 Goethe v *Krotkých Xeních IX [Básně z pozůstalosti]*.

7 Na nižší úrovni říká Wilhelm Busch ve *Zbožné Heleně* totéž: „Kdo má starosti, má též líkét.“

Otázka po smyslu lidského života byla již vyslovena nesčetněkrát; ještě nikdy nenalezla uspokojivou odpověď, snad ji ani vůbec nepřipouští. Mnozí tazatelé připojovali: kdyby se mělo ukázat, že život nemá smysl, pak by pro ně pozbyl jakékoli ceny. Ale tato hrozba nic nemění. Zdá se spíše, že máme právo tuto otázku odmítnout. Jejím předpokladem se zdá být ona lidská povyššenost, jejíž tolikrát projevy jsme již poznali. O smyslu života zvířat se nemluví, pokud snad jejich určené nespochívá v tom, aby sloužila člověku. Ale to rovněž není udržitelné, neboť s mnoha zvířaty si člověk neví rady – ledaže je popíše, klasifikuje a studuje – a nesčetné zvířecí druhy unikly i tomuto užítí tím, že žily a vymřely dříve, než je člověk spatřil. Je to opět pouze náboženství, které dovede zodpovědět otázku po smyslu života. Sotva se zmýlíme, usoudíme-li, že idea smyslu života stojí a padá s náboženským systémem.

Věnujeme se tedy méně náročné otázce, co lidé sami svým chováním vyjevují jako účel a úmysl svého života, co od života žádají a čeho v něm chtějí dosáhnout. V odpovědi na tuto otázku se lze sotva zmýlit; touží po štěstí, chtějí se stát a zůstat šťastnými. Toto snažení má dvě stránky, pozitivní a negativní cíl, chce jednak nepřítomnost bolesti a nelibosti, jednak prožití silných pocitů slasti. V užším slova smyslu se vztahuje „štěstí“ pouze na tyto poslední. V souladu s tímto dvojitým dělením citů se rozvíjí i činnost lidí dvěma směry, podle toho, usiluje-li – převážně či výlučně – uskutečnit ten či onen z těchto cílů.

Jak patrně, smysl života je určován programem principu slasti. Tento princip ovládá činnost duševního aparátu od počátku; o jeho účelnosti nemůže být pochyb, a přece je jeho program v rozporu s celým svě-

tem, s makrokosmem stejně jako s mikrokosmem. Je naprosto neuskutečnitelný, všechna zařízení veškerenstva mu odporují; mohlo by se říci, že úmysl, aby byl člověk „šťasten“, není v plánu „stvoření“ obsažen. Co označujeme v užším smyslu jako štěstí, vzniká spíše z náhlého uspokojení značně nahromaděných potřeb a je svou přirozeností uskutečnitelné pouze jako epizodní jev. Každé trvání situace principem slasti vytoužené poskytuje jen pocit vlažného blaha; jsme tak ustrojeni, že můžeme intenzivně vychutnat pouze kontrast, kdežto stav jen velice málo.⁸ Jsou tedy naše možnosti štěstí omezeny již naší konstitucí. Prožití neštěstí se setkává s daleko menšími obtížemi. Ze tří stran hrozí utrpení – z vlastního těla, které, protože je určeno úpadku a rozkladu, se neobejde bez bolesti a strachu jakožto varovných signálů, z vnějšího světa, který nás proti nám běsnit přemocnými, neúprosnými a ničivými silami, a konečně ze vztahu k jiným lidem. Utrpení, které pochází z tohoto zdroje, pocítujeme snad bolestněji než každé jiné; máme sklon považovat je za jaksi přebytečný dodatek, ačkoliv asi není o nic méně osudově nevyhnutelné než utrpení jiného původu.

Není divu, když lidé pod tlakem těchto možných útrap zpravidla snižují svůj nárok na štěstí, jako se ostatně pod vlivem vnějšího světa přetváří i princip slasti ve skromnější princip reality, kdy se již považujeme za šťastné, jestliže jsme jen unikli neštěstí a přestáli útrapy, když úkol zamezit utrpení zcela obecně zatlačuje získávání slasti do pozadí. Úvaha učí, že se můžeme pokusit o řešení této úlohy nejrůznějšími způsoby; všechny tyto cesty byly jednotlivými školami

8 Goethe dokonce varovně upozorňuje: „Nic se obtížněji nesnáší nežli řada krásných dní.“

životní moudrosti doporučovány a lidmi sledovány. Neomezené uspokojování všech potřeb se vnučuje jako nejlákavější způsob života, ale znamená to dávat přednost požitku před opatrností a trest následuje vzápětí. Jiné metody, u nichž převažuje snaha zamezit nelibosti, liší se tím, kterému zdroji nelibosti věnují větší pozornost. Existují tu extrémní a umírněné postupy, jednostranné i takové, které se snaží zasahovat z několika stran. Úmyslná samota, vzdalování se ostatních, je nejnáze dosažitelná obrana proti utrpení, které člověku může vzniknout k mezilidských vztahů. Chápeme: štěstí, kterého můžeme takto dosáhnout, je klid. Chceme-li vyřešit tuto úlohu sami pro sebe, nemůžeme se obávanému vnějšímu světu ubránit jinak, než že se od něho nějakým způsobem odvrátíme. Existuje ovšem jiná a lepší cesta: zaútočit jako člen lidského společenství pomocí vědecky řízené techniky na přírodu a podrobit jí lidské vůli. Pracujeme potom se všemi pro štěstí všech. Nejzajímavější metody, jak zabránit utrpení, jsou však ty, které se pokoušejí ovlivnit vlastní organismus. Veškeré utrpení je koneckonců jen pocit a existuje pouze, pokud je vnímáme, a vnímáme je naším sledkem jistých ústrojí našeho organismu.

Nejhrubší, ale též nejúčinnější metodou takového ovlivnění je chemická intoxikace. Nevěřím, že někdo postihne její mechanismus, ale je skutečností, že se vyskytují tělu cizorodé látky, jejichž přítomnost v krvi a tkáních nám poskytuje bezprostřední pocity slasti, ale které též natolik mění podmínky našeho vnímání, že se stáváme nezpůsobivými přijímat nelibé podněty. Oba účinky jsou nejen současně, ale zdají se být i nitermě spolu úzce spjatý. I v našem vlastním chemismu se však musí vyskytovat obdobně působící látky, neboť známe alespoň jeden chorobný stav, mánií, v němž do-

cháží k chování, jež se podobá opojení, aniž došlo k požití opojného jedu. Kromě toho vykazuje i náš normální duševní život výkyvy ve snazším či obtížnějším uvolňování slasti, čemuž odpovídá snížená či zvýšená vnímavost pro nelibost. Je třeba velmi litovat, že tato toxická stránka duševních pochodů dosud uniká vědeckému výzkumu. Účinek opojných prostředků v boji o štěstí a k oddálení běd je natolik oceňován jako dobrodinní, že jim jednotlivci i národy vykazali pevné místo ve své libidimózní ekonomii. Vděčíme jim nejen za bezprostřední zisk slasti, ale též za vytoužený kus nezávislosti na vnějším světě. Víme přece, že pomocí „přemožitele starostí“ můžeme kdykoli uniknout nátlaku reality a najít útočiště v jiném světě, kde vládnou lepší podmínky vnímání. Víme, že právě tato vlastnost opojných prostředků znamená i jejich nebezpečnost a škodlivost. Za jistých okolností nesou vinu na tom, že se neúžitečně ztrácí velké množství energie, které by mohlo být použito na zlepšení lidského údělu.

Složitá stavba našeho duševního aparátu však připoštlí i celou řadu jiných ovlivnění. Uspokojení pudů znamená štěstí, ale může se stát i příčinou vážných útrap, jestliže nás vnější svět nechá strádat, zbraňuje-li nám v uspokojení našich potřeb. Můžeme tedy doufat, že působením na tato pudová hnutí se částí utrpení zprostíme. Tento způsob obrany proti utrpení již nezasahuje vjemový aparát, ale snaží se zvládnout vnitřní zdroje potřeb. Extrémním způsobem je to uskutečňováno umrtvením pudů, jak učí orientální životní moudrost a uvádí do praxe jóga. Jestliže se to podaří, vzdává se tím člověk i veškeré ostatní činnosti (obětuje svůj život), jinou cestou získává zase jen štěstí klidu. Stejnou cestu sledujeme i při snižování citů, snažíme-li se jen ovládnout pudový život. Vládnou pak vyšší psy-

chické instance, které se podřídily principu reality. Přitom zde nikterak nedochází k zamítnutí snahy po uspokojení; jistá ochrana proti utrpení vzniká tím, že neuspokojení ovládnutých pudů není pocítováno tak trýznivě, jako když se jedná o pudy nezvládnuté. Naproti tomu zde ovšem dochází k nepopiratelnému snížení možnosti požitku. Pocit štěstí při uspokojení divokého, žádným vlivem Já nezkraceného pudového hnutí je nesrovnatelně intenzivnější než při nasycení pudu zkroceného. Zde nacházíme ekonomické vysvětlení neodolatelnosti perverzních impulsů, snad i dráždivosti zakázaného vůbec.

Jiná technika obrany před utrpením užívá přesunu libida, jež náš duševní aparát umožňuje a jimiž jeho činnost získává neobčejnou hybnost. Úkol, který je třeba řešit, spočívá v takovém přeložení pudových cílů, aby nemohly být postíženy odepřením ze strany vnějšího světa. Pomoc zde poskytuje sublimace pudů. Nejvíce dosáhneme, když dokážeme dostatečně zvýšit zisk slasti ze zdrojů psychické a intelektuální práce. Osud se pak může člověka dotknout jen málo. Uspokojení takového druhu, jaké poskytuje umělci radost z tvorby, ztělesnění jeho fantazijních představ, vědci řešení problémů a poznávání pravdy, má zcela zvláštní kvalitu, kterou budeme jednoho dne jistě moci metapsychologicky charakterizovat. Prozatím můžeme jen obrazně říci, že se nám zdají být „jemnější a vyšší“, ale jejich intenzita je u srovnání s nasycením hrubých, přímárních pudových hnutí ztlumena; nenachází odezvu v naší tělesnosti. Slabost této metody však spočívá v tom, že není obecně použitelná, je přístupná pouze nemnohým lidem. Předpokládá zvláštní, v účinném rozsahu nepřilíš časté vložky a nadání. I tímto ne-mnohým lidem nemůže poskytnout dokonale ochra-

nu před utrpením, nevytváří jim pancíř, kterým by nepronikly šípy osudu a obvykle selhává, když je pramenem útrap vlastní tělo.⁹

Jestliže se již při této metodě jasně projevuje snaha po nezávislosti na vnějším světě tím, že hledáme uspokojení ve vnitřních psychických procesech, vystupují stejné rysy ještě více do popředí v metodě další. Zde se souvislost s realitou dále uvolňuje, uspokojení se získává z iluzí, které se jako takové chápou, aniž jejich odklon od skutečnosti působí na požitek rušivě. Oblast, z které tyto iluze pocházejí, je fantazijní život; byl kdysi při vzniku smyslu pro realitu vysloveně vyňat z oblasti, která podléhá ověřování realitou, a zůstal vyhrazen splňování těžko uskutečnitelných přání. Nejvýše mezi těmito fantazijními uspokojeními stojí požitek z uměleckých děl, který je prostřednictvím umělce

9 Nepředpisuje-li zvláštní založení velitelsky životním zájmům určitý směr, může se uplatnit moudrá Voltairova rada o obyčejném, každému dostupném zaměstnání. V rámci krátkého přehledu nelze dostatečně ocenit význam práce pro ekonomii lidstva. Žádá jiná technika způsobu života neváže jednotlivce tak těsně k realitě jako zdůraznění práce, která ho pevně věnuje alespoň do části reality, do lidského společenství. Možnost přesunout značné množství libidimózních složek, narcistních, agresivních, ba i erotických, na pracovní činnost a na lidské vztahy s ní spojené propůjčuje jí cenu, která nikterak neustupuje do pozadí za její nezbytností k zachování smysluplné existence ve společnosti. Zvláštní uspokojení poskytuje činnost v zaměstnání, které bylo svobodně zvoleno, a tedy dovoluje pomocí substituce využít vyskytujících se sklónů i rozvinutých či konstitutivně zesílených pudových hnutí. A přece lidé prací jako cestu ke štěstí málo oceňují. Nehrnou se k ní jako k jiným možnostem uspokojení. Velká většina lidí pracuje pouze z nutnosti, a z této přirozené lidské nechuť k práci vznikají nejobtížnější sociální problémy.

zpřístupněn i tomu, kdo sám netvoří.¹⁰ Kdo je vnímavý pro vliv umění, oceňuje jej jako zdroj slasti a životní útěchu velice vysoko. Avšak mírná narkóza, do níž nás umění uvádí, nedokáže víc než nás letmo přenést z nesnázi života a není dost silná, aby nám dala zapomenout na reálnou bídu.

Energičtější a důkladnější postupuje jiná metoda, která spatruje jediného nepřítel v realitě, jež je zdrojem veškerého utrpení, s níž není možno žít, a chceme-li být nějakým způsobem šťastni, je s ní tedy třeba přerušit veškeré vztahy. Poustevník se obrací k tomuto světu zády, nechce s ním mít nic společného. Je však možno dělat víc, můžeme chtít neuspokojivý svět vytvořit a vybudovat místo něho jiný, v němž by byly nejnesnesitelnější rysy odstraněny a nahrazeny jinými ve smyslu vlastních přání. Kdo v zoufalé vzpourě zvolí tuto cestu ke štěstí, zpravidla niče nedosáhne; skutečnost je pro něho příliš silná. Stává se šilencem, který k prosazování svého bludu většinou nenajde žádné pomocníky. Tvrdí se však, že se každý z nás v některém směru chová jako paranoik, koriguje stránku světa, která je mu nesnesitelná, nějakou práci konstrukcí a vnáší tento blud do reality. Zvláštní pozornost vyžaduje případ, kdy se větší počet lidí pokouší společně zajistit si štěstí a ochranu před utrpením pomocí bludného přetvoření skutečnosti. Za takový masový blud musíme označit i lidská náboženství. Blud samozřejmě nikdy neodhalí ten, kdo jej dosud sám sdílí.

Nemyslím si, že tento výčet metod, jimiž se lidé snaží získat štěstí a odvrátit utrpení, je úplný, vím rovněž,

10 Stovnej *Formulace k dvěma principům psychického dění*, 1911, a *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, XXIII [čes. in: *Vybrané spisy* I].

že tato látka připouští i jiné uspořádání. Jednu z těchto metod jsem dosud nevedl; ne že bych byl na ni zapomeněl, ale protože se s ní budeme zabývat v jiné souvislosti. Jak by také bylo možno zapomenout právě na techniku umění žít! Vyznačuje se obdivuhodným sloučením charakteristických rysů. Usiluje samozřejmě rovněž o nezávislost na osudu – tak to nazveme nejlépe – a v tomto úmyslu překládá uspokojení do vnitřních duševních pochodů. Užívá však při tom již dříve zmíněné přesunutelnosti libida, ale neodvrací se od vnějšího světa, přimyká se naopak k jeho objektům a získává štěstí z citového vztahu k nim. Nespokojuje se přitom s poněkud unaveně rezignujícím cílem zaměřit nelibosti, spíše jej míjí bez povšimnutí a přidržuje se původního vášnivého usilování po pozitivním naplnění štěstí. Snad se tomuto cíli blíží více než kterákoli jiná metoda. Mám samozřejmě na mysli onen směr života, který staví do centra lásku a očekává veškeré uspokojení od toho, když člověk miluje a je milován. Takovými psychický postoj je nám všem dosti blízký; jedna z forem lásky, láska pohlavní, nám zprostředkovala nejsilnější zkušenost mohutného pocitu slasti a tím i vzor pro naše usilování o štěstí. Co je přirozenější, než že hledáme trvale štěstí na stejném místě, na kterém jsme se s ním setkali poprvé. Slabina této životní techniky je očividná; jinak by nebylo nikoho napadlo opustit tuto cestu za štěstím a hledat jinou. Nikdy nejsme méně chráněni před utrpením, než když ztratíme milujeme, nikdy bezbranněji nešťastni, než když ztratíme milovaný objekt či jeho lásku. Ale životní technika založená na štěstí, které nám poskytuje lásku, tím ještě není vyčerpána, dá se o tom povědět ještě mnohem více.

Zde je možno připojit zajímavý případ, kdy se hledá životní štěstí převážně v požitku z krásy, kdekoliv se na-

skytne našim smyslem a našemu úsudku, krásy lidských tvarů a gest, přírodních objektů a krajín, uměleckých, ano i vědeckých výtvorů. Tento estetický postoj k životnímu cíli poskytuje málo ochrany proti hrozcím utrpením, může však za mnohé odškodnit. Požitek z krásy má zvláštní mírně opojný pocitový charakter. Užitek krásy není očividný, její kulturní nezbytnost není zřejmá, a přece by ji nebylo možno v kultuře postrádat. Estetika zkoumá podmiňky, za kterých dochází k vnímání krásna: povahu a původ krásy nemůže nijak vysvětlit; jako obvykle zasílá se bezvýslednost spoustou zvučných, obsahově chudých slov. I psychoanalýza může bohužel říci o krásě jen velice málo. Pouze odvození z oblasti sexuálního citění se zdá být jisté; byl by to vzorový příklad hnutí, kterému bylo zabráněno v dosažení jeho cíle. „Krása“ a „půvab“ jsou původně vlastnostmi sexuálního objektu. Je pozoruhodné, že genitálie, jejichž spáření působí vždy vzrušivě, nejsou téměř nikdy považovány za krásné, naproti tomu se zdá charakter krásy souviset s jistými druhotnými pohlavními znaky.

Vzdor této neúplnosti se odvážím uvést několik poznámek uzavírajících naše zkoumání. Program dosažení štěstí, který je nám vnucován principem slasti, je nesplnitelný, avšak nesmíme – či spíše nemůžeme – se vzdát snah nějak jej splnit. Můžeme pro to zvolit nejrůznější cesty, zdůraznit buď pozitivní obsah cíle, zisk slasti, nebo negativní, zamezení nelibosti. Na žádné z těchto cest nemůžeme dosáhnout všeho, o co usilujeme. Štěstí v onom sníženém smyslu, jak je považujeme za uskutečnitelné, je problémem individuální ekonomie libida. Neexistuje zde rada vhodná pro všechny; každý se musí sám pokusit, jakým zvláštním způsobem by mohl dosáhnout

svého blaženství. Při volbě jeho cesty se uplatní nejrozmanitější faktory. Záleží na tom, kolik reálného uspokojení může od vnějšího světa očekávat a nakolik se může od něho oprostít; konečně též nakolik se cítí silným, aby jej podle svých přání změnil. Již zde se kromě vnějších okolností rozhodujícím způsobem projeví i psychická konstituce individua. Převážně erotický člověk dá přednost citovým vztahům k jiným osobám, soběstačný narcista bude spíš hledat podstatné uspokojení ve svých vlastních vnitřních duševních pochodech, člověk činu se neodloučí od vnějšího světa, na němž může vyzkoušet svou sílu. Pro střední typ bude rozhodovat o směru, kterým obírá své zájmy, druh jeho nadání a rozsah jemu dostupné sublimace pudů. Každé extrémní rozhodnutí se trestá tím, že vystavuje individuum nebezpečí, které vyplývá z nedostatečnosti výlučně zvolené životní techniky. Jako se opatrný obchodník varuje investovat celý svůj kapitál na jednom místě, tak snad radí i životní moudrost, abychom neočekávali veškeré uspokojení od jediného snažení. Úspěch není nikdy jistý, závisí na souhrě mnoha momentů, snad nejvíce na schopnosti psychické konstituce přizpůsobovat svou funkci okolnímu světu a využívat jej k získávání slasti. Kdo je vybaven zvláště nepříznivou pudovou konstitucí a neprošel pro pozdější výkon nezbytnou změnou a znovuospořádáním svých libidinózních komponent, pro toho bude těžké, aby čerpal ze své vnější situace štěstí, zvláště když se střetne s obtížnými úkoly. Jako poslední životní technika, která mu slibuje alespoň náhradní uspokojení, se mu nabízí útěk do neurotického onemocnění, k čemuž většinou dochází už v mládí. Kdo pak v pozdějších životních údobích shledá, že jeho snahy o štěstí ztroskotaly, vidí

ještě útěchu v zisku slasti z chronické intoxikace nebo psychózou učiní zoufalý pokus o vzpouru.¹¹

Náboženství omezuje tuto hru volby a přizpůsobení tím, že vnucuje všem stejným způsobem svou cestu za získáním štěstí a ochrany před utrpením. Jeho technika spočívá v tom, že snižuje cenu života a deformuje obraz reálného světa v blud, což předpokládá předchozí zastrašení lidské inteligence. Za tuto cenu, násilnou fixací psychického infantilismu a využitím masového bludu, se náboženství daří uchránit mnoho lidí před individuální neurozou.¹² Avšak sotva něco více; jak jsme řekli, existují mnohé cesty, které vedou ke štěstí, jež je člověku dosažitelné, ale žádná z nich není zcela spo-
lehlivá. Ani náboženství nemůže dodržet svůj slib. Když je věřící nakonec nucen hovořit o „nevyzpytatelném úradku“ božím, přiznává tím, že mu jako poslední možnost útěchy a zdroj slasti v utrpení zbylo jen bezpodmínečné podřízení. A je-li k tomu ochoten, mohl si nejspíše ušetřit dlouhou okliku.

III

Naše úvahy o štěstí nás zatím příliš nepoučily o něčem, co by nebylo obecně známo. I když budeme pokračovat otázkou, proč je lidem tak obtížné stát se šťastnými,

¹¹ Musím poukázat alespoň na jednu z mezer, které zůstaly ve výše uvedených vývodech. Úvaha o možnostech lidského štěstí by neměla pominout zkoumání relativního poměru narcismu k objektu libida. Bylo by třeba vědět, co znamená pro ekonomii libida být v podstatě odkázán sám na sebe. [Dodatek 1931.]

¹² [Stov. *Budoucnost jedné iluze*, pozn. 13.]

nemáme valnou naději, že se dozvíme něco nového. Vlastně jsme již odpověděli, když jsme poukázali na tři zdroje našeho utrpení: přesilu přírody, křehkost našeho vlastního těla a nedostatečnost zřízení, která upravují vzájemné vztahy lidí v rodině, státě a společnosti. Pokud se týká prvních dvou, nebude náš soud dlouho na vahách; nutí nás k uznání těchto zdrojů utrpení a k přijetí nevyhnutelného. Nikdy přírodu neovládáme dokonale, náš organismus je sám rovněž pouhou její částí a zůstane vždy jen pomíjivým, v přízpusobování i ve výkonu omezeným útvarem. Z tohoto poznání nevyplývá žádný ochromující vliv; naopak, ukazuje směr naší činnosti. Nemůžeme-li zrušit všechno utrpení, tedy přece mnohé, a jiné alespoň zmírnit, přesvědčuje nás o tom tisíciletá zkušenost. Jinak se však chováme k třetímu, sociálnímu zdroji utrpení. Tento naprosto nechceme uznat, nemůžeme pochopit, proč by zřízení, jež jsme sami vytvořili, nám nemělo skýtat ochranu a dobrodlní. Když ovšem uvážíme, jak nezdařený je právě tento úsek ochrany před utrpením, vzniká podezření, že i v něm může vézet kus nepřemožitelné přírody, tentokrát naší vlastní psychické přirozenosti.

Začneme-li se zabývat touto možností, setkáme se s tvrzením, které je tak překvapivé, že se u něho musíme zastavit. Prohlašuje, že velkou část viny na našich bedách nese naše takzvaná kultura; byli bychom mnohem šťastnější, kdybychom se jí vzdali a vrátili se zpět k primitivnějším poměrům. Nazývám toto tvrzení překvapivé, jelikož – ať již vymezíme pojem kultury jakkoli – je jisté, že vše, čím se pokoušíme chránit proti ohrožení ze strany utrpení, náleží právě do oblasti této kultury.

Jakými cestami dospělo asi tolik lidí k tomuto stanovisku podivného nepřátelství vůči kultuře? Soudím,

že hluboká, dlouho existující nespokojenost s příslušným stavem kultury tvoří základnu, kde toto odsouzení při určitých historických podnětech vzniká. Domnívám se, že poslední a předposlední z těchto podnětů znám; nejsem dosti učený, abych mohl sledovat jejich řetěz dostatečně daleko do dějin lidského druhu. Již při vítězství křesťanství nad pohanskými náboženstvími se musel podílet takový kultuře nepřátelský činitel. Byl velmi blízký znehodnocení pozemského života, které uskutečnilo křesťanské učení. Předposledním podnětem byl styk s primitivními národy a kmeny, k němuž došlo v průběhu objevných cest. V důsledku nedostatečných pozorovacích schopností a neporozumění se Evropanům zdálo, že primitivní mravy a zvyky svědčí o prostém, nenáročném a šťastném životě, jaký byl kulturně nadřazeným návštěvníkům nedosažitelný. Pozdější zkušenost mnohý podobný úsudek opravila; v četných případech se mylně přisouvalo usnadnění jejich života – za něž ve skutečnosti vdělili velkoudušnosti přírody a pohodlnosti, s jakou mohli uspokojovat své hlavní potřeby – nepřítomnosti složitých kulturních požadavků. Poslední příčina je nám obzvláště důvěrně známa; projevila se, když jsme poznali mechanismus neuróz, které hrozí podkopat onu trochu štěstí kulturního člověka. Zjistilo se, že se člověk stává neurotickým, protože nesnese míru odepření, které mu ve službách svých kulturních ideálů společnost ukládá, a usoudilo se z toho, že zrušení či snížení těchto nároků znamená návrat k možnosti štěstí.

Přistupuje k tomu ještě moment zklamání. Během posledních generací učinili lidé mimořádné pokroky v přírodních vědách a v jejich technickém využití, jejich vláda nad přírodou se nepředstavitelnou měrou upevnila. Podrobnosti tohoto pokroku jsou obecně

známy, jejich výčet je zde zbytečný. Lidé jsou na tyto vymoženosti právem pyšní. Ale domnívají se, že poznali, že se tímto novým panstvím nad prostorem a časem, tímto ovládnutím přírodních sil, splněním tisícileté touhy nezvýšila míra uspokojení slasti, kterou od života očekávali, že se ve svých pocitech nestali šťastnějšími. Měli bychom se spokojit tím, že z tohoto zjištění vyvodíme závěr, že moc nad přírodou není jedinou podmínkou lidského štěstí, jako ostatně ani není jediným cílem kulturních snah, a neměli bychom z toho vyvozovat bezcennost technického pokroku pro ekonomii našeho štěstí. Chtělo by se namítnout: což to není pozitivní zisk slasti a nepochybný vzrůst pocitů štěstí, když mohu libovolně často slyšet hlas dítěte, které ode mne žije na sta kilometrů vzdáleno, když se mohu v nejkratší době po přistání přítele dozvědět, že dobře překonal dlouhou a obtížnou cestu? Což to neznamená nic, že se medicíně podařilo tak mimořádně snížit úmrtnost malých dětí a nebezpečí infekce pro rodičky, ba i podstatně prodloužit průměrný věk kulturního člověka? A mohli bychom ještě připojit velkou řadu takových dobrodiní, za něž vděčíme tolik pomlouvanému věku vědeckého a technického pokroku; – ale tu se ozývá hlas pesimistické kritiky a připomíná, že většina těchto uspokojení se podobá příkladu „laciného požitku“, který se vychvaluje v jisté anekdotě. Tento požitek si opatříme, když za chladné zimní noci vystřícíme nahou nohu zpod přikrývky a pak ji opět schováme. Kdyby neexistovala železnice překonávající vzdálenosti, nemohlo by dítě opustit své rodinné město a nepotřebovali bychom žádný telefon, abychom slyšeli jeho hlas. Kdyby nebyla zřízena zaoceánská plavba, přítel by nepodnikl námořní cestu a já bych nepotřeboval telegraf, abych uklidnil své starosti

o něho. Co je nám platné omezení dětské úmrtnosti, když právě ono nás nutí krajně omezit plození dětí, takže nakonec jich přece nevychováme více než v časech před vládou hygieny, přitom jsme však uvedli svůj manželský sexuální život do složitější situace a pravděpodobně pracujeme i proti blahodárnému přirozenému výběru? A co je nám konečně platný dlouhý život, když je obtížný, chudý na radosti a tak plný strastí, že můžeme jen uvítat smrt jako vykoupení?

Zdá se být nesporné, že se ve své dnešní kultuře necítíme dobře, ale je velmi těžké vytvořit si úsudek, zda a nakolik se lidé minulých údobí cítili šťastnějšími a jaký podíl na tom měly kulturní podmínky. Budeme mít vždy sklon pojmát bídu objektivně, tj. přenášet se ve svých požadavcích a citěních do oněch podmínek a potom zkoumat, jaké příležitosti ke štěstí a nelibosti bychom v nich našli. Tento způsob nazírání, který se zdá být objektivní, protože nedbá variací subjektivního citění, je přirozeně neobjektivnější ze všech, protože dosazuje na místo všech ostatních neznámých duševních ustrojení pouze vlastní. Štěstí je však cosi zcela subjektivního. At se jakkoli hrozíme určitých situací, v jakých žil antický otrok na galěře, sedlák v třicetileté válce, obětí svatě inkvizice, Žid očekávající pogrom, nakonec je nám přece nemožno vcítit se do těchto osob, uhádnout změny, které v jejich vnímání slasti a nelibosti byly způsobeny prvotní omezeností, postupným otupěním, postojem očekávání, hrubšími a jemnějšími způsoby narkotizace. V případech krajních možností utrpení jsou uváděna v činnost i jistá duševní obranná zařízení. Dále sledovat tuto stránku problému se mi zdá neplodné.

Je načase, abychom věnovali pozornost podstatě této kultury, o jejíž hodnotě jako zdroji štěstí se pochy-

buje. Nebudeme žádat žádnou formuli, která by několika slovy vyjádřila tuto podstatu, ještě dříve než jsme se o tomto zkoumání něco dozvěděli. Postací nám tedy opakovat,¹³ že slovo kultura označuje celý souhrn výkonů a zařízení, jimiž se náš život vzdálil od života našich zvířecích předků a jež slouží dvěma účelům: ochraně člověka před přírodou a uspořádání vztahů lidí mezi sebou. Abychom tomu lépe rozuměli, shráždíme jednotlivé rysy kultury, jak se projevují v lidských společenstvích. Přitom se necháme beze všeho vést běžným způsobem řeči nebo jak se též říká: jazykovým citem, v důvěře, že se tak přiblížíme vnitřnímu poznání, které ještě nelze vyjádřit pomocí abstraktních slov.

Začátek je snadný: za kulturní považujeme všechny činnosti a hodnoty, které prospívají člověku tím, že mu podrobují Zemi, chrání ho před mocí přírodních sil apod. O této stránce kultury je přece nejméně pochyb. Vrátime-li se dostatečně daleko zpět, byly prvními kulturními činy užívání nástrojů, ovládnutí ohně, stavba obydlí. Mezi nimi vyniká ovládnutí ohně jako zcela mimořádný, bezpříkladný výkon.¹⁴ Pomocí oněch

dvou dalších výkonů, jejichž podnět lze snadno uhnout, nastoupil člověk cestu, kterou od té doby sledoval vždy dále. Všechny svými nástroji zdokonaluje své orgány – motorické i senzorní – nebo odstraňuje překážky pro jejich uplatnění. Motory mu poskytují obrovské síly, které může jako své svaly uplatnit v libovolném směru, loď a letadlo mu umožňují pohyb, aniž mu překáží voda či vzduch. Brýlemi může korigovat vady čocky svého oka, dalekohledem se dívá do dalek, mikroskopem překonává hranice viditelnosti stanovené stavbou jeho sítnice. Fotografickou kamerou si vytvořil přístroj, který zachycuje letmé zrakové dojmy, což gramofonová deska vykonává pro stejné pomíjivé dojmy sluchové; v obou případech se jedná v podstatě o materializaci lidské schopnosti vzpomínání, paměti. Pomocí telefonu slyšíme na vzdálenosti, které by i pohádka pokládala za nedosažitelné; písmo je původně řečí nepřítomného, dům náhradou za lůno mateřské, první, pravděpodobně stále ještě vytožené obydlí, v němž se člověk cítil tak bezpečným a blaženým.

Nezní to jen jako pohádka, je to přímo splnění všech – nikoli jen většiny – pohádkových přání, co člověk vytvořil pomocí vědy a techniky na této zemi, kde byl zprvu jen slabým živočichem a kam musí každé individuum jeho druhu opět vstupovat jako bezbranný ko-

aby mu sloužil. Tím, že utlumil oheň svého vlastního sexuálního vzrušení, zkontroloval sílu ohně. Tato velká kulturní vytvoření by tedy byla odměnou za ovládnutí pudu. A dále, jako strážkyně ohně udržovaného v domácím krbu byla určena žena, protože jí její anatomická stavba zakazuje podlehout takovému slastnému pokušení. Je též pozoruhodné, jak pravidelně analytické zkušenosti potvrzují souvislost citlivosti, ohně a erotiky močení. [Srov. *Zur Gewinnung des Feuers*, 1932, GW XVI.]

¹³ Viz *Budoucnost jedné iluze*, 1927.

¹⁴ Neúplný a ne zcela bezpečně vyložitelný psychoanalytický materiál připouští alespoň – fantasticky znějící – domněnku o původu tohoto velkolepého lidského činu. Zdá se, jako by byl pračlověk zvyklý při setkání s ohněm ukájet na něm infantilní slast tím, že jej uhasil paprskem své moči. O původně falickém pojetí kmitajících a do výše sletajících plamenů nemůže být podle zachovaných pověstí žádných pochyb. Hašení ohně močením – k čemuž se ještě vracejí obři děti Gulliver v Liliputu a Rabelaisův Gargantua – bylo tedy jako sexuální akt s mužem výrazem mužské potence v homosexuálním zápolení. Kdo se první této slasti vzdal a oheň ušetřil, mohl si jej odnést a přinutit ho,

jenec – *oh inch of nature*.¹⁵ Všechno toto vlastnictví smí pokládat za vymoženost kultury. Odedávna si vytvořil ideální představu o všemohoucnosti a vševědounosti, kterou ztělesnil ve svých bozích. Jim připisoval vše, co se zdálo být jeho přáním nedosažitelné – nebo co mu bylo zakázáno. Můžeme tedy říci, že tyto bohové byli kulturními ideály. Nyní se dosažení tohoto ideálu velmi přiblížil, stal se téměř sám bohem. Ovšem pouze tak, jak lze podle obecného lidského soudu ideálu dosáhnout. Nikoli dokonale, v určitých částech vůbec ne, v jiných jen neúplně. Člověk se stal takřkajíc jistým druhem boha s protézami, je dosti velkolepý, když je opatřen všemi svými pomocnými orgány, avšak nestroty s ním a občas mu činí ještě ne malé potíže. Ostatně má právo utěšovat se tím, že se tento vývoj neukončí právě L. P. 1930. Budoucí časy přinesou v oblasti kultury nový, pravděpodobně nepředstavitelný pokrok; ještě dále vystupňují podobnost člověka s bohem. V zájmu našeho zkoumání však nesmíme ani zapomenout, že se dnešní člověk ve své podobnosti bohu necítí šťastným.

Uznáváme tedy vysokou kulturní úroveň nějaké krajiny, když zjistíme, že v ní je pěstováno a účelně řízeno všechno, co slouží využití země člověkem a jeho ochraně před přírodními silami, tedy krátce řečeno: je mu užitečné. V takové krajině musí být řeky, které by se mohly rozvodnit, zregulovány a jejich voda vedena kanály tam, kde je jí málo. Půda musí být pečlivě ob-

15 [Tento shakespeareovský znějící citát nepochází dle editorů *Studienausgabe* (IX, 222) ze Shakespeara, ale z jednoho románu George Wilkinse, a Freud ho patrně znal z knihy Geografa Brandese *William Shakespeare*, 1896, kterou měl v knihovně.]

dělávána a osívána rostlinstvem, pro něž se nejlépe hodí, nerostné poklady hlubin musí být pilně dobývány a zpracovávány v potřebné nářadí a přístroje. Dopravní prostředky musí být četné, rychlé a spolehlivé, divoká a nebezpečná zvířata musí být vyhubena, chov ochočených domácích zvířat musí vzkvétat. Máme však na kulturu ještě jiné požadavky a je příznačné, že doufáme v jejich uskutečnění právě v těchto krajínách. Jako kdybychom chtěli popřít svůj předchozí požadavek, vítáme jako kulturní, když vidíme, že se zájem lidí obrací i k věcem, které nejsou vůbec užitečné, ba zdají se spíše neužitečnými, např. když městské zahradní plochy, sloužící jako hřiště a zásobárny vzduchu, mají též květinové záhony, nebo když jsou okna bytů ozdobena květináči. Záhy zjistíme, že ono neúžitečné, jehož ocenění od kultury očekáváme, je krása; žádáme, aby kulturní člověk uctíval krásu, když se s ní setká v přírodě, a aby ji uskutečňoval v předmětech, pokud to dokáže prací svých rukou. Tím nejsou ještě zdaleka naše nároky na kulturu vyčerpány. Chceme dále vidět známky čistoty a pořádku. Nebudeme příliš vysoko cenit kulturu anglického venkovského města za časů Shakespearových, když čteme, že přede dveřmi jeho otcovského domu ve Stratfordu se vršila vysoká hromada hnoje; jsme rozzlobeni a hubujeme na barbarství, což je protiklad kulturnosti, když najdeme cesty ve Vídeňském lese poházeny papíry. Nečistota každého druhu se nám zdá být s kulturou neslučitelná; tento požadavek čistoty rozšiřujeme i na lidské tělo; s údivem slyšíme, jaký zápach kolem sebe obvykle šířil Král Slunce, a nedůvěřivě potřásáme hlavou, když nám na ostrůvku Isola Bella ukazují nepatrné umyvadlo, kterého užíval Napoleon při své ranní toaletě. Ano, nedivíme se, když někdo přímo stanoví užívání mýdla

jako měřítko kultury. Podobně je tomu s pořádkem, který se stejně jako čistota zcela vztahuje na lidské dílo. Ale zatímco čistota v přírodě očekávat nemůžeme, je pořádek z přírody odvozen; pozorování velkých astronomických pravidelností poskytl člověku nejen vzor, ale i první záhytné body pro zavedení pořádku do jeho života. Pořádek je jistý druh nutkavého opakování, které jednorázovým uspořádáním rozhoduje, kdy, kde a jak má něco být konáno, takže si v každém tožném případě ušetříme váhání a nejistotu. Dobrodiní pořádku je naprosto nepopiratelné, umožňuje člověku nejlepší využití prostoru a času a šetří jeho psychické síly. Mohlo by se právem očekávat, že se od počátku nenásilně prosadí, a lze se divit, že tomu tak není, že člověk projevuje ve své práci spíše přirozený sklon k nedbalosti, nepravdivosti a nespolehlivosti a musí být k napodobování nebeských vzorů teprve pracně vychováván.

Krása, čistota a pořádek zaujímají zřejmě mezi kulturními požadavky zvláštní místo. Nikdo nebude tvrdit, že jsou stejně životně nezbytné jako ovládání přírodních sil a jiné momenty, které ještě poznáme, ale nikdo je přece nebude chtít odsunout jako podružnosti. Že se kultura nezaměřuje pouze na užitek, ukazuje již příklad krásy, kterou bychom mezi zájmy kultury nechtěli postrádat. Užitečnost pořádku je zcela zřejmá; a můžeme tušit, že tato souvislost nebyla lidem zcela cizí ani v dřívějších dobách, než poznali vědeckou ochranu před chorobami. Ale užitek nám toto snažení plně nevysvětlí; ve hře musí být ještě cosi jiného.

Domníváme se však, že žádný jiný rys necharakterizuje kulturu lépe než oceňování a péče o vyšší psychické činnosti, o intelektuální, vědecké a umělecké

výkony, o vedoucí úlohu, kterou vyhrajujeme v lidském životě idejím. Mezi těmito idejemi stojí nejvyšší náboženské systémy, jejichž složitou stavbu se pokouší osvětlit jinde; vedle nich pak filosofické spekulace a konečně to, co můžeme nazvat vytvářením lidských ideálů, představ o možné dokonalosti jednotlivé osoby, národa, celého lidstva, a nároků, které se na základě takových představ vznašejí. Že tyto výtvořeny jsou na sobě vzájemně nezávislé, ale naopak spolu úzce spjaté, ztěžuje jak jejich znázornění, tak i jejich psychologické odvození. Předpokládáme-li zcela obecně, že hnací silou všech lidských činností je úsilí o dosažení obou splyvajících cílů, užitek a získání slasti, pak musíme připustit totéž i pro uvedené kulturní projevy, ačkoli je to zřejmě pouze pro vědeckou a uměleckou činnost. Nelze však pochybovat, že i ostatní činnosti odpovídají silným potřebám, snad takovým, které se vyvinuly pouze u menšiny. Nesmíme se též nechat zmýlit hodnocením těchto jednotlivých náboženských, filosofických systémů a ideálů; ať v nich již hledáme nejvyšší výkon lidského ducha nebo ať je lihuje-me jako omyly, musíme uznat, že jejich existence a zejména jejich nadvláda znamená vysokou úroveň kultury.

Jako poslední, zajisté nikoli nejbezvýznamnější charakteristický rys kultury musíme ocenit, jakým způsobem jsou uspořádány vzájemné sociální vztahy lidí, které se týkají člověka jako souseda, pomocné síly, sexuálního objektu jiné osoby, jako člena rodiny či státu. Zde je zvláště obtížné nedat se ovlivnit určitými ideálními požadavky a vystihnout to, co je kulturní. Začneme snad vysvětlením, že kulturní element je dán prvním pokusem upravit tyto sociální vztahy. Kdyby se takový pokus nevyskytl, byly by tyto vztahy podříze-

ny zvůli jednotlivce, to znamená, že fyzicky silnější by rozhodoval ve smyslu svých zájmů a pudových hnutí. Na tom by se nic nezměnilo, kdyby se tento silnější setkal s někým ještě silnějším. Lidské soužití se stává možným teprve tehdy, když se najde většina, která je silnější než každý jedinec a udržuje proti takovým jednotlivcům spojenectví. Moc tohoto společenství se nyní postaví jako „právo“ proti moci jednotlivce, která je odsouzena jako „hrubé násilí“. Toto nahrazení moci jednotlivce mocí pospolitosti je rozhodujícím kulturním krokem. Jeho podstata spočívá v tom, že se členové pospolitosti ve svých možnostech uspokojení omezí, zatímco jedinec žádá takové omezení neznal. Dalším kulturním požadavkem je tedy spravedlnost, tj. ujištění, že jednou daný právní pořádek nebude opět porušen ve prospěch jednotlivce. O etické cestě daleké cesta kulturního vývoje směřuje k tomu, aby toto právo již nebylo výrazem vůle malého společenství – kasty, vrstvy obyvatelstva či národa –, které se chová k jiným takovým, snad mnohem početnějším mäsám opět jen jako násilnické individuum. Konečným výsledkem má být právo, k němuž všichni – alespoň všichni schopní pospolitosti – přispěli omezením svých pudů, právo, které nepřipouští, aby se někdo – opět se stejnou výjimkou – stal obětí hrubého násilí.

Individuální svoboda není žádným kulturním statkem. Byla největší před veškerou kulturou, tehdy ovšem většinou bez ceny, protože individuum bylo sotva schopno tuto svobodu hájit. Kulturním vývojem doznala svoboda omezení a spravedlnost vyžaduje, aby těchto omezení nebyl nikdo ušetřen. Co se v lidském společenství projevuje jako úsilí o svobodu, může být vzpěním proti existující nespravedlnosti

a sloužit tak dalšímu rozvoji kultury, být s ní v souladu. Tato vzpoura však může i pocházet ze zbytku pudovní, kulturou nezkracené části osobnosti a stát se tak základem nepřátelství vůči kultuře. Úsilí o svobodu se tedy obrací proti určitým formám a požadavkům kultury nebo proti kultuře vůbec. Nezdá se, že by bylo možno člověka nějakým způsobem ovlivnit tak, aby změnil svou povahu v přirozenost termita, bude asi vždy hájit svůj nárok na individuální svobodu proti vůli masy. Podstatná část zápasu lidstva se týká úkolu najít účelné, tj. obštasňující vyrovnání mezi těmito individuálními a kulturními nároky mas; je jedním z osudových problémů lidstva, zda je toto vyrovnání dosažitelné nějakým utvářením kultury, či zda se jedná o nesmiřitelný konflikt.

Tím, že jsme se při zjišťování, které rysy v životě lidí je třeba označit jako kulturní, dali věst obecným cílům, získali jsme zřetelný dojem o obecném stavu kultury; nedověděli jsme se ovšem zatím nic, co by nebylo obecně známo. Přitom jsme se varovali přijmout obecný předpoklad, jako by kultura znamenala totéž co zdokonalování, jako by byla člověku předurčenou cestou k dokonalosti. Nyní se nám však vnucuje pojetí, které snad vede jinam. Kulturní vývoj se nám jeví jako svérázný, v lidstvu probíhající proces, v němž se nám zdá mnohé známým. Tento proces můžeme charakterizovat na základě změn, které uskutečňuje ve známých lidských pudových vlohách, jejichž uspokojení je ekonomickým úkolem našeho života. Některé z těchto pudů jsou spotřebovány takovým způsobem, že na jejich místě vzniká něco, co u jednotlivce označujeme jako charakterovou vlastnost. Nejpozoruhodnější příklad tohoto pochodu jsme objevili v anální erotice dítěte. Jeho původní zájem o vyměšovací funk-

ci, o její orgány a produkty se během růstu mění ve skupinu vlastností, které známe jako šetrnost, smysl pro pořádek a čistotnost, jež, ač jsou jako takové cenné a vítané, mohou se vystupňovat k nápadně nadvládné a mohou pak vytvořit to, co nazýváme análním charakterem. Jak k tomu dochází, nevíme, o správnosti tohoto pojetí však nelze pochybovat.¹⁶ Zjistili jsme, že pořádek a čistotnost jsou základní kulturní požadavky, ač jejich životní nezbytnost není právě zřejmá, stejně jako jejich vhodnost k poskytování požitku. Na tomto místě se nám poprvé ukázala podobnost kulturního procesu s vývojem libida jednotlivce. Jiné pudy jsou nuceny odsunout podmínky svého uspokojení, přeložit je na jiné cesty, což se ve většině případů shoduje s dobře nám známou *sublimací* (pudových cílů), v jiných případech to lze od ní ještě odlišit. Sublimace pudů je zvláště výrazný rys kulturního vývoje, umožňuje, aby vyšší psychické činnosti, vědecké, umělecké, ideologické, hrály v kulturním životě významnou roli. Podlehneme-li prvnímu dojmu, jsme v pokušení říci, že sublimace je vůbec kulturou vynuceným pudovým osudem. Ale bude lépe si to ještě více promyslet. Konečně za třetí, a to se zdá být nejdůležitější, nelze přehlédnout, v jakém rozsahu je kultura vybudována na zřeknutí se pudů, jak je jejím předpokladem právě neuspokojení (potlačení, vytěsnění či ještě něco jiného?) mocných pudů. Toto „kulturní odepření“ ovládá velkou oblast sociálních vztahů lidí; víme již, že je příčinou nepřátelství, proti němuž musí všechny kultury bojovat. To bude klást ještě velké nároky na naši vě-

¹⁶ Viz *Charakter und Analeretik*, 1908 [GW VII] a čemě další příspěvky E. Jonese a jiných.

deckou práci, budeme zde muset ještě mnohé objasnit. Není snadné pochopit, jak je možno odejmout pudu uspokojení. Není to bez nebezpečí, jestliže to ekonomicky nekompenzujeme, můžeme očekávat vážné poruchy.

Chceme-li však vědět, jakou cenu má naše pojetí kulturního vývoje jakožto zvláštního procesu, který lze srovnat s normálním zráním individua, musíme se zřejmě zaměřit na jiný problém, položit si otázku, jakým vlivům vděčí kulturní vývoj za svůj vznik, jak kultura povstala a čím je určován její průběh.

IV

Tato úloha se zdá být převeliká a člověk je z ní poněkud sklíčen. Uvedu zde to nemnohé, jehož jsem se dopátral.

Když pračlověk zjistil, že zlepšení jeho osudu práci spočívá – doslova – v jeho rukou, nemohlo mu být lhostejné, zda někdo pracuje s ním, či proti němu. Jiný člověk pro něho získával cenu spolupracovníka, soužití s ním bylo užitečné. Ještě dříve, jako pravěký opo-člověk, si navykl vytvářet rodiny; členové této rodiny byli asi jeho prvními pomocníky. Založení rodiny souviselo pravděpodobně s tím, že potřeba sexuálního uspokojení se už nechovala jako host, který se náhle objeví a po svém odchodu o sobě dlouho nedá vůbec nic vědět, ale usídlila se u člověka jako stálý nájemník. Tím získal samec motiv, aby u sebe udržel ženu či obecněji: sexuální objekty; samice, které se nechtěly odloučit od svých bezmocných mláďat, musely i v jejich zájmu zůstat u silnějšího samce.¹⁷ V této primitiv-

ní rodině postrádáme ještě jeden podstatný rys kultury; zvuče hlavy rodiny a otce byla neomezená. V knize *Totem a tabu*¹⁸ jsem se pokusil ukázat cestu, která vedla od této rodiny k dalšímu stupni soužití ve formě sva-

17 Organická periodicitá sexuálního pochodu zůstala sice zachována, ale její vliv na psychickou sexuální regulaci se spíše změnil v opak. Tato změna souvisí nejspíše s oslabením čichových podnětů, jimiž působil menstruační proces na mužskou psychiku. Jejich úlohu převzaly podněty zrakové, které na rozdíl od dočasných podnětů čichových mohly působit trvale. Tabu menstruační má svůj původ v tomto „organickém vyřešení“ jako obraně před překonanou vývojovou fází; všechny ostatní motivace jsou asi až druhotné povahy. (Srovnej C. D. Daly, *Hindumythologie und Kastrationskomplex*, Imago XIII, 1927.) Na jiné úrovni se tento pochod opakuje, když se božové nějakého překonáního kulturního údobí stávají démony. Ústup čichových podnětů zdá se však být sám následkem odvrácení člověka od země, následkem odhodlání chodit vzpříma, což vede k tomu, že dosud skryté genitálie se stanou viditelnými, vyžadují ochranu, a tím je vyvolán stud. Na počátku osudného kulturního procesu by tedy stálo vzpřímení člověka. Vývoj pokračuje odtud přes znehodnocení čichových podnětů a tabuizaci periody k převládání dojmů zrakových, k zviditelnění genitálií, dále ke kontinuitě sexuálního vzrušení, založení rodiny a tím na práh lidské kultury. Toto je pouze teoretická spekulace, ale dosti důležitá, aby si zasloužila exaktní přezkoumání na životních poměrech zvířat blízkých člověku.

I v kulturním úsilí po čistotnosti, které nachází dodatečně zdůvodnění v hygienických ohledech, ale projevilo se už před tímto poznáním, je zřejmý sociální moment. Popud k činnosti vzniká ze snahy odstranit exkrementy, které se staly smyslovému vnímání nepřijemné. Víme, že u dětí je tomu jinak. Exkrementy nemějí v dítěti žádný odpor, zdají se mu hodnotné jako oddělená část jeho těla. Výchova zde působí zvláště energicky na urychlení dalšího vývojového procesu, který má učinit exkrementy bezcennými, hnušnými, odpornými a zavvrženými. Takové přehodnocení by bylo sotva možné, kdyby tyto tělesné látky nebyly odsouzeny svým silným zápachem sdílet osud, kte-

zů bratří. Při přemožení otce se synové přesvědčili, že sdružení může být silnější než jednotlivec. Totemistická kultura spočívá na omezeních, která si synové museli vzájemně uložit, aby udrželi nový pořádek. Předpisy tabu představovaly první „právo“. Soužití lidí bylo tedy podmíněno dvojitým způsobem, jednak nutností práce pod nátlakem vnějšího nedostatku, jednak mocí lásky, která ze strany muže nechťela postrádat sexuální objekt v ženě a ze strany ženy její oddělenou část – dítě. Eros a Ananké se také stali rodiči lidské kultury. Prvním kulturním úspěchem bylo, že nyní též mohl setrvat ve společenství větší počet lidí. A protože obě velké mocnosti přitom spolupracovaly, bylo možno očekávat, že další vývoj bude plynulý a povede ke stále lepšímu ovládní vnějšího světa i k dalšímu rozmnožení počtu lidí na této pospolitosti účastných. Nemí též snadné pochopit, jak může tato kultura působit na své účastníky jinak než obšťastňujícím způsobem.

rý byl určen po vzpřímení člověka ze země čichovým podnětům. Analíti erotika tedy jako první podléhá „organickému vyřešení“, které razilo cestu kultuře. Sociální faktor, na jehož základě se analíti erotika dále proměňuje, projevuje se tím, že vzor všemu vývoji a pokroku je člověku pach vlastních exkrementů sotva nepřijemný, odpor pocituje vždy jen k exkrementům ostatních. Nečistotný člověk, tj. takový, který své exkrementy neskrývá, uráží tedy druhého, není k němu ohleduplný, a totéž přechází nejvíce, nejužívanější nadávky. Bylo by též nepochopitelné, že člověk užívá jména svého nejméně přítele ve své tvářce jako nadávky, kdyby si pes nezasloužil opovržení člověka dvěma vlastnostmi – že je zvířetem, které se orientuje čichem a nevyhýbá se výkaltům, a že se nestydí za své sexuální funkce.

18 [Totem und Tabu, kap. IV, odd. 5, GW IX, 172n.]

Prve než budeme zkoumat, odkud může přicházet porucha, věnujeme na chvíli pozornost lásce jako podkladu kultury, abychom vyplnili mezeru v dřívějším výkladu. Řekli jsme, že lidská zkušenost s pohlavní (genitální) láskou jako zdrojem nejsilnějších zážitků uspokojení byla člověku vlastně vzorem pro veškeré štěstí a asi ho vedla k tomu, že i nadále hledal uspokojení svých tužeb po štěstí v oblasti pohlavních vztahů, že stavěl genitální erotiku do centra života. Dále jsme řekli, že se člověk na této cestě stal povážlivě závislým na části vnějšího světa, totiž na vyvoleném objektu své lásky, a když jim byl zavržen nebo ho pozbyl nevěrou či smrtí, byl vystaven nejsilnějším utrpením. Mudrci všech dob proto důrazně před touto životní cestou varovali; přesto však pro valnou část pozemšťanů neztratila svou přitažlivost.

Nepatrně menšinu dovoluje její konstituce, aby našla štěstí na cestě lásky, přičemž však jsou nezbytné dalekosáhlé duševní změny funkce lásky. Tyto osoby se oprošťují od souhlasu objektu tím, že přesunou hlavní důraz z pasivního přijímání lásky na vlastní aktivní milování, chrání se před jeho ztrátou tak, že svou lásku nevěnují jednotlivým objektům, ale stejnou měrou všem lidem a vyhýbají se kolísání a zklamání sexuální lásky tím, že ji odvádějí od jejího sexuálního cíle a mění pud v hnutí *zbrzděné před dosažením cíle*. Stav rovnovážného, nezviklatelného něžného citění, kterého tímto způsobem u sebe dosahují, nemá už příliš vnější podobnosti s bouřlivě pohnutým genitálním Františkem z Assisi došel asi v tomto využití lásky pro vnitřní pocit štěstí nejdále; co poznáváme jako jednu z technik realizace principu slasti, bylo též opětovně uváděno do vztahu k náboženství, s nímž asi souvisí

v oněch odlehklých oblastech, kde se zanedbává rozlišení Já od objektů i těchto navzájem. Etická úvaha, jež již hlubší motivace se nám ještě odhalí, spadá do této ochotě k obecné lásce k lidem a světu nejvyšší postoj, k němuž se může člověk povznést. Chtěli bychom k tomu již na tomto místě vyslovit své dvě hlavní pochybnosti. Láska, která nevolí, zdá se nám ztrácet část své vlastní ceny tím, že se dopouští bezpráví na objektu, a dále: všichni lidé nejsou hodni lásky.

Láska, která založila rodinu, působí nadále ve své původní podobě, v níž se nevzdává přímého sexuálního uspokojení, i ve své modifikaci v kultuře jako od svého cíle odkloněná něžnost. V obou formách pokračuje ve své funkci, aby vzájemně spojila větší počet lidí intenzivnějším způsobem, než se to daří zájmu pracovního společenství. Nedbalost řeči při užívání slova „láska“ nachází genetické ospravedlnění. Láskou nazýváme vztah mezi mužem a ženou, kteří na základě svých genitálních potřeb založili rodinu, ale též pozitivní city mezi rodiči a dětmi, mezi sourozenci v rodině, ačkoliv bychom měli tyto vztahy popsat jako od cíle odkloněnou lásku, jako něžnost. I tato od cíle odkloněná láska byla původně plně smyslnou láskou a v nevědomí člověka je takovou ještě stále. Obě, plně smyslná láska i láska odkloněná od svého cíle, přesahují rodinu a vytvářejí nové svazky s dosud cizími lidmi. Pohlavní láska vede k vytváření nových rodin, láska odkloněná od cíle vede k „přátelství“, která se stávají kulturně významnými, protože unikají mnohým omezením pohlavní lásky, např. její vylučností. Ale poměr lásky ke kultuře ztrácí průběhem vývoje svou jednoznačnost. Láska jednak odporuje zájmům kultury, jednak kultura ohrožuje lásku citelnými omezeními.

Toto rozdvojení se zdá být nevyhnutelné; jeho přiči-
nu nelze okamžitě rozeznat. Projevu se zprvu jako
konflikt mezi rodinou a větším společenstvím, k ně-
muž jednotlivci přislouží. Již jsme uhadli, že jednou
z hlavních snah kultury je spojit lidi do velkých celků.
Rodina však nechce individuům uvolnit. Čím užší je
soudržnost členů rodiny, tím více mají sklon se před
ostatními uzavírat, tím obtížnější je pro ně vstup do
širšího životního okruhu. Fylogeneticky starší, pouze
v dětství existující způsob soužití se brání, aby byl vy-
středán později získaným kulturním způsobem soužití.
Oddělení od rodiny se stává pro každého mladistvého
úkolem, při jehož řešení ho v údobí pohlavního dospí-
vání společnost často podporuje iniciačními rity. Zís-
káme dojem, že tyto obtíže jsou vlastní každému
psychickému, ano, v podstatě i každému organickému
vývoji.

Dále vystupují záhy proti kulturnímu proudění ženy
a vyvíjejí svůj zpomalující a brzdicí vliv, tytéž ženy,
které z počátku požadavky své lásky kladly základ
kultuře. Ženy zastupují zájmy rodiny a sexuálního ži-
vota; kulturní práce se stává vždy více věcí mužů, kla-
de jim stále obtížnější úkoly, nutí je k sublimacím pu-
dů, k nimž jsou ženy málo způsobilé. Protože člověk
nedisponuje neomezenými kvantitami psychické ener-
gie, musí plnit své úlohy účelným rozdělením libida.
Co spotřebuje pro kulturní účely, to většinou odmítá
ženám a sexuálnímu životu: trvalé soužití s muži, zá-
vislost na vztazích, které k nim má, odcizují ho dokon-
ce jeho úkolům manžela a otce. Tak se cítí žena poža-
dávky kultury zatlačena do pozadí a vstupuje s ní do
nepřátelského poměru.

Ze strany kultury je tendence k omezení sexuálního
života neméně zřetelná jako ona druhá tendence k roz-

šíření kulturního obzoru. Již první kulturní fáze, tote-
mismus, přináší zákaz incestní volby objektu, snad
nejpronikavější omezení, které lidský milostný život
v průběhu dob doznal. Následkem tabu, zákona a mra-
že, tak ženy. Všechny kultury v tom nejdou stejně dale-
ko; hospodářská struktura společnosti rovněž ovlivňu-
je rozsah zbývající sexuální svobody. Víme již, že
kultura se přitom podrobuje nátlaku ekonomických
nezbytností, protože musí odmítnat sexualitě velkou
část psychické energie, kterou spotřebuje sama. Pří-
tom se kultura chová k sexualitě jako kmen či vrstva
obyvatelstva, která si podrobila a vykořisťuje jiné.
Strach před povstáním potlačených ji nutí k přísnějším
bezpečnostním opatřením. Vrchol tohoto vývoje před-
stavuje naše západoevropská kultura. Je psychologič-
ky zcela oprávněné, že začíná zakazováním projevů
dětské sexuality, neboť omezování sexuálních tužeb
dospělého nemá žádnou naději na úspěch, jestliže se
nepřipravovalo již v dětství. Žádným způsobem však
nelze ospravedlnit, že kulturní společnost zašla tak da-
leko, že tyto snadno dokazatelné, ano nápadné jevy
dokonce popírá. Volba objektu pohlavně dospělého in-
dividua je omezována na opačné pohlaví, většina mi-
mogenitálních uspokojení je zakázána jako perverze.
Požadavek pohlavního života stejného pro všechny,
který se v těchto zákazech projevuje, nebere ohled na
vrozené i získané rozdíly sexuální konstituce, vyluču-
je značný počet lidí ze sexuálního uspokojení, a stává
se tak zdrojem velké nespravedlnosti. Pozitivním vý-
sledkem těchto omezujících opatření by mohlo být ne-
omezené soustředění veškerého sexuálního zájmu
těch, kdož jsou normální a bez konstitučních zábran,
do drah, které byly ponechány otevřené. Ale co zůsta-

lo ušetřeno klatby, heterosexuální genitální láska, je dále postiženo omezeními legitimity a monogamie. Současná kultura dává jasně najevo, že povoluje sexuální vztahy pouze na základě jedinečného nerozlučného svazku muže a ženy, že odmítá sexualitu jako samostatný zdroj slasti a chce ji trpět pouze jako dosud nenahraditelný zdroj množství lidí.

To je přirozeně extrém. Je známo, že je neuskutečnitelný, být i jen na kratší čas. Pouze slabosti se podřídili tak dalekosáhlému zásahu do své sexuální svobody, silnější povahy pouze za kompenzační podmínky, o které promluvíme později. Kulturní společnost byla přinucena mlčky připustit četné přestupky, které by měla podle svých předpisů stíhat. Nesmíme však podlehout opačnému názoru a domnívat se, že je takový kulturní postoj zcela neškodný, jelikož není s to prosadit veškeré své záměry. Sexuální život kulturního člověka je přece těžce poškozen, dělá občas dojem funkce, která zakrňuje, chrupem a vlasy. Můžeme se právem domnívat, že jeho význam jako zdroje pocitu štěstí, tedy pro naplnění našeho smyslu života, podstatně poklesl.¹⁹ Občas se nám zdá, že to není pouze tlak kultury, ale že nám v plném uspokojení brání a na jiné cesty nás zatlačuje cosi v samé podstatě funkce. Snad je to omyl, je to těžko rozhodnout.²⁰

¹⁹ Mezi díly citlivého anglického spisovatele J. Galsworthyho, který se dnes těší obecnému uznání, jsem již záhy ocenil malý příběh s názvem *The Appletree*. Působivě ukazuje, že v životě dnešních kulturních lidí už není místo pro prostou přirozenou lásku lidské dvojice.

²⁰ Následující poznámky uvádím k podepření výše vyslovené domněnky: I člověk je živočišná bytost s nepochybně bisexuál-

Psychoanalytická práce nás naučila, že právě tato odepření sexuálního života nenesou tak zvaní neuroptici. Vytvářejí si ve svých symptomech náhradní uspokojení, která však buď sama přinášejí utrpení, nebo se stavají jeho zdrojem tím, že jim působí obtíže ve styku s okolním světem a společností. Tato druhá možnost je snadno pochopitelná, kdežto první nám klade novou hádanku. Kultura však vyžaduje ještě jiné oběti než jen v oblasti sexuálního uspokojení.

ním založením. Individuum vzniká splnutím dvou symetrických polovin, z nichž podle názoru mnohých badatelů je jedna mužská a druhá ženská. Je stejně dobře možné, že každá polovina byla původně hermafroditní. Pohlavnost je biologickou skutečností, která, ač má pro duševní život mimořádný význam, je psychologicky těžko postižitelná. Jsme zvyklí říkat: každý člověk projevuje jak mužská, tak i ženská pudová hnutí, potřeby, vlastnosti, ale charakter mužského a ženského může sice stanovit anatomie, ale nikoliv psychologie. Pro tuto se pohlavní protiklad omezuje na rozdíl aktivity a pasivity, přičemž příliš samozřejmě ztotožňujeme aktivitu s mužností a pasivitu s ženstvím, což se u zvířat nikterak nepotvrzuje bez výjimek. Učení o bisexualitě je ještě příliš ponořeno v temnotách a to, že dosud nenašlo žádnou spojitost s učením o pudech, musíme počítovat v psychoanalýze jako vážný nedostatek. Ať je tomu jakkoli, přijme-li jako skutečnost, že jednotlivec chce ve svém sexuálním životě uspokojit mužská i ženská přání, jsme připraveni na možnost, že tyto požadavky nespĺňuje tentýž objekt a že si vzájemně překážejí, když se je nepodaří rozlišovat a uvést každé hnutí do zvláštní dráhy jemu přiměřené. Jiná potřeba vyplývá z toho, že erotickému vztahu bývá kromě jemu vlastní sadistické složky často přidružen jistý přímý agresivní podíl. Milostný objekt nebude mít vždy pro tyto komplikace tolik pochopení a tolerance jako ona selka, která si stěžuje, že jí muž již nemiluje, protože jí už celý týden nenabíl. – Nejhlouběji však zasahuje domněnka navazující na vývoody v poznámce 17, kde se hovoří o tom, že vzpřímením člověka a snížením významu čichového

Chápali jsme obtíže kulturního vývoje jako obecnou vývojovou potíž tím, že jsme ji odvodili z nedostatečné hybnosti libida, z jeho nechtivi vyměnit starou pozici za novou. Říkáme přibližně totéž, když odvozujeme protiklad mezi kulturou a sexualitou z toho, že sexuální láska je poměrem mezi dvěma osobami, při němž může být někdo třetí pouze přebytečný či rušivý, zatímco kultura spočívá na vztazích mezi větším počtem lidí. Na vrcholu milostného poměru nezbyvá žádný zájem pro okolní svět; milostná dvojice si postačí sama, nepotřebuje ani společné dítě, aby byla šťastná. V žádném jiném případě neprozrazuje velký eros tak jasně jádro své podstaty, totiž úmysl učinit z mnohých jed-

smyslu hrozilo veškeré sexuální, nejen anální erotice, že se stane obětí organického vytěsnění, takže je od té doby sexuální funkce provázána dále nezdůvodnitelným odporem, který zne- možňuje plně uspokojení a odvádí od sexuálního cíle k sublima- cím a přesunům libida. Vím, že Bleuler [*Der Sexualwiderstand*. Jahrbuch für psychoanalyt. und psychopathol. Forschungen, Bd. V, 1913] jednou poukázal na existenci takového původního odmítavého postoje k sexuálnímu životu. Skutečnost, že „*inter urinas et faeces nascitur*“, pobuřuje nejen všechny neurotiky, ale i mnohé jiné lidi. Genitálie vydávají též silné pachy, které jsou mnohým lidem nesnesitelné a znechucují jim sexuální styk. Jako nehlubší kořen pokračujícího sexuálního potlačení v kul- tuře by se tedy jevila organická obrana nové životní formy, kte- rá byla získána vzpřímenou chůzí proti dřívější animální existen- ci, což je výsledek vědeckého zkoumání, který se podivuhod- ným způsobem shoduje s často vyslovovanými banálními předsudky. Prozatím jsou to ovšem nejisté, vědou neověřené možnosti. Nesmíme též zapomenout, že vzdor nepopíratelnému znehodnocení čichových podnětů existují i v Evropě národy, které oceňují nam tak odporné genitální pachy jako dráždilo se- xualitu, jehož se nechtějí vzdát. (Viz folkloristická zjištění v prů- zkumu Iwana Blocha *Über den Geruchssinn in der vita sexualis* v různých ročnících *Anthropophytia* Friedricha S. Krausse.)

no, ale když toho – jak o tom hovoří i přísloví – ve vzá- jemné zamilovanosti dvou lidí dosáhli, nechce jít dále.

Dovedeme si zatím velmi dobře představit, že by se kulturní společenství skládalo z takových dvojic, navzá- jem se libidinózně uspokojujících, spojených poutem společných pracovních a zájmových svazků. V tomto případě by kultura nemusela odnímat sexualitě žádnou energii. Ale tento vytužený stav neexistuje a nikdy neexistoval; skutečnost nám ukazuje, že se kultura ne- spokojuje s podmínkami, které jí byly dosud přiznány, že chce členy společenství k sobě připoutat i libidinóz- ně, že užívá všech prostředků a cest, aby mezi nimi vy- tvořila silné identifikace, ve velké míře uplatňuje libi- do odkloněné od svého cíle, aby posílila společenské vazby přátelskými vztahy. Ke splnění těchto úmyslů je omezení sexuálního života nevyhnutelné. Chybí nám však pochopení nutnosti, která tlačí kulturu na tuto cestu a zdůvodňuje její nepřátelství vůči sexualitě. Musí se jednat o nějaký námi dosud neobjevený ruši- vý faktor.

Na stopu nás zde může přivést jeden z takzvaných ideálních požadavků kulturní společnosti.²¹ Zní takto: miluj bližního svého jako sebe samého; toto přikázání je světoznámé, jistě starší než křesťanství, které je uvá- dí jako svůj nejvýznamnější výrok, ale není zajiště pří- liš staré; ještě v historických dobách bylo lidem cizí. Přistupme k němu naivně, jako kdybychom je slyšeli poprvé. V tom případě se neubráníme pocitu překva- pení a nepřijemnému údivu. Proč bychom to měli dě- lat? Co nám to může pomoci? Především však – jak to dokážeme? Jak by to bylo možné? Moje láska je pro

21 [Stov., „Kulturní“ sexuální morálka a moderní nervozita.]

mne něco cenného, co nesmím zahodit, aniž si z toho sloším počet. Ukládá mi povinnosti, které musím plnit i za cenu obětí. Když někoho miluji, musí si to nějakým způsobem zasloužit. (Pomílám zde užitek, jakož i význam, který pro mne může mít jako sexuální objekt; oba tyto vztahy nepřicházejí pro příkaz lásky k bližnímu v úvahu.) Zaslouží si to, když se mi ve významných rysech tak podobá, že v něm mohu milovat sám sebe; zaslouží si to, když je o tolik dokonalejší než já, že v něm mohu milovat ideál své vlastní osoby; musím ho milovat, když je synem mého přítele, neboť postihlo-li by ho utrpení, byla by bolest přítele i mou bolestí, musel bych ji s ním sdílet. Ale jestliže je mně cizí a nemůže být pro můj citový život přitažlivý žádnou hodnotou, žádným již získaným významem, je pro mne obtížné, abych ho miloval. Dokonce se tím dopouštím bezpráví, neboť moje láska je oceňovánaými mi nejbližšími jako privilegium; když jim stavím cizince na roveň, dopouštím se na nich bezpráví. Mám-li však milovat cizince onou všeobjímající láskou pouze proto, že je také bytostí této Země, jako hmyz, dešťovka, užovka, pak se obávám, že na něho případně nepatrná částka lásky, určitě ne tolik, kolik jsem podle rozumné úvahy oprávněn ponechat si sám pro sebe. K čemu tak velkolepý příkaz, když jeho plnění nelze doporučit jako rozumné?

Při bližším pohledu nacházím ještě více potíží. Tento cizinec není jen obecně málo hoden lásky, musím poctivě přiznat, že si spíše zaslouží mé nepřítelství, dokonce mou nenávisť. Zdá se, že pro mne nemá ani trochu lásky, neprokazuje mi ani ohledy. Přinese-li mu užitek, nerozpakuje se mne poškodit, neptá se přitom ani, zda výše jeho užítka odpovídá velikosti ztráty, kterou mi způsobuje. Ba nemusí z toho mít ani užít-

tek: jen když tím uspokojí nějakou slastnou choutku, nebude si dělat nic z toho, že se mi posmívá, uráží mne, pomlouvá, že na mě předvádí svou moc a čím jistější se cítí, čím bezbrannější jsem já, tím jistěji smím od něho toto chování vůči sobě očekávat. Když by tomu bylo jinak, kdyby mne jako cizinci projevil ohleduplnost a šetrnost, jsem beztak ochoten bez jakéhokoli předpisu splácet mu stejným způsobem. Ano, kdyby ono velkolepé přikázání znělo: miluj svého bližního jako miluje on tebe, pak bych neodporoval. Existuje jiné přikázání, které se mi zdá ještě nepochopitelnější a vzbuzuje ve mně ještě prudší odpor. Zní: miluj své nepřátele. Když si to dobře rozmyslím, nemám právo považovat toto přikázání za náročnější požadavek. Jedná se v podstatě o totéž.²²

Zdá se mi nyní, že slyším důstojný hlas, který mne napomíná: Právě proto, že bližní není hoden lásky a je spíše tvým nepřitelem, máš jej milovat jako sebe sama. Rozumím – je to podobný případ jako ono *credo quia absurdum*²³.

Je velice pravděpodobné, že můj bližní, bude-li vyzván, aby mne miloval jako sebe sama, odpoví stejně

22 Velký básník si smí dovolit alespoň žertem vyjádřit zapovězené psychologické pravdy. Tak přiznává H. Heine: „Mám nejmenší milovník. Má přání jsou: skromná chýše, sláměná střecha, ale velmi dobrá postel, dobré jídlo, mléko a máslo, velice čerstvé, před oknem květy, přede dveřmi pár krásných stromů, a chce-li mě milý Bůh učinit úplně šťastným, dopřeje mi, abych zažil tu radost, že na ty stromy bude pověšeno asi šest až sedm mých nepřátel. S pohybem v srdci jim před jejich smrtí odpustím všechna přikročí, která mi v životě způsobili – ano, nepřítelům musíme odpouštět, ale ne dřív, dokud se nepověsí.“

23 [Stov. *Budoucnost jedné iluze*, pozn. 8.]

jako já a odmítne mne se stejnými argumenty. Doufám, že nikoli se stejným objektivním právem, ale to-
též se bude domnívat i on. Buď jak buď, existují v cho-
vání lidí rozdíly, které etika klasifikuje jako „dobré“
a „zlé“, pomíjejíc jejich podmíněnost. Pokud nebudou
tyto nepopiratelné rozdíly zrušeny, znamená následo-
vání vysokých etických požadavků poškození kultur-
ních snah tím, že přímo preferuje zlo. Vnučuje se
vzpomínka na výstup, který se udál ve francouzské
sněmovně, když se jednalo o trestu smrti; jistý technik
se vášnivě domáhal jeho zrušení a sklídl bouřlivý sou-
hlas, až jeden hlas ze sálu vzkřikl: „*Que messieurs
assassins commencent!*“²⁴

Rádi ovšem popíráme skutečnost, že člověk není
mírnou, lásky potřebnou bytostí, která se dovede brá-
nit nejvýš v případě napadení, ale že má ve své pudo-
vé výbavě i mocný podíl agresivních sklonnů. Násled-
kem toho znamená pro něho jeho bližní nejen potenci-
álního pomocníka a sexuální objekt, ale též pokušení,
aby na něm uspokojil svou agresivitu, aby bez náhra-
dy využil jeho pracovní sílu, aby ho bez jeho svolení
sexuálně zneužil, aby se zmocnil jeho majetku, pomítil
ho, způsobil mu bolest, aby ho mučil a usmrtil. *Homo
homini lupus*,²⁵ kdo se odváží po všech zkušenostech
života a dějin tuto větu popřít? Tato krutá agresivita
zpravidla čeká na provokaci nebo vstupuje do služeb
jiného úmyslu, jehož cíle by bylo možno dosáhnout
i mírnějšími prostředky. Za okolností pro ni přízni-
vých, když odpadnou protichůdné duševní síly, které jí
jinak zbraňují, projeví se agresivita rovněž spontánně

24 [„Ať páni vrahové začnou!“]

25 [Člověk člověku vlkem.]

a odhalí člověka jako divou bestii, která neušetří ani
vlastní druh. Kdo si vzpomene na hrůzy „stěhování ná-
rodů“, nájedzy Hunů a vpády Mongolů za Džingsišáh-
na a Tamerlána, dobytí Jeruzaléma zbožnými křižáky,
ano dokonce i hrůzy poslední světové války – ten se
musí před nezvratnými důkazy tohoto pojetí pokorně
sklonit.

Existence tohoto sklonu k agresivitě, kterou můžou
me sami u sebe pocítovat a u druhého právem předpo-
kládat, je momentem, který ruší náš poměr k bližnímu
a nutí kulturu k jejím opatřením. V důsledku tohoto
prvotního vzájemného nepřátelství lidí je kulturní spo-
lečnost trvale ohrožena rozpadem. Zájem pracovní spo-
lilitosti by ji neudržel pohromadě, pudové vášně
jsou silnější než rozumové zájmy. Kultura musí vyvi-
nout všechny síly, aby agresivním pudům lidí postavi-
la hráz, aby omezila jejich projevy pomocí psychic-
kých reaktivních výtvorů. Odtud pramení uplatnění
metod, které mají přimět lidi k identifikacím a od své-
ho cíle odkloněným milostným vztahům, odtud ome-
zení sexuálního života a ideální přikázání milovat své-
ho bližního jako sebe sama, které se skutečně ospra-
vedňuje tím, že původní lidské povaze není nic tak
protichůdné jako právě tento požadavek. Přes všechnu
námahu toho však prozatím kulturní snaha příliš mno-
ho nedosáhla. Doufá, že může čelit nejrhubším vý-
střednostem brutálního násilí tím, že si sama přisoudí
právo dopouštět se na zločincích násilí, ale opatrnější
a jemnější projevy lidské agresivity zákon postihnout
nedokáže. Každý z nás dospěje ke ztrátě iluzí, které
choval v mládí o svých bližních, a poznává, jak mu je-
jich zloville bolestně ztěžuje život. Bylo by přitom ne-
správné vyčítat kultuře, že chce z lidské součinnosti
vyloučit zápas a soutěžení. Tyto jsou zajisté nezbytné,

ale soupeření neznamená nutně nepřátelství, bývá pouze jako záminka takto zneužíváno.

Komunisté věří, že nalezli cestu k vykoupení od všeho zlého. Člověk je jednoznačně dobrý, smýšlí se svým bližním dobře, ale vznik soukromého majetku zkazil jeho povahu. Vlastnictví soukromých statků dává jednotlivci moc, a tím pokušení ubližovat bližnímu; kdo je z vlastnictví vyloučen, musí se proti utlačovateli nepřátelsky vzepřít. Když odstraníme soukromý majetek, zespolečenštíme veškeré statky a umožníme, aby se na nich podíleli všichni, zlovůle a nepřátelství mezi lidmi vymizí. Protože budou všechny potřeby uspokojeny, nikdo nebude mít důvod, aby viděl v druhém svého nepřítele; nutnou práci budou ochotně plnit všichni. Nemám nic společného s hospodářskou kritikou komunistického systému, nemohu zkoumat, zda je odstranění soukromého vlastnictví účelné a výhodné.²⁶ Ale jeho psychologické předpoklady mohou rozpoznat jako neudržitelnou iluzi. Odstraněním soukromého vlastnictví odejmeme lidské agresivité jeden z jejích mocných nástrojů, zajistíme však nikoli ten nej-
mocnější. Nic se nezměnilo na rozdílech moci a vlivu, kterých agresivita zneužívá pro své zájmy, a ani na její podstatě se nic nezměnilo. Agresivitu nestvořilo vlastnictví, panovala téměř neomezeně v dávnověku,

²⁶ Kdo ve svých mladých letech zakusil chudobu, poznal lhostejnost a pýchu majetných, měl by být ušetřen podezření, že nemá pochopení a sympatie pro snahy, které bojují proti majetkové nerovnosti a proti všemu tomu, co z ní plyne. Odvolává-li se ovšem tento boj na abstraktní požadavek spravedlivé rovnosti všech lidí, je nasnadě námitka, že nanejvýš nestejným tělesným vybavením i duševním nadáním jednotlivců nastolila sama příroda nespravedlnost, proti níž není žádná pomoc.

kdy vlastnictví bylo ještě nepatrné, projevuje se již v dětství, sotva vlastnictví pozbylo své anální praforny, tvoří sedlinu všech něžných a milostných vztahů mezi lidmi, snad s jedinou výjimkou vztahu matky k jejímu mužskému potomku. Odstraníme-li osobní nárok na věčné statky, zůstane přece přednostní právo v oblasti sexuálních vztahů, které se musí stát zdrojem nejsilnější závislosti a nejrudšího nepřátelství mezi jinnak rovnoprávnými lidmi. Zrušíme-li i toto úplným osvobozením sexuálního života, odstraníme-li tedy rodinu, zárodečnou buňku kultury, nelze sice předvídat, jaké nové cesty si kulturní vývoj zvolí, ale jedno smíme očekávat, že tento nezničitelný rys lidské povahy jej bude následovat i tam.

Vzdát se tohoto agresivního sklonu nebude pro lidi zřejmě lehké; necítí se bez něho dobře. Nelze podceňovat přednost menšího kulturního okruhu, že dovoluje agresivnímu pudu východisko v nepřátelském chování vůči těm, kdož stojí vně. Je vždy možno spojit větší množství lidí ve vzájemné lásce, jen když zůstane pro uplatnění agresivity jinní. Zabýval jsem se kdy-
si jevem, že právě sousedící a těž jinak k sobě blízka společenství se vzájemně potírají a stíhají posměchem, třeba Španělé a Portugalci, severní a jižní Němci, Angličané a Skotové atd. Nazval jsem to „narcismem malých diferencí“, což ovšem k objasnění příliš nepřispívá. Lze tu rozeznat pohodlné a relativně nevinné uspokojení sklonu k agresivitě, jímž se členům společenství umožňuje soudržnost. Do celého světa rozprášený židovský národ si získal tímto způsobem uznání-hodné zásluhy o kulturu svých hostitelských národů; bohužel všechny středověké pogromy na Židy nepostačily, aby se pro křesťanské bratry toto údobí utvářelo mírumilovněji a bezpečněji. Když apoštol Pavel

učinil základem své křesťanské obce lásku k lidem, musela se stát jejím nezbytným následkem krajní intolerance vůči těm, kdož zůstali mimo; Římanům, kteří svůj stát nezaložili na lásce, byla náboženská nesnášenlivost cizí, ačkoliv u nich bylo náboženství záležitostí státní a stát byl náboženstvím zcela prostoupen. Nebyla to rovněž žádná nepochopitelná náhoda, že sen o germánské světovládě vyvolal jako svůj doplněk antisemitismus, a stejně dobře chápeme, že pokus o vytvoření nové komunistické kultury v Rusku nachází svou psychologickou podporu v pronásledování buržoazů. Tážeme se pouze znepokojení, co si Sověty počnou, až své buržoazie vyhladí.

Ukládá-li kultura tak velké oběti nejen sexualitě, ale i lidskému sklonu k agresivitě, lépe chápeme, že je člověku zatěžko cítit se v ní šťastným. Pračlověk to měl v tomto ohledu skutečně lepší, protože neznal žádné omezení pudů. Na druhé straně se to ovšem vyrovnalo tím, že toto štěstí nemělo naději na dlouhé trvání. Kulturní člověk vyměnil kus možnosti štěstí za kus bezpečí. Nesmíme však zapomenout, že v prarodinně se těšila takové svobodě pudů pouze její hlava; ostatní žili v otrockém poddanství. Protiklad mezi menšinou, která užívala výhod kultury, a většinou, které byla o tyto výhody oloupena, byl tedy v onom praveku kultury do krajnosti přiosťřen. Pečlivé výzkumy ještě dnes žijících primitivních kmenů nás poučují, že jejich pudový život není co do jeho svobody nikterak záviděníhodný; podléhá omezením jiného druhu, ale snad mnohem přísnějším než pudový život moderního kulturního člověka.

Namítáme-li právem proti současnému stavu kultury, že nedostatečně splňuje naše požadavky na šťastné uspořádání života, že připouští mnoho utrpení, jemuž

by se dalo pravděpodobně zabránit, kdybychom se snažili nelítostnou kritikou odhalit kořeny jeho nedokonalosti, tu pouze uplatňujeme své dobré právo a neprojevujeme se jako nepřátelé kultury. Smíme očekávat, že postupně prosadíme takové změny naší kultury, které lépe uspokojí naše potřeby a uniknou oné kritice. Ale snad se spřátelíme i s myšlenkou, že existují potíže, které vyplývají ze samé podstaty kultury a které žádný reformní pokus neodstraní. Kromě úkolů omezení pudů, na které jsme připraveni, doléhá na nás nebezpečí stavu, který můžeme označit jako „psychologickou bídu masy“. Toto nebezpečí hrozí nejspíše tam, kde společenské svazky vznikají hlavně identifikací účastníků mezi sebou, zatímco vědovské individuality nedosahují onoho významu, který by jim měl při utváření mas připadnout.²⁷ Současný kulturní stav Ameriky by poskytl dobrou příležitost ke studiu tohoto obávaného kulturního nedostatku. Vyhnou se však pokušení kritizovat americkou kulturu; nechci vyvolat dojem, jako bych chtěl sám užívat amerických metod.

VI

U žádné práce jsem nezakoušel dosud tak silné pocity, že zaznamenávám cosi obecně známého, že plytvám papírem, inkoustem a dále pak sazečskou prací a tisítkářskou čermí, abych vyprávěl vlastně samozřejmější věci. Rád se proto chápu příležitostí, když se zdá, že

²⁷ Viz *Psychologie masy a analýza Já*, 1921.

uznání zvláštního, samostatného agresivního pudu znamená změnu psychoanalytického učení o pudech.

Ukáže se, že tomu tak není, že jde pouze o to, upravit obrát, který už byl dávno uskutečněn, a sledovat jeho důsledky. Ze všech pomalu se rozvíjejících částí analytické teorie tápalo nejobtížněji vpřed učení o pudech. A bylo přece pro celek tak nepostradatelné, že muselo být něčím zastoupeno. V úplné bezradnosti začátku mně poskytla první oporu věta básníka-filosofa – Schillera, že „hlad a láska“ udržuje světa běh.²⁸ Hlad by mohl vystupovat jako zástupce oněch pudů, které chtějí zachovat jednotlivec, láska baží po objektech; její hlavní, přírodou všemožně podporovanou funkce je udržení druhu. Tak se poprvé objevily v opozici pudů Já a pudů objektové. Pro energii těch druhých a výlučně pro ni jsem zavedl označení libido;²⁹ protiklad se tedy rozevíral mezi pudy Já a mezi k objektu zaměřenými „libidinózními“ pudy lásky v nejšířím smyslu.³⁰ Jeden z těchto objektových pudů, pud sadistický, se sice vyznačoval tím, že jeho cíl nebyl vůbec láskyplný, zřejmě též v mnohém ohledu souvisel s pudy Já, nemohl zastřít svou blízkou příbuznost s pudy zmocňování se bez libidinózního zájmu, ale tuto nesrovnalost bylo možno překonat; sadismus zřejmě náležel k sexuálnímu životu, krutá hra mohla nahrazovat hru něžnou. Neuróza se jevila jako výsledek zápasu mezi zájmy se-

bezáchovy a požadavky libida, jako zápas, v němž Já zvíťazilo, leč za cenu těžkých utrpení a odříkání.

Každý analytik připustí, že to ani dnes nezní jako dávno překonaný omyl. Když však naše bádání pokročilo od vytěšněného k vytěšňujícímu, od objektových pudů k Já, ukázala se být změna nezbytná. Rozhodující se zde stalo zavedení pojmu narcismus,³¹ jako výsledek poznání, že samo Já je obsazeno libidem, že je dokonce původním domovem libida a v jistém smyslu zůstává též jeho hlavním stanem. Toto narcistní libido se obrací k objektům, stává se libidem objektů a může se zpětně změnit v libido narcistní. Pojem narcismu umožnil analyticky postihnout traumatickou neurózu, jakož i mnohá psychózám blízká onemocnění. Výklad přenosových neuróz jako pokusů Já ubránit se sexualitě nemusel být opuštěn, ale pojem libida se ocitl v nebezpečí. Protože i pudy Já byly libidinózní, zdálo se jednu dobu nevyhnutelné ztotožnit libido s energií pudů vůbec, jak to chtěl již dříve C. G. Jung. Ale zůstávalo cosi jako dosud nezdůvodnitelná jistota, že všechny pudy nemohou být stejného druhu. Další krok jsem učinil v práci *Za hranicemi principu slasti*,³² když jsem si poprvé povšiml nutkavého opakování a konzervativní povahy pudového života. Vycházejí ze spekulací o počátku života a z biologických paralel, dospěl jsem k závěru, že kromě pudu, který udržuje živou substanci a snaží se jí sloučit ve stále větší celky,³³ mu-

28 [Báseň *Die Weltweisen – Philosophen*.]

29 [Poprvé v práci *Über die Berechtigung, von der Neurosthenie einen bestimmten Symptomkomplex als „Angstneurose“ abzutrennen*, 1895, GW I.]

30 [Stov. *Psychologie masy a analýza Já*, kde se v návaznosti na esej *Za hranicemi principu slasti*, odkazuje na platonsky široký pojem erotu.]

31 [Zur *Einführung des Narzissmus*, 1914, GW X; čes. *K uvedení narcismu*, in: *Vybrané spisy III*.]

32 [*Jenseits des Lustprinzips*, 1920, GW XIII.]

33 Protiklad, do něhož přitom vstupuje neúnavná snaha erotu po rozšiřování – na rozdíl od obecně konzervativní povahy pudů –, je nápadný a může se stát východiskem dalšího okruhu otázek.

sí existovat ještě jiný, protichůdný pud, který usiluje tyto celky rozrušit a převést je do prapůvodního anorganického stavu. Tedy vedle erotu pud smrti; ze součinnosti a protichůdného působení těchto dvou bylo by možno vykládat jevy života. Nebylo ovšem snadné prokázat působnost tohoto předpokládaného pudu smrti. Projevy erotu byly dosti nápadné a hlučné; bylo možno předpokládat, že pud smrti pracuje tiše v nitru živých bytostí, aby je rozložil, ale to nebyl ovšem žádný důkaz. Rozvinutím této myšlenky bylo, že se určitá část pudu obrací proti vnějšímu světu a projevuje se pak jako pud k agresi a destrukci. Pud smrti by tak byl sám přinucen sloužit erotu tím, že by živa bytost ničila místo sebe sama něco jiného živého či neživého. Naopak by ukončení agrese navenek muselo zvýšit beztak stále probíhající sebezničení. Současně bylo možno z tohoto příkladu uhadnout, že oba tyto druhy pudu vystupují zřídka – snad nikdy – vzájemně izolovány, ale že se v různém, velmi proměnlivém poměru navzájem prolínají, a tím unikají našemu posouzení. V sadismu, který je již dávno znám jako dílčí pud sexuality, měli bychom před sebou takovéto zvlášť silné prolnutí milostného úsilí s destrukčním pudem, podobně jako se v jeho protějšku, masochismu, jedná o spojení do nitra obrácené destrukce se sexualitou, čímž se právě stává jinak nevnímátná snaha nápadnou a patrnou.

Domněnka o pudu k smrti či o pudu destrukčním vyvolala odpor dokonce i v analytických kruzích; vím, že namnoze existuje sklon připisovat vše, co se sledává na lásce nebezpečné a nepřátelské, raději původní bipolaritě její vlastní podstaty. Pojetí, které zde rozvíjím, jsem zprvu zastupoval pouze zkusmo, ale v průběhu doby nade mnou získalo takovou moc, že již ne-

mohu myslet jinak. Domnívám se, že je teoreticky mnohem použitelnější než různé jiné náhledy, představuje ono zjednodušení bez zanedbání či znásilnění skutečnosti, o něž ve vědecké práci usilujeme. Shledávám, že jsme v sadismu a masochismu vždy viděli projevy navenek i do nitra obráceného, s erotikou silně prolnutého destrukčního pudu, ale již nechápu, že jsme mohli přehlédnout a zanedbat všeobecnost agrese a destrukce neerotické, že jsme jí neurčili ve výkladu života příslušné místo. (Do nitra obrácená destrukční snaha uniká, pokud není eroticky zabarvená, větší pozorností.) Vzpomínám si na svůj vlastní odpor, když se v psychoanalytické literatuře poprvé vynořila idea destrukčního pudu a jak dlouho trvalo, než jsem ji začal vnímat. Neudivuje mne proto tolik, že se jiní chovali a ještě chovají stejně odmítavě. Neboť dětátka neslyší ráda,³⁴ když se hovoří o vrozeném sklonu člověka ke „zlu“, k agresi, destrukci, a tím i ke krutosti. Bůh je přece stvořil k obrazu své vlastní dokonalosti, nechťejí být upomínána, kterák je těžké uvést v soulad – vzdor všem ujišťováním *Christian Science* – nepopíratelnou existenci zla s boží všemohoucností či dobrotou. Dábel by byl k omluvě boha nejlepším vysvětlěním, převzal by přitom stejnou ekonomicky odlehčující úlohu, jakou hraje Žid ve světě árijského ideálu. Ale dokonce i pak: od boha je přece možno stejně dobře vyžadovat vysvětlení existence dábla jako zla, které ztělesňuje. Tvář v tvář těmto potížím by se měl každý na vhodném místě hluboce poklonit před hluboce

³⁴ [Cit. z Goethovy *Balady o návratu zapuzeného hraběte*.]

mravní povahou člověka; napomáhá to obecné oblíbenosti a mnohé může být člověku za to odpuštěno.³⁵

Označení libido může být užíváno pro projevy síly erotu, k rozlišení od energie pudu smrti.³⁶ Je třeba přitom znát, že pud smrti postihujeme mnohem obtížněji, v jistém smyslu jej pouze odhadujeme jako pozadí za erotem, a že tam, kde se neprozradí svým spojením s ním, nám uniká. V sadismu, kde ve svém smyslu přetváří erotický cíl, ale přitom plně uspokojuje sexuální touhu, se nám daří nejjasnější vzhled do jeho podstaty a do jeho vztahu k erotu. Ale i tam, kde vystupuje bez sexuálního úmyslu, ještě v nejslepější ničivé zuřivosti, nelze přehlédnout, že jeho uspokojení je spojeno s mimořádně vysokým narcistním požitkem tím, že ukazuje danému Já splnění jeho dávných přání být všemožným. Omezený a zkrocený, takřkajíc zbrzděný

35 Zvlášť přesvědčivě působí identifikace principu zla s destruktivním pudem v Goethově postavě Mefistofela:

„...neb co vzniká, vše,
by zabynulo, hodno je.

A ve všem tom, co u vás kdy se zvalo
hříchem či zkárou, zkrátka zlem,
tam já v svém pravém žvilu jsem.“

Jako svého protivníka neoznačuje ďábel svatost, dobro, ale sílu přírody plodit a množit život, tedy eros.

„...na zemi, ve vodě a vzduchu
z tisíce klíčků život pučí živý
v chladu a zimě, v mokru, v suchu!
Nevyhradit si ohně žár,
doceła nic já neměl äpart.“

[Překlad Otokara Fischera]

36 Naše současné pojetí můžeme zhruba vyjádřit větou, že libido se účastní každého pudového projevu, ale že ne vše na něm je libido.

před cílem, musí k objektům zaměřený destruktivní pud zajistit. Já uspokojení jeho životních potřeb a vládu nad přírodou. Jelikož hypotéza o existenci pudu smrti spočívá v podstatě na teoretických důvodech, musíme připustit, že není těž plně zajištěna proti teoretickým námitkám. Ale tak se nám to prostě při současném stavu našich poznatků jeví; budoucí bádání a úvahy přinesou jistě úplné jasno.

V dalším se tedy stavím na stanovisko, že sklon k agresivitě je původní samostatná pudová vlna člověka, a vracím se k tomu, že v ní kultura má svou nejsilnější překážku. V průběhu tohoto zkoumání se nám vnucoval poznatek, že kultura je zvláštní proces, který probíhá v lidstvu, a jsme dosud v zajetí této myšlenky. Připoujeme, že se jedná o proces ve službách erotu, který chce sloučit jednotlivá lidská individua, později rodiny, pak kmeny a národy ve velkou jednotu, lidstvo. Proč se to musí stát, nevíme; to je právě dílo erotu. Tyto lidské masy mají být k sobě libidinózně připoutány; nutnost sama, výhody pracovního společenství je potluče spolu neudrží. Tomuto programu kultury se však vzpírá přirozený agresivní pud lidí, nepřátelství jednoho proti všem a všech proti jednomu. Tento agresivní pud je potomkem a hlavním zástupcem pudu smrti, který jsme našli vedle erotu, s nímž se dělí o vládu nad světem. A nyní, myslím, nám již není smysl kulturního vývoje nejasný. Musí nám ukazovat zápas mezi erotem a smrtí, mezi pudem života a pudem destrukce, jak se projevuje v lidském druhu. Tento zápas tvoří podstatný obsah života vůbec, a proto musíme krátce označit kul-

37 Pravděpodobně s bližším určením: jak se musel vyvíjet od jisté události, kterou je ještě třeba uhodnout.

turní vývoj jako životní zápas lidského druhu.³⁷ A tento zápas velikánů chtějí naše chůvy uchlácholit 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 stád 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.]

introjikována, 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 danému Já škodlivé či nebezpečné, naopak to může být i něco, co je pro ně žádoucí a co mu poskytuje požitky. 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