

NESPOKOJENOST V KULTUŘE

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 neohraňčeného, nesmírného, jakoby „oceánického“. Tento pocit je prý záležitostí ryze

subjektivní, žádným článkem víry; nesouvisí s ním žádná záruka osobní nesmrtelnosti, je prý však zdrojem náboženské energie, které se zmocňují různé církve a náboženské systémy, usměřňují ji a jistě též spotřebovávají. Pouze na základě tohoto oceánického pocitu se smíme nazývat lidmi nábožensky cítícími, 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 pocity není snadné. Můžeme se pokusit popsat jejich fyziologické příznaky. Kde to není možné – obávám se, že i oceánický pocit se takové charakteristice vymyká –, nezbyvá než se přidržet obsahu představ, které se s tímto pocitem nejspíše asociativně sdružují. Jestliže jsem svého přítele dobře pochopil, míní totéž, čím jistý originální a poněkud podivínský básník utěšuje svého hrdinu před dobrovolnou smrtí: „Z tohoto světa nemůžeme vypadnout.“² Tedy pocit nerozlučné spojitosti, sounáležitosti 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 dosahu. Na své vlastní osobě jsem se o primární povaze tohoto pocitu nemohl přesvědčit. Nesmím však proto popírat jeho skutečný výskyt u jiných osob. Je pouze

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

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

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

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 přediva 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 nepřislušející, i zase stavy jiné, v nichž přisuzujeme vnějšímu světu něco, co vzniklo zřejmě v Já a mělo by jím být uznáno. Pocit Já podléhá tedy zřejmě rovněž poruchám a jeho hranice nejsou trvalé.

Další úvaha říká: Tento pocit Já u dospělého nemohl být takový od počátku, musel prodělat vývoj, který nelze pochopitelně prokázat, ale pouze se značnou pravděpodobností rekonstruovat.³ Kojenec ještě nerozlišuje 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 skutečnost, že mnohé zdroje vzruchů, v nichž později pozná své tělesné orgány, mohou mu vysílat pocity kdykoli, 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 poprvé střetává s „objektem“ jako s něčím, co se nachází „vně“ a co lze přimět k projevu teprve zvláštní akcí. Další popud k vydělení Já z masy pocitů, tedy k uznání „vnějšku“, vnějšího světa, poskytují četné různorodé nevyhnutelné pocity bolesti a nelibosti, jimž se nemezeně vládnuocí princip slasti snaží vyhnout nebo je zrušit. Vzniká tendence oddělit od Já a navenek vyvrhnout vše, co by se mohlo stát zdrojem takovéto nelibosti, vytvořit ryzí slastné Já, proti kterému stojí cizí, hrozivý vnějšek. Hranice tohoto primitivního slastného Já nemohou uniknout opravě zkušeností. Mnohé, co nám poskytuje slast a čeho se nechceme vzdát, není 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 příspěvkům P. Federna, 1926, 1927 a pozdějším.

chtěli zbavit, se ukáže být vnitřního původu, od Já neoddělitelná. Naučíme se postupu, kterak úmyslným řízením smyslové činnosti a vhodnou, přiměřenou akcí svalovou rozlišit věci vnitřní, jež náležejí Já, a vnější, pocházející z vnějšího 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 pocíťovanými i hrozícími nelibými pocity. To, že Já neuplatňuje k odvrácení jistých nelibých hnutí ve svém nitru žádné jiné metody, než jakých užívá i proti nelibosti zvenčí, stává se pak východiskem významných chorobných poruch.

Tímto způsobem se tedy odlučuje Já od vnějšího světa. Správněji řečeno: původně obsahuje Já všechno, později od sebe oddělí vnější svět. Náš dnešní pocit Já je tedy pouhým zbytkem mnohem obsáhlejšího, ano – všeobsáhlého pocitu, který odpovídal těsnému spojení Já s okolním světem. Smíme-li předpokládat, že se tento primární pocit Já v duševním životě mnohých lidí – větší či menší měrou – zachoval, pak by stál vedle užšího a ostřeji ohraničeného pocitu Já zralého věku jako jeho protějšek a pojily by se s ním nejspíše představy neohraničenosti a sounáležitosti s veškerenstvím, tytéž, jimiž můj přítel vysvětluje „oceánický pocit“. Máme však právo předpokládat přežívání původního vedle pozdějšího, jež z něho vzniklo?

Nepochybně; výskyt něčeho takového neudivuje ani v duševní, ani v jiné oblasti. Pro vývojovou řadu živočišstva se přidržujeme názoru, že nejvíce vyvinuté druhy vzešly z nižších. Avšak všechny jednoduché formy života dosud nacházíme mezi žijícími. Rod vele-

⁴ [Srov. *Formulace k dvěma principům psychického dění.*]

ještěrů 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, příkláníme 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 Hughu 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 rámce, 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 nenašli 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 nepředstavitelnému, absurdnímu. Chceme-li prostorově znázornit historickou posloupnost, je to možno pouze prostorovým řazením vedle sebe; tentýž prostor nesnese dvojí vyplnění. Náš 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 vyskytují demolice a nově stavby, a proto se město pro toto srovnání s duševním organismem nehodí.

Ustupujeme před touto námitkou, vzdáváme se působivého kontrastu a obracíme se přece jen k příbuz-

nějšímú 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 poskytly 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 nejsme 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.

Jsme-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 nepřežívá 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 veškerenstvím, jež tvoří jeho myšlenkový obsah, působí na nás přece jako první pokus náboženské útěchy, jako jiná cesta k popření nebezpečí, které Já poznává jako hrozbu vnějšího světa. Opětovně doznávám, že mně práce s těmito 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 cítění 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 bdí 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 části v žalostných ústupových bojích hájit. Člověk by se chtěl vmísit mezi řady věřících, aby filosofové, 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 svému *Candidovi* vyznít radou, aby obdělával svou zahradu; 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 šířeji.

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

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

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 povýšenost, jejíž tolikeré projevy jsme již poznali. O smyslu života zvířat se nemluví, pokud snad jejich určení nespočívá 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 užití 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 prožitky silných pocitů slasti. V užším slova smyslu se vztahuje „štěstí“ pouze na tyto poslední. V souladu s tímto dvojnásobným 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. Prožít 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 může proti nám běsnit přemocnými, neúprosnými a ničivými silami, a konečně ze vztahu k jiným lidem. Utrpení, které pochází z tohoto zdroje, pociťujeme 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 vnucuje 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 věnuji větší pozornost. Existují tu extrémní a umírněné postupy, jednostranné i takové, které se snaží zasahovat z několika stran. Úmyslná samota, vzdalování se ostatních, je nejsnáze 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 ji 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 následkem 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 nezpůsobilými přijímat nelibé podněty. Oba účinky jsou nejen současné, ale zdají se být i niterně spolu úzce spjaty. I v našem vlastním chemismu se však musí vyskytovat obdobně působící látky, neboť známe alespoň jeden chorobný stav, mánii, 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 dobrodiní, že jim jednotlivci i národy vykázali pevné místo ve své libidinózní 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 neúčinně ztrácí velké množství energie, které by mohlo být použito na zlepšení lidského údělu.

Složitá stavba našeho duševního aparátu však připouští 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 části 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 cílů, 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 pocíťováno tak trýznivě, jako když se jedná o pudy nezvládnuté. Naproti tomu zde ovšem dochází k nepopíratelnému snížení možnosti požitku. Pocit štěstí při uspokojení divokého, žádným vlivem Já nezkraceného pudového hnutí je nesrovnatelně intenzivnější než při nasycení pudu zkraceného. Zde nacházíme ekonomické vysvětlení neodolatelnosti perverzních impulzů, snad i dráždivosti zakázaného vůbec.

Jiná technika obrany před utrpením užívá přesunu libida, jež náš duševní aparát umožňuje a jimiž jeho činnost získává neobyčejnou hybnost. Úkol, který je třeba řešit, spočívá v takovém přeložení pudových cílů, aby nemohly být postiženy 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, primárních 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 vlohy a nadání. I těmto nemnohým lidem nemůže poskytnout dokonalou 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 libida. Žádná jiná technika způsobu života neváže jednotlivce tak těsně k realitě jako zdůraznění práce, která ho pevně včleňuje alespoň do části reality, do lidského společenství. Možnost přesunout značné množství libidinózních 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 sublimace využít vyskytujících se sklonů i rozvinutých či konstitučně zesílených pudových hnutí. A přece lidé práci 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 nechuti 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 nesnází života a není dost silná, aby nám dala zapomenout na reálnou bídu.

Energičtěji a důkladněji postupuje jiná metoda, která spatřuje jediného nepřitele 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 vzpouře zvolí tuto cestu ke štěstí, zpravidla ničeho 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 Srovnej *Formulace k dvěma principům psychického dění*, 1911, a *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, XXIII [čes. in: *Vybrané spisy* 1].

že tato látka připouští i jiné uspořádání. Jednu z těchto metod jsem dosud nevedl; ne že bych byl na ni zapomněl, 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 zamezit 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. Takovýto 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 milujeme, nikdy bezbranněji nešťastni, než když ztratíme milovaný objekt či jeho lásku. Ale životní technika založená na štěstí, které nám poskytuje láska, 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, kdekoli se na-

skytne našim smyslům a našemu úsudku, krásy lidských tvarů a gest, přírodních objektů a krajin, uměleckých, ano i vědeckých výtvorů. Tento estetický postoj k životnímu cíli poskytuje málo ochrany proti hrozícím 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 podmínky, za kterých dochází k vnímání krásna; povahu a původ krásy nemůže nijak vysvětlit; jako obvykle zastírá se bezvýslednost spoustou zvučných, obsahově chudých slov. I psychoanalýza může bohužel říci o kráse 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 spatření 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 obrátí 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 souhře 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 znovuuspořádáním 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 neurózou.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 spolehlivá. 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 [Srov. *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 neovládneme dokonale, náš organismus je sám rovněž pouhou její částí a zůstane vždy jen pomíjivým, v přizpůsobování 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 dobrodiní. 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 bédách 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 připisovalo usnadnění jejich života – za něž ve skutečnosti vděčili velkodušnosti přírody a pohodlnosti, s jakou mohli uspokojovat své hlavní potřeby – nepřítomnosti složitých kulturních požadavků. Poslední příčina je nám obzvláště důvěrně známá; 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 odeprání, 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 vystrčíme nahou nohu zpod přikrývky a pak ji opět schováme. Kdyby neexistovala železnice překonávající vzdálenosti, nemohlo by dítě opustit své rodné 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 nevychováváme více než v časech před vládou hygieny, přitom jsme však uvedli svůj manželský sexuální život do složité 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 pojímat bídu objektivně, tj. přenášet se ve svých požadavcích a cítěních 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 cítění, je přirozeně neobjektivnější ze všech, protože dosazuje na místo všech ostatních neznámých duševních ustrojení pouze vlastní. Štěstí je však cosi zcela subjektivního. Ať se jakkoli hrozíme určitých situací, v jakých žil antický otrok na galéře, sedlák v třicetileté válce, oběť svaté 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. Postačí 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, shromáždíme 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

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 šlehajících 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 prvně této slasti vzdal a oheň ušetřil, mohl si jej odnést a přinutit ho,

dvou dalších výkonů, jejichž podnět lze snadno uhodnout, nastoupil člověk cestu, kterou od té doby sledoval vždy dále. Všemi svými nástroji zdokonaluje své orgány – motorické i senzory – 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 čočky svého oka, dalekohledem se dívá do dálek, mikroskopem překonává hranice viditelnosti stanovené stavbou jeho sítnice. Fotografickou kamerou si vytvořil přístroj, který zachycuje letmé zrakové dojmy, což gramofonová deska vykonává pro stejně 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 vytoužené 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 přírodní sílu ohně. Tato velká kulturní vy-
moženost 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 podlehnout takovému slastnému pokušení. Je též pozoruhodné, jak pravidelně analytické zkušenosti potvrzují souvislost ctižádosti, ohně a erotiky močení. [Srov. *Zur Gewinnung des Feuers*, 1932, GW XVI.]

jenec – *oh inch of nature*.¹⁵ Všechno toto vlastnictví smí pokládat za vymoženost kultury. Odedávna si vytvořil ideální představu o všemohoucnosti a vševědouce, kterou ztělesnil ve svých bozích. Jim připisoval vše, co se zdálo být jeho přáním nedosažitelné – nebo co mu bylo zakázáno. Můžeme tedy říci, že tito 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 takříkajíc jistým druhem boha s protézami, je dosti velkolepý, když je opatřen všemi svými pomocnými orgány, avšak nesrostly s ním a občas mu činí ještě nemalé 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 shakespearovsky znějící citát nepochází dle editorů *Studienausgabe* (IX,222) ze Shakespeara, ale z jednoho románu George Wilkinse, a Freud ho patrně znal z knihy Georga 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 náradí 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 krajinách. 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 neužitečné, 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 čistotnost zcela vztahuje na lidské dílo. Ale zatímco čistotnost v přírodě očekávat nemůžeme, je pořádek z přírody odvozen; pozorování velkých astronomických pravidelností poskytlo člověku nejen vzor, ale i první záchytné 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 totožném 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, nepravidelnosti a nespolehlivosti a musí být k napodobování nebeských vzorů teprve pracně vychováván.

Krása, čistotnost a pořádek zaujímají zřejmě mezi kulturními požadavky zvláštní místo. Nikdo nebude tvrdit, že jsou stejně životně nezbytné jako ovládnutí 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; u čistotnosti musíme uvážit, že ji vyžaduje i hygiena 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 vyhradjeme v lidském životě idejím. Mezi těmito idejemi stojí nejvýše náboženské systémy, jejichž složitou stavbu se pokouším 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 vznášejí. Že tyto výtvořiny nejsou 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 splývajících cílů, užitku a získání slasti, pak musíme připustit totéž i pro uvedené kulturní projevy, ačkoli je to zřejmé 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 litujeme 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 žádné takové omezení neznal. Dalším kulturním požadavkem je tedy spravedlnost, tj. ujištění, že jednou daný právní pořádek nebude opět porušen ve prospěch jednotlivce. O etické ceně takového práva tím není rozhodnuto. Zdá se, že daleká 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 masám 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 vzepřením proti existující nespravedlnosti

a sloužit tak dalšímu rozvoji kultury, být s ní v souladu. Tato vzpoura však může i pocházet ze zbytku původní, kulturou nezkrocené části osobnosti a stát se tak základnou 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. obšťastňující 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 nemiřitelný konflikt.

Tím, že jsme se při zjišťování, které rysy v životě lidí je třeba označit jako kulturní, dali vést obecným cíťením, 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 předsudek, 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 nápadné nadvládě 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. Podlehne-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 Analerotik*, 1908 [GW VII] a četné 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 prací 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; zvláště 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 periodicitu 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 menstruace má svůj původ v tomto „organickém vytěsnění“ jako obraně před překonanou vývojovou fází; všechny ostatní motivace jsou asi až druhotné povahy. (Srovnej C. D. Daly, *Hindu-mythologie und Kastrationskomplex*, Imago XIII, 1927.) Na jiné úrovni se tento pochod opakuje, když se bohové nějakého překonaného 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 perody k převládnutí 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 dodatečné 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 nezbuzují 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, hnusnými, odpornými a zavrženými. 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 dvojím způsobem, jednak nutností práce pod nátlakem vnějšího nedostatku, jednak mocí lásky, která ze strany muže nechtěla 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 ovládnutí vnějšího světa i k dalšímu rozmnožení počtu lidí na této pospolitosti účastných. Není 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. Anální erotika tedy jako první podléhá „organickému vytěsnění“, které razilo cestu kultuře. Sociální faktor, na jehož základě se anální erotika dále proměňuje, projevuje se tím, že vzdor všemu vývoji a pokroku je člověku pach vlastních exkrementů sotva nepříjemný, odpor pocítuje vždy jen k exkrementům ostatních. Nečistotný člověk, tj. takový, který své exkrementy neskrývá, uráží tedy druhého, není k němu ohleduplný, a totéž přece říkají nejsilnější, nejužívanější nadávky. Bylo by též nepochopitelné, že člověk užívá jména svého nejvěrnějšího přítele ve světě zvířat jako nadávky, kdyby si pes nezasloužil opovržení člověka dvěma vlastnostmi – že je zvířetem, které se orientuje čichem a nevyhýbá se výkalům, 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 jím 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.

Nepatrné menšině 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, nezávratného něžného citění, kterého tímto způsobem u sebe dosahují, nemá už příliš vnější podobnosti s bouřlivě pohnutým genitálním milostným životem, z něhož je přece odvozen. Svátý František 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 odlehlých oblastech, kde se zanedbává rozlišení Já od objektů i těchto navzájem. Etická úvaha, jejíž hlubší motivace se nám ještě odhalí, spatřuje v 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 výlučnosti. 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 příčinu nelze okamžitě rozeznat. Projevuje se zprvu jako konflikt mezi rodinou a větším společenstvím, k němuž jednotlivec přísluší. Již jsme uhodli, že jednou z hlavních snah kultury je spojit lidi do velkých celků. Rodina však nechce individuum 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 vystřídán později získaným kulturním způsobem soužití. Oddělení od rodiny se stává pro každého mladistvého úkolem, při jehož řešení ho v údobí pohlavního dospívání společnost často podporuje iniciačními rity. Získáváme 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 brzdící vliv, tytéž ženy, které z počátku požadavky své lásky kladly základ kultuře. Ženy zastupují zájmy rodiny a sexuálního života; kulturní práce se stává vždy více věcí mužů, kladou jim stále obtížnější úkoly, nutí je k sublimacím pudů, k nimž jsou ženy málo způsobilé. Protože člověk nedisponuje neomezenými kvantitami psychické energie, musí plnit své úlohy účelným rozdělením libida. Co spotřebuje pro kulturní účely, to většinou odnímá ženám a sexuálnímu životu: trvalé soužití s muži, závislost na vztazích, které k nim má, odcizují ho dokonce jeho úkolům manžela a otce. Tak se cítí žena požadavky 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, totemismus, přináší zákaz incestní volby objektu, snad nejpronikavější omezení, které lidský milostný život v průběhu dob doznal. Následkem tabu, zákona a mravů dochází k dalším omezením, která postihují jak muže, tak ženy. Všechny kultury v tom nejdou stejně daleko; hospodářská struktura společnosti rovněž ovlivňuje rozsah zbývající sexuální svobody. Víme již, že kultura se přitom podrobuje nátlaku ekonomických nezbytností, protože musí odnímat sexualitě velkou část psychické energie, kterou spotřebuje sama. Přitom 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 představuje naše západoevropská kultura. Je psychologicky 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 daleko, že tyto snadno dokazatelné, ano nápadné jevy dokonce popírá. Volba objektu pohlavně dospělého individua je omezována na opačné pohlaví, většina mimogenitálních 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, vylučuje značný počet lidí ze sexuálního uspokojení, a stává se tak zdrojem velké nespravedlnosti. Pozitivním výsledkem těchto omezujících opatření by mohlo být neomezené 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 legitimacy 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 množení lidí.

To je přirozeně extrém. Je známo, že je neuskutečnitelný, byť i jen na kratší čas. Pouze slaboši 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 podlehnout 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, podobně jako se tomu zdá být s našimi orgány, 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 nesnesou tak zvaní neurotici. Vytvářejí si ve svých symptomech náhradní uspokojení, která však buď sama přinášejí utrpení, nebo se stávají 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 nenalezlo žádnou spojitost s učením o pudech, musíme pocítovat v psychoanalýze jako vážný nedostatek. Ať je tomu jakkoli, přijmeme-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 potíže 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 ji muž již nemiluje, protože jí už celý týden nenabil. – Nejhluběji však zasahuje domněnka navazující na vývody 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 nechuti 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 sexualitě, nejen anální erotice, že se stane obětí organického vytěsnění, takže je od té doby sexuální funkce provázena dále nezdůvodnitelným odporem, který znemožňuje plné uspokojení a odvádí od sexuálního cíle k sublimacím a přesunům libida. Víím, 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 nascimur*“, 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 kultuře by se tedy jevila organická obrana nové životní formy, která byla získána vzpřímenou chůzí proti dřívější animální existenci, což je výsledek vědeckého zkoumání, který se podivuhodným způsobem shoduje s často vyslovovanými banálními předsudky. Prozatím jsou to ovšem nejisté, vědou neověřené možnosti. Nesmíme též zapomenout, že vzdor nepopiratelnému znehodnocení čichových podnětů existují i v Evropě národy, které oceňují nám tak odporné genitální pachy jako dráždidlo sexuality, jehož se nechtějí vzdát. (Viz folkloristická zjištění v průzkumu Iwana Blocha *Über den Geruchssinn in der vita sexualis* v různých ročnících *Anthropophyteia* Friedricha S. Krausse.)

no, ale když toho – jak o tom hovoří i přísloví – ve vzájemné zamilovanosti dvou lidí dosáhl, nechce jít dále.

Dovedeme si zatím velmi dobře představit, že by se kulturní společenství skládalo z takových dvojic, navzájem se libidinózně uspokojujících, spojených poutem společných pracovních a zájmových svazků. V tomto případě by kultura nemusela odnímat sexualitě žádnou energii. Ale tento vytoužený stav neexistuje a nikdy neexistoval; skutečnost nám ukazuje, že se kultura nespokojuje s podmínkami, které jí byly dosud přiznány, že chce členy společenství k sobě připoutat i libidinózně, že užívá všech prostředků a cest, aby mezi nimi vytvořila silné identifikace, ve velké míře uplatňuje libido 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 rušivý 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 uvádí jako svůj nejvýznamnější výrok, ale není zajisté příliš staré; ještě v historických dobách bylo lidem cizí. Přistupme k němu naivně, jako kdybychom je slyšeli poprvé. V tom případě se neubráníme pocitu překvapení a nepříjemnému údivu. Proč bychom to měli dělat? Co nám to může pomoci? Především však – jak to dokážeme? Jak by to bylo možné? Moje láska je pro

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

mne něco cenného, co nesmím zahodit, aniž si z toho složím počet. Ukládá mi povinnosti, které musím plnit i za cenu obětí. Když někoho miluji, musí si to nějakým způsobem zasloužit. (Pomím 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 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 připadne 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 nepřátelství, dokonce mou nenávisť. Zdá se, že pro mne nemá ani trochu lásky, neprokazuje mi ani ohledy. Přinese-li mu to užitek, nerozpakuje se mne poškodit, neptá se přitom ani, zda výše jeho užitku odpovídá velikosti ztráty, kterou mi způsobuje. Ba nemusí z toho mít ani uži-

tek; jen když tím uspokojí nějakou slastnou choutku, nebude si dělat nic z toho, že se mi posmívá, uráží mne, pomlouvá, že na mně předvádí svou moc a čím jistější se cítí, čím bezbrannější jsem já, tím jistěji smím od něho toto chování vůči sobě očekávat. Kdyby tomu bylo jinak, kdyby mně jako cizinci projevili ohleduplnost a šetrnost, jsem beztak ochoten bez jakéhokoliv 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 nepřítelem, 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 nejmírumilovnější smýšlení. Má přání jsou: skromná chýše, slaměná 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 pohnutím v srdci jim před jejich smrtí odpustím všechna přikročí, která mi v životě způsobili – ano, nepřátelům musíme odpouštět, ale ne dříve, dokud se nepověsí.“ (Heine, *Myšlenky a nápady*.)

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

jako já a odmítne mne se stejnými argumenty. Doufám, že nikoli se stejným objektivním právem, ale totéž se bude domnívat i on. Buď jak buď, existují v chování lidí rozdíly, které etika klasifikuje jako „dobré“ a „zlé“, pomíjejíc jejich podmíněnost. Pokud nebudou tyto nepopíratelné rozdíly zrušeny, znamená následování vysokých etických požadavků poškození kulturních snah tím, že přímo preferuje zlo. Vnucuje se vzpomínka na výstup, který se udál ve francouzské sněmovně, když se jednalo o trestu smrti; jistý řečník se vášnivě domáhal jeho zrušení a sklidil bouřlivý souhlas, 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 bránit nejvýš v případě napadení, ale že má ve své pudové výbavě i mocný podíl agresivních sklonů. Následkem toho znamená pro něho jeho bližní nejen potenciálního pomocníka a sexuální objekt, ale též pokušení, aby na něm uspokojil svou agresivitu, aby bez náhrady využil jeho pracovní sílu, aby ho bez jeho svolení sexuálně zneužil, aby se zmocnil jeho majetku, ponížil 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 příznivých, 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 národů“, nájezdy Hunů a vpády Mongolů za Džingischána 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 můžeme sami u sebe pocíťovat a u druhého právem předpokládat, je momentem, který ruší náš poměr k bližnímu a nutí kulturu k jejím opatřením. V důsledku tohoto prvotního vzájemného nepřátelství lidí je kulturní společnost trvale ohrožena rozpadem. Zájem pracovní spolutnosti by ji neudržel pohromadě, pudové vášně jsou silnější než rozumové zájmy. Kultura musí vyvinout všechny síly, aby agresivním pudům lidí postavila hráz, aby omezila jejich projevy pomocí psychických reaktivních výtvorů. Odtud pramení uplatnění metod, které mají přimět lidi k identifikacím a od svého cíle odkloněným milostným vztahům, odtud omezení sexuálního života a ideální příkázání milovat svého bližního jako sebe sama, které se skutečně ospravedlňuje tím, že původní lidské povaze není nic tak protichůdné jako právě tento požadavek. Přes všechnu námahu toho však prozatím kulturní snaha příliš mnoho nedosáhla. Doufá, že může čelit nejhrubším výstřednostem 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 jejich zlovůle bolestně ztěžuje život. Bylo by přitom nesprávné vyčítat kultuře, že chce z lidské součinnosti vyloučit zápas a soutěžení. Tyto jsou zajisté nezbytné,

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

Komunisté věří, že našli 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 mohu rozpoznat jako neudržitelnou iluzi. Odstraněním soukromého vlastnictví odejmeme lidské agresivitě jeden z jejích mocných nástrojů, zajisté však nikoli ten nejmocnější. Nic se nezměnilo na rozdílech moci a vlivu, kterých agresivita zneužívá pro své záměry, 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 žádné pomoci.

kdy vlastnictví bylo ještě nepatrné, projevuje se již v dětství, sotva vlastnictví pozbylo své anální praformy, tvoří sedlinu všech něžných a milostných vztahů mezi lidmi, snad s jedinou výjimkou vztahu matky k jejímu mužskému potomku. Odstraníme-li osobní nárok na věcné statky, zůstane přece přednostní právo v oblasti sexuálních vztahů, které se musí stát zdrojem nejsilnější závisti a nejprudšího nepřátelství mezi jinak 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 dovolu- je agresivnímu pudu východisko v nepřátelském chování vůči těm, kdož stojí vně. Je vždy možno spojit větší množství lidí ve vzájemné lásce, jen když zůstanou pro uplatnění agresivity jiní. Zabýval jsem se kdysi jevem, že právě sousedící a též jinak k sobě blízká 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 buržujů. Tážeme se pouze znepokojeni, co si Sověty počnou, až své buržuje 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 pravěku 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 vůdcovské 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. Vyhnu se však pokušení kritizovat americkou kulturu; nechci vyvolat dojem, jako bych chtěl sám užívat amerických metod.

VI

U žádné práce jsem nezakoušel dosud tak silně pocit, že zaznamenávám cosi obecně známého, že plýtvám papírem, inkoustem a dále pak sazečskou prací a tiskařskou černí, abych vyprávěl vlastně samozřejmé věci. Rád se proto chápu příležitosti, 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, upřesnit obrat, 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 začátků 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 jednotlivce, láska baží po objektech; její hlavní, přírodou všemožně podporovanou funkcí je udržení druhu. Tak se poprvé objevily v opozici pudu Já a pudu objektové. Pro energii těch druhých a výlučně pro ni jsem zavedl označení libido;²⁹ protiklad se tedy rozevíral mezi pudu Já a mezi k objektu zaměřenými „libidinózními“ pudu lásky v nejširším 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 pudu Já, nemohl zastrít svou blízkou příbuznost s pudu 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-

28 [Báseň *Die Weltweisen – Philosophové.*]

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

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

bezáchovy a požadavky libida, jako zápas, v němž Já zvítězilo, 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 vytěsněného k vytěsňujícímu, 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 pudu 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 ji sloučit ve stále větší celky,³³ mu-

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 živá 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 uhodnout, 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 zvláště 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 shledává 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 prolutého 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, většinou pozornosti.) 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 děťátka 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, nechtějí být upomínána, kterak je těžké uvést v soulad – vzdor všem ujišťováním *Christian Science* – nepopiratelnou existenci zla s boží všemohoucností či dobrotou. Dábel by byl k omluvě boha nejlepším vysvětlením, 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 ďábla jako zla, které ztělesňuje. Tváří 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 oblibě a mnohé může být člověku za to odpouštěno.³⁵

Označení libido může být užíváno pro projevy síly erotu, k rozlišení od energie pudu smrti.³⁶ Je třeba přiznat, 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 vhled 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 všemohoucím. Omezený a zkrocený, takříkajíc zbrzděný

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

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

A ve všem tom, co u vás kdy se zvalo
hříchem či zkázou, zkrátka zlem,
tam já v svém pravém živlu 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,
docela nic já neměl àpart.“

[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 destrukční 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 též 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 vloha 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. Připojujeme, 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 pospolu 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 uhadnout.

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 např. včely, mravenci, termiti, po staletí zápasily, než našly ony státní instituce, ono rozdělení funkcí, ono omezení individuí, které dnes u nich obdivujeme. Příznačné pro náš současný stav je to, že nám naše cítění říká, že bychom v žádném z těchto zvířecích států a v žádné z rolí, které jsou tam určeny jednotlivým bytostem, nebyli šťastni. U jiných živočišných druhů snad mohlo docházet k dočasnému vyrovnání mezi vlivy okolního světa a pudy, 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 zabzdila, 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? Così velice podivuhodného, co bychom nebyli uhodli a co je nám přece tak blízké. Agresivita je

38 [Heine, *Německo – Zimní pohádka*, cap. 1.]

introjektivována, zvnitřněna, je vlastně poslána zpět, odkud přišla, tedy obrácena proti vlastnímu Já. Tam je převzata částí Já, které se staví vůči ostatnímu jako Nadjá, a jako svědomí uplatňuje nyní vůči Já stejně přísnou tendenci k agresi, kterou by bylo Já rádo uspokojovalo na jiných, cizích individuích. Napětí mezi přísným Nadjá 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 analytik 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 určitém váhání snad připojíme, že i ten, kdo se tohoto zla nedopustil, ale poznal pouze svůj úmysl se ho dopustit, se již může pokládat za vinného, a potom vznikne otázka, proč se zde pokládá úmysl za rovnocenný skutku. Oba případy však předpokládají, že jsme již uznali zlo jako zavrženíhodné, jako něco, co se nesmí uskutečnit. Jak docházíme k tomuto rozhodnutí? Původní, tak říkajíc přirozenou schopnost rozlišení dobra a zla smíme odmítnout. Zlo není často vůbec dané – mu Já škodlivé či nebezpečné, naopak to může být i něco, co je pro ně žádoucí a co mu poskytuje požitek. Projevuje se tu tedy cizí vliv; ten určuje, co se má nazývat dobré a zlé. Protože vlastní cítění nedovedlo člověka na tuto cestu, musel mít motiv, aby se tomuto cizímu vlivu podřídil. Tento vliv lze snadno odhalit v jeho bezmocnosti a závislosti na jiných a může být

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

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

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

³⁹ Vzpomeňme si na slavného Rousseauova mandarína!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

agresivní sklon, přičemž je lhostejno, jakého druhu vyžadovaná zřeknutí se pudu byla. Dítě se muselo uspokojení této pomstychtivé agresivity nezbytně vzdát. Pomůže si z této obtížné ekonomické situace pomocí známých mechanismů tím, že přejme tuto ne- napadnutelnou autoritu identifikací do sebe, a tak se z ní teď stává Nadjá, vlastníci veškerou agresivitu, kterou by dítě bylo rádo vůči ní uplatnilo. Já dítěte se musí spokojit se smutnou úlohou takto ponížené autority – s rolí otce. Jako tak často, je to převrácení situace. „Kdybych byl otcem a ty dítětem, zacházel bych s tebou špatně.“ Vztah mezi Nadjám a Já je přáním přetvořený návrat reálných vztahů mezi dosud nerozděleným Já a vnějším objektem. I to je typické. Podstatný rozdíl však spočívá v tom, že původní přísnost Nadjá není – či není zcela – táž, kterou jsme od něho zakusili nebo kterou od něho očekáváme, ale ona, kterou vůči němu zaujímá naše agresivita vlastní. Jestliže tomu tak je, smíme skutečně tvrdit, že svědomí na počátku vzniklo potlačením agresivity a zesílilo v dalším průběhu novými takovými potlačeními. Které z obou pojetí je tedy správné? Dřívější, které se nám zdálo být geneticky tak přesvědčivé, nebo novější, které tak vítaným způsobem uceluje teorii? I podle svědectví přímého pozorování jsou zřejmě oprávněna obě; vzájemně si neodporují, dokonce se na jednom místě stýkají, neboť pomstychtivá agresivita dítěte bude spoluurčována mírou agresivity trestající, kterou očekává od otce. Zkušenost však učí, že přísnost dítětem vytvářeného Nadjá nikterak neodpovídá přísnosti zacházení, kterou samo zakusilo.⁴² Zdá se být na ní nezávislá, i při

⁴² Jak správně zdůrazňuje Melanie Kleinová a jiní angličtí autoři.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

extrémních případů bude asi poukazovat oním očekávaným směrem. Jsem v pokušení poprvé využít tohoto přísného pojetí tak, že je uplatním na proces vytěsnění. Jak jsme viděli, jsou symptomy neuróz v podstatě náhradní uspokojení za nesplněná sexuální přání. V průběhu analytické práce jsme ke svému překvapení zjistili, že snad každá neuróza skrývá určité množství nevědomého pocitu viny, který opět zpevňuje symptomy jako trest. Nyní se nabízí formulace poučky: podlehne-li nějaké pudové hnutí vytěsnění, mění se jeho libidinózní složky v symptomy a jeho agresivní komponenty v pocit viny. I kdyby tato věta platila jen přibližně, zasluhuje si náš zájem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

OBSAH

Budoucnost jedné iluze	5
Nespokojenost v kultuře	57

SPEKTRUM

Svazek 14

Řídí Petr Sacher

Sigmund Freud
Nespokojenost v kultuře

Vydalo nakladatelství Hynek, s.r.o.

Celetná 11, 110 00 Praha 1

Grafická úprava a technická redakce JDDP-Group

Přebal Petr Sacher

Odpovědný redaktor Jiří Navrátil

Typografie a sazba CADIS, Praha

Tisk a vazba Severografie, Most

Vydání v tomto souboru první