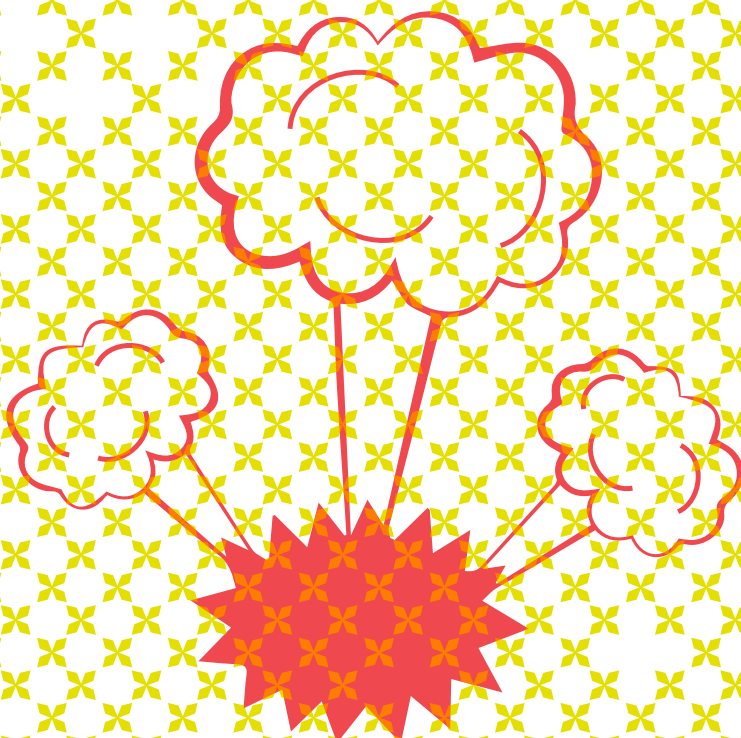


E-scriptio



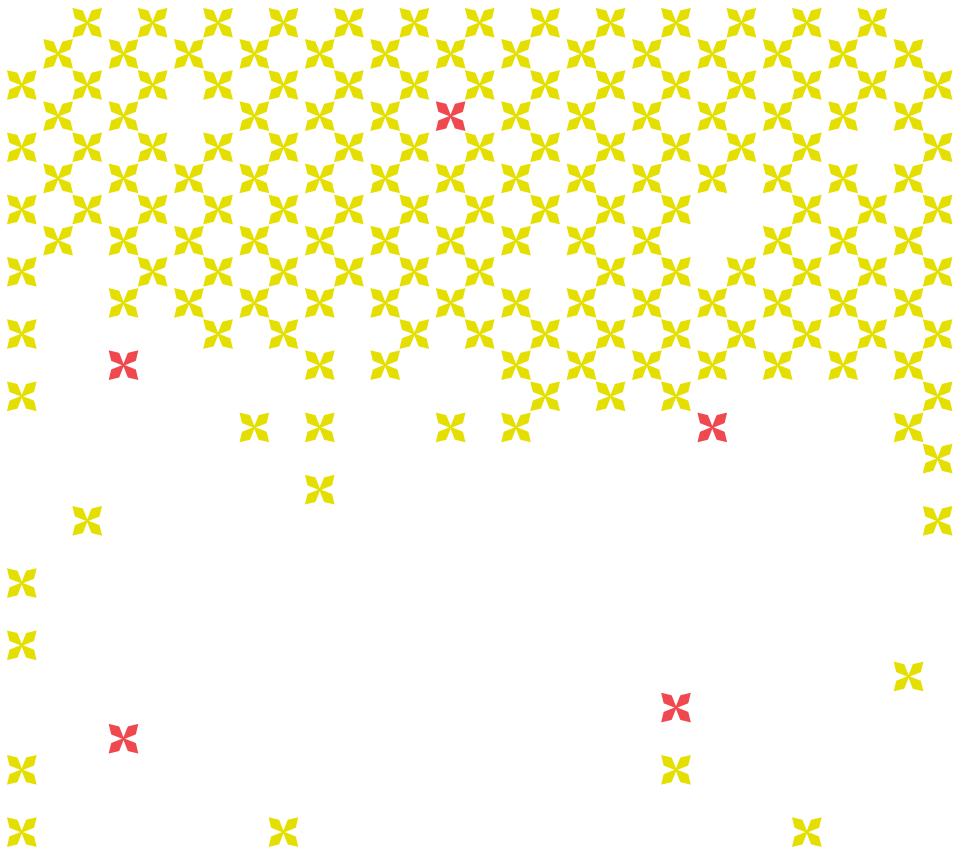
✧ **Sociokulturní aspekty
lidské destruktivity**

Tomáš Souček





NAKLADATELSTVÍ
Jihočeské univerzity
v Českých Budějovicích



E-scriptio

2024

Tato elektronická publikace je upravenou verzí diplomové práce *Sociokulturní aspekty lidské destruktivity*, obhájené v roce 2021 na Filozofické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

Recenzenti:

Mgr. David Skalický, Ph.D.

Mgr. Peter Chvojka, Ph.D.

© Tomáš Souček, 2024

© Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích,

Nakladatelství Jihočeské univerzity

v Českých Budějovicích, 2024

ISBN 978-80-7694-058-1

Obsah

Úvod	6
Část první	11
1. Povaha lidské destruktivity	11
2. Selhání kultury	27
3. Pilíře jistoty	38
4. Socializace násilím	64
Část druhá	71
5. Člověk bez tváře	71
6. Sisyfův úděl	81
7. Pomíjivost, samá pomíjivost	92
8. Protnuty v nekonečnu	101
Část třetí	116
9. Radikální pozice	116
10. Primární otázka	118
11. Demiurg	133
12. Klidová pozice	150
Závěr	154
Literatura	158
Biografie autora	170
Resumé	171
Summary	172

Úvod

Problém lidské destruktivity je v psychoanalytických kruzích poměrně hojně se vyskytujícím a podrobně rozebraným fenoménem, kterému bylo věnováno již nespočet knih a studií. Vezme-li si ovšem v potaz fakt, že již Sigmund Freud po jisté polemice s myšlenkami Sabiny Spielrein¹ začal o destruktivitě uvažovat jako o jednom ze dvou primárních zdrojů pro veškeré lidské konání, je až podivuhodné, že úvahy o tomto fenoménu se kromě několika výjimek nerozšířily za hranice psychoanalytického zkoumání. Vždyť je-li destruktivita opravdu jednou z nejsilnějších motivací našeho bytí, neměla by zanechat svůj otisk napříč společnostmi a všemi sférami našich životů? Právě tato otázka udala směr předkládaného textu.

Chce-li si člověk vizualizovat kulturu není těžké se upnout na představu města. Disponuje centrem, periferií či řadou náměstí, jež sama fungují jako středobod lokálních oblastí. Odrážejí se v něm jednotlivé epochy lidských dějin jako i dílčí epizody ze životů jednotlivců. V podobě domů, panelových

¹ SPIELREIN, Sabina. Destruction as the Cause of Coming Into Being. *The Journal of Analytical Psychology*. 1994, roč. 39, č. 2, s. 155–186.

domů či dokonce mrakodrapů zde nalezneme také analogii pro vertikální dělení kultury vysoké a nízké. V neposlední řadě jsou města, stejně jako kultura, dynamickým prostředím, které se neustále proměňuje; mění se trendy posilují či naopak upozaďují jejich jednotlivé části, dochází v nich k strhávání starých budov a výstavbě nových. Kde však v této vizualizaci hledat místo pro destruktivitu? Jak už jsem předeslal, nachází se pod povrchem.

Destruktivita je kanalizační stokou kultury (je onou záplavou exkrementů), jež se účelně odstraňuje z povrchu zemského, aby nikomu nebyla na očích, aby nepobuřovala, aby svým zápachem neničila malebnou atmosféru života na povrchu, aby se lépe předstíralo, že neexistuje. Zkoumání lidské destruktivity je krčením se ve stokách, broděním se špínou kultury, průchodem naprostou tmou bez sebemenšího ponětí, co se zrovna nachází na povrchu. Pouze ona místa protnutí, kanalizační uzly, kde se slévají splašky mnoha aspektů kultury, jsou místem, kde se člověk může napřímit, vystoupit po rezavém žebříku, otevřít poklop, zorientovat se a přibližně určit, odkud všechna ta tlející temnota pramení.

Na základě těchto specifík temnoty a spletitosti se destruktivita stává těžko uchopitelným problémem. Každý z výrazných uzlů je skrze nespočet cest propojen s uzlem jiným a ty přes veškerou svou specifičnost jsou od sebe navzájem neodlučitelné. Jsou součástí jednoho. Plné pochopení tohoto fenoménu, zůstane-li nadále pohřbený pod povrchem, bude jen stěží dosažitelné. Abych úskalí této spletitosti snížil na minimum, rozhodl jsem se celou studii rozdělit do tří odlišných (avšak vzájemně provázaných) částí, které problém lidské destruktivity nahlížejí nejprve s ohledem na jeho historické souvislosti a alternativy, následně se zaměřují na lidskou

destruktivitu v kontextu fenoménů soudobé každodennosti a nakonec se zastavují u krajních projevů destruktivního jednání, která jsou sice od každodennosti odtržena, přesto však o ní mohou vypovídat.

Zkoumání lidské destruktivity se tak z velké části podobá tomu, co by Claude Lévi-Strauss nazval kutilstvím; sofistikovaněji bychom tuto činnost mohli označit za komparační metodu, ale nejvíce ze všeho připomíná paběrkování. Mé úvahy samozřejmě mají pevný základ, jenž je nejvýrazněji formován díly Sigmunda Freuda a Ericha Fromma, kteří studiu lidské destruktivity věnovali podstatnou část svých prací. Avšak pole, které destruktivita pokrývá, je natolik široké a nevyzpytatelné, že chce-li se jím člověk zabývat, jen těžko může předem tušit, na jaká místa ho kulturní stoky zavedou. Musí se tedy v jistém smyslu nechat unášet jejich proudem a doufat, že časem narazí na pevný bod, na jehož základě se částečně zorientuje, než bude pokračovat dále.

Takový, do určité míry svévolný, přístup k bádání, jenž není ani tolik dirigován autorem, jako spíše tématem a textem samým, přináší mnohá další úskalí, která se zde nyní pokusím alespoň souhrnně popsat, neboť věřím, že při následném čtení dopomohou k lepší přístupnosti textu.

Prvním z problémů, který před nás takové svévolné směřování klade, je roztráštěné pojmosloví. Destruktivita jako taková je sice popsána obsáhle, psychoanalytické úvahy se ale bohužel pohybují převážně v oblasti jejich extrémních projevů a klinických případů, ztrácejí tak v jistém smyslu kontakt s okolním světem. Současná každodennost se nepotýká s destruktivitou, ale pouze s roztráštěným a dosti povrchním pojmoslovím jejich dílčích projevů. Současný člověk zná nudu, agresi, beznaděj, vůli k moci, homofobii, xenofobii,

šovinismus, skepsi, zmatek, stres a mnoho dalších dílčích projevů, o kterých ale zpravidla neuvažujeme v souvislosti s destruktivitou a pojmáme je jako samostatně stojící jevy.

Z tohoto hlediska jsou mé úvahy sjednocující, neboť jak se později pokusím doložit, jen stěží si lze představit oblast kultury, která by alespoň zčásti nepodléhala vlivu destruktivity. Od tohoto sjednocení se odvíjí a jediné jemu slouží primární pozice, z níž provádím své pozorování. Samozřejmě, takové stanovisko může působit dosti jednostranně, jelikož vše interpretuje ve prospěch jediného. Částečně je tato výtka oprávněná, na druhou stranu je to jediný způsob, jak skryté zákruty destruktivity odhalit. Zároveň však musím konstatovat, že tímto výkladem si nečiním nárok na absolutní platnost následujících tezí, neboť je bezesporu zřejmé, že destruktivita jako taková je pouze jedním z mnoha aspektů našich životů. Jde mi spíše o poukaz na sílu, s níž může destruktivita naše životy ovlivňovat, a na možnost její všudypřítomnosti.

Dalším problémem, se kterým se člověk musí potýkat, nechá-li se unášet destruktivitou nebo jiným fenoménem částečně souvisejícím s nevědomím, je otázka objektivity, a to hned ve dvou rovinách. První rovina tohoto problému je tradičnější – obecná. Každý teoretik, míní-li se objektivitě alespoň přiblížit, musí zapřít sebe sama a ve svých úvahách připustit i myšlenky, jež mu nejsou zcela vlastní. Není, myslím, třeba podrobně rozebírat, nakolik je toto hledisko v případě destruktivity znásobeno. Nejenže se destruktivita dotýká ožehavých témat jako násilí, agrese a nenávisť, ale člověk se s ní jen stěží vypořádá bez přinejmenším částečné polemiky s náboženskou tradicí či morálkou, neboť úvahy o ní často pracují s termíny jako „lidská přirozenost“. Nejde tedy ani tolik o to přesně svou pozici specifikovat, jako ji umět zapřít.

Druhá rovina objektivit y pak vychází ze samotné podstaty lidské destruktivity, která je primárně psychoanalytickým konceptem, a psychoanalýza již musela vynaložit nemalé úsilí, aby si ve vědeckých kruzích udržela svou relevantnost: promlouvá o věcech skrytých, nevědomých a převážně subjektivních. Jak tedy pojmut otázku lidské destruktivity, když je zcela evidentní, že na každého z nás má jiný dopad? Síla vnitřních tenzí i možnost jejich sublimace je každému vlastní různou měrou, to samé platí i o dalších kulturních fenoménech, jež mohou mít na každého z nás zcela jiný účinek. Uvažuj-li tedy o člověku či o něm promlouvám, nemluví m o jedinci jako takovém, nýbrž o jakém si jeho destruktivním derivátu. Člověk v mnou myšlené podobě je nepravděpodobným souhrnem veškeré destruktivity roztržštěné mezi miliardy z nás. Důvodem jeho existence není demonstrace skutečného člověka ve skutečném světě, nýbrž demonstrace veškerých možných projevů destruktivního jednání, které ve společnosti dokážeme vysledovat.

Poslední výrazná překážka, která je před teoretiky destruktivity kladena, je její přímá provázanost s objektivitou. Význam uvedeného je natolik zásadní, že si v tomto výčtu zaslouží své privátní místo. Tato překážka se odvíjí od morálních soudů. Jak už jsem poznamenal výše, problematika destruktivity se dotýká mnoha témat, jež jsou z morální pozice snadno odsouzeníhodná. Zavrnutí však neprospívá porozumění – spíše naopak. Pokud jsem tedy chtěl destruktivitě porozumět, bylo potřeba ji oprostít od mých vlastních morálních soudů a zcela ji vymanit ze subjektivních úvah o dobru a zlu, vytáhnout ji z oné temné oblasti lidské existence a postavit ji naroveň všem ostatním aspektům našeho bytí; vyvést stoku zpět do ulic našich měst.

Část první

1. Povaha lidské destruktivity

Zabývá-li se člověk problematikou lidské destruktivity, nemůže si nevšimnout, jak úzce je provázána s jednou z nejzákladnějších otázek, kterou se lidstvo během svého trvání zabývalo, a sice s otázkou lidské přirozenosti a jejího vztahu k dobru a zlu. Tato skutečnost je patrně podmíněna už samotnými předměty zájmu, s nimiž lidská destruktivita bývá spojována a jež jsou skrze ni nahlíženy, jako například agrese, násilí, nenávisť či touha po moci, a jež jsou s onou negativní stranou lidského bytí neodlučitelně spjaty. Již Platón v jednom ze svých dialogů vznáší ústy Menóna klíčovou otázku, souzní-li ctnost s lidskou přirozeností nebo se jí naopak vzpírá a musí být člověku vštípena skrze správné poznání, či apel na správné návyky?² Ačkoliv se Sokratem vyřčená odpověď dalece vzdaluje zaměření této práce, je přinejmenším zarážející, s jakou přesností dokázal Platon v jedné otázce zformulovat základní koncepci

² PLATON. *Euthydemos: Menón*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2000.

teorií, které se danou problematikou budou v průběhu věků zabývat.³

Židovsko-křesťanská tradice, z antiky hluboce čerpající, a další z oněch pověstných pilířů naší civilizace s konceptem dichotomie dobra a zla pracuje a ztělesňuje jej v postavách *Boha* a *Ďábla*, v principech absolutního dobra a zla a jejich nepřetržitým boji o lidskou duši. V náboženské myšlenkové tradici, zejména pak v poreformačním období, kdy již není téma dědičného hříchu natolik akcentováno, je princip dobra prvotní, neboť se v člověku jakožto *imago Dei* zrcadlí dobro Božské. Ze zaujetí tohoto stanoviska pak logicky vyplývá sekundární povaha zla, jež lidskou přirozenost pouze pokouší. Není poté překvapením, že v úvahách myslitelů, kteří byli náboženskou doktrínou přímo ovlivněni, je každý člověk z ontologického hlediska dobrý a ve svém bytí hodnotný a důstojný. Člověk tedy není špatným ve své podstatě, ale pouze ve svých skutcích, neboť, jak píše Komenský, potenciál člověka je „nejdokonalejší a nejznamenitější“, tento potenciál však často není naplněn a z lidí se stávají bytosti „zvrhlé“, „polovičaté“, „nestálé“ a „zaslepené“.⁴

³ HÁBL, Jan. Člověk „dobrý“ a/nebo „zlý“?: Antropologická varianta výchovy mezi autoritářstvím a liberalitou. *Pedagogická orientace*. 2017, roč. 27, č. 1, s. 181–197 [online]. [cit. 2021–04–15]. Dostupné z: <https://journals.muni.cz/pedor/article/view/6745/pdf>.

⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos. *J. A. Komenského Didaktika veliká*. Přeložil Augustin KREJČÍ. Praha: Dědictví Komenského, 1905.; KOMENSKÝ, Jan Amos. *Didaktika česká*. Praha: Národní knihovna I. L. Kober, 1926.; KOMENSKÝ, Jan Amos. *Didaktika analytická*. Přeložila Helena BUSINSKÁ. Praha: Samcovo knihkupectví, 1946.

Z náboženského učení tak vyplývá, že každá dovednost může být využita jak pozitivně, tak negativně, a to ke konání dobra i konání zla; jinak řečeno, lidská přirozenost je dobrá a k pochybení dochází pouze na úrovni morální, jež plně náleží do roviny svobodné vůle jednotlivce.

Jiný pohled na tuto problematiku, jenž v sobě zrcadlí slábnoucí pozici náboženské doktríny a s ní spojené odvržení konceptu člověka odvozeného od Boží dobroty, se rýsuje v myšlenkách Thomase Hobbesa či Niccola Machiavelliho. Tito myslitelé, které můžeme označit za antropologické pesimisty,⁵ lidskou přirozenost redukují na dočista sobeckou a pudy řízenou animalitu. Ve svém spisu *Leviathan* (*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*; 1651) popisuje Hobbes člověka jako egoistu, jenž se zajímá pouze o vlastní prospěch a soužití s druhými je mu jen přítěží: „*Tak tedy nacházíme v povaze lidí tři hlavní příčiny sporu: zaprvé soupeření, zadruhé nedůvěřivost, zatřetí touhu po slávě. [...] První příčina vede lidi k tomu, aby se napadali kvůli zisku, druhá, aby tak činili kvůli bezpečnosti, a třetí kvůli pověsti.*“⁶ Tyto závěry vedou Hobbesa k názoru, že lidé se ze své podstaty nacházejí v permanentním stavu války

⁵ HÁBL, Jan. Člověk „dobrý“ a/nebo „zlý“?: Antropologická varianta výchovy mezi autoritářstvím a liberalitou. *Pedagogická orientace*. 2017, roč. 27, č. 1, s. 181–197 [online]. [cit. 2021–04–15]. Dostupné z: <https://journals.muni.cz/pedor/article/view/6745/pdf>.

⁶ HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přeložil Karel BERKA. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 88.

„každého proti každému“⁷ a klidné soužití lidí je podmíněno represí společenských norem, kterým se podrobí všichni jedinci a jež zredukuje svobodu jednotlivců natolik, aby se už nikdo nemusel bát nevypočitatelného a ziskuchtivého jednání druhých. Neboť, jak píše, jediné „vášně, které vedou člověka k míru, jsou strach ze smrti, touha po věcech, jež jsou nezbytné pro pohodlný život, a naděje, že jich lze pílí dosáhnout.“⁸

Byla-li společnost se svými normami, strukturami a hodnotovým systémem to, co v Hobbesových očích povyšovalo člověka nad jeho zvířecí podstatu hnanou pudy, nedůvěřivostí a egoismem, tedy tím, co jako jediné zaručovalo člověku možnost šťastného a naplněného života, pak v očích Jean-Jacquesa Rousseaua se proměňovala v přesný opak. Rousseau ve svých úvahách prchá pryč od zkažené, dekadentní a zkostnatělé společnosti své doby, člověk je v jeho očích primárně individuem, jež pro porozumění okolnímu světu musí nejprve poznat sám sebe. V tomto poznání však člověku překáží společnost, která vyžaduje, aby své síly soustředil na poznání druhých; tím ho odvádí od jeho vlastní přirozenosti spočívající v tom, že člověk žije ve stavu, pro nějž byl stvořen, tedy stavu, jenž mu umožňuje plné porozumění sobě samému. K tomuto porozumění je třeba člověka oklestit od veškerých aspektů společenského žití, jako jsou práce, řeč, obydlí či závazky.⁹

⁷ HOBBS, Thomas, ref. 6, s. 89.

⁸ HOBBS, Thomas, ref. 6, s. 91.

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. O původu nerovnosti mezi lidmi. In: ČECHÁK, Vladimír, ed. *Rozpravy*. Přeložila Eva BLAŽKOVÁ. Praha: Svoboda, 1978, s. 84.

Tento stav byl však vinou společnosti nenávratně ztracen a dále přežívá jen jako myšlenkový konstrukt, k němuž je třeba se upínat:

Podobně jako sochu Glaukovu znetvořil čas, moře a bouřky tak, že se podobala více dravému zvířeti než bohu, byla i lidská duše poškozena v lůně společnosti tisícerými a stále se opakujícími příčinami, tím, že přijala množství znalostí a omylů, že změnami těla i stálými otřesy vášní změnila, abychom tak řekli, svůj vzhled tolik, že ji téměř nemůžeme poznat.¹⁰

V Rousseauových očích je tedy člověk bytostí veskrze dobrou, avšak pod zhoubným tlakem společnosti se od své přirozenosti odklání a je nucen jednat s touto přirozeností v rozporu.

Myšlenka, že veškeré filosofické úvahy jsou neodmyslitelně provázány s dobou svého vzniku, byla, doufám, znatelně naznačena již předešlými odstavci. Žádný z filosofických směrů však není dobově podmíněn více než existencialismus, který koncept úvah o dobru a zlu nahlíží ze zcela nové perspektivy. Rezonující charakter první poloviny 20. století, akumulující se ve dvou světových válkách, nebyl pouze ztroskotáním osvícenských představ o nekonečném pokroku, jenž vede k naplněnému životu plnému štěstí a blahobytu, ale i svého druhu dovršením rozkladu idejí, jež byly v naší společnosti zakořeněny mnohem hlouběji: tedy antických ideálů a křesťanské morálky. Existencialismus je filosofií lidské

¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, ref. 9, s. 50.

svobody a z ní plynoucí odpovědnosti, je proto logické, že zcela odmítá ontologickou podstatu lidského dobra či zla. Lidské bytí je dle existencialistů ze své podstaty bezvýznamné, člověk je do světa pouze vržen, řečeno Heideggerovou terminologií, a obtěžkán bezdůvodnou existencí. Ona známá citace: „*lidská existence předchází esenci,*“¹¹ neznamená nic jiného, než že člověk existuje takový, jaký právě je, jeho podstata je neuzavřená, stále se proměňující, a veškeré pojmy, pomocí kterých člověk svůj život strukturuje, včetně pojmů dobra a zla, jsou až druhotné, vytvořené samotným člověkem. Jinak řečeno, dobro i zlo ztrácejí svou transcendentní povahu a stávají se předmětem vázaným na svobodnou vůli jednotlivce. V očích existencialistů život disponuje smyslem, pouze pokud se mu smysl rozhodneme dát.¹² Jean-Paul Sartre tyto teze shrnuje následovně: „[...] *zpočátku není člověk ničím. Bude až později a bude takovým, jakým se učiní.*“¹³

V tomto stručném výčtu základních koncepcí nahlížení na problematiku dobra a zla bylo vyjádřeno, jak zásadní proměnou si tyto úvahy během několika staletí prošly. Představa ontologické podstaty dobra a zla postupem času slábla pod tíhou lidské svobody a mnohem větší pozornosti se dostalo otázce, jakou roli v životě jednotlivce hraje společnost; zda-li je nástrojem, jenž svou represivní povahou krotí temná zákoutí lidského charakteru, nebo zda-li je právě tím, co tuto

¹¹ SARTRE, Jean-Paul, ref. 12, s. 13.

¹² SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Přeložil Petr HORÁK. Praha: Vyšehrad, 2004.

¹³ SARTRE, Jean-Paul, ref. 12, s. 16.

temnotu v člověku podněcuje. Tyto otázky však byly natolik složité a komplexní, že brzy překročily hranice filosofie i sociologie a jako předmět svého zájmu je na přelomu 19. a 20. století převzal nově rodící se obor psychoanalýzy, který už se konkrétně zaměřoval na patologické, agresivní či mocichtivé jednání jednotlivce, hnané strachem, egoismem či touhou po uspokojení, zaštitěném pojmem lidské destruktivity.

První a zároveň zcela určující postoj, který psychoanalýza k problému destruktivního chování zaujímá a který je s předcházejícími úvahami o dobru a zlu v přímém dialogu, se formuje již v úvahách jejího zakladatele Sigmunda Freuda. Základní otázka, již si v souvislosti s tímto tématem klade, zní: *„Jak si vlastně představujeme onen proces, kterým jednotlivý člověk dospívá k vyššímu stupni mravnosti?“*¹⁴ Ve snaze nalézt odpověď přichází Freud pouze se dvěma alternativami. Tu první, tedy že člověk je prostě dobrý a šlechetný od samého počátku, okamžitě zavrhuje, neboť o kolísavosti a proměnách lidské morálky není napříč věky žádných pochyb. Sám k tomu podotýká, že lidská mravnost, či lépe řečeno svědomí:

[...] není oním neoblomným soudcem, za jakého je vydávájí etikové, je to svým způsobem strach ze společenského trestu, „sociální úzkost“, a nic jiného. Kde společenství přestává vznášet výtku, přestává i potlačování zlých choutek

¹⁴ FREUD, Sigmund. Časové poznámky o válce a smrti. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 180.

a lidé se dopouštějí činů krutosti, potměšilosti, zrady a surovosti [...].¹⁵

Druhá odpověď je pak schopna připustit možnost, že jde o určitý vývojový proces, který spočívá v tom, že ono lidské puzení ke zlu je v člověku postupně vymycováno a vlivem výchovy a kulturního okolí nahrazováno sklony k dobru.¹⁶

Je tedy potřeba se ptát – je-li v lidech toto puzení postupně vymýceno, jak to, že se opět vrací a v lidském chování nalézáme jeho četné obdoby. Freud na to odpovídá tím, že ve skutečnosti žádné vymýcení zla neexistuje, neboť je zakořeněno již v samé naší podstatě (Freudovým slovníkem, je pudové). Může být potlačeno, nikoliv vymýceno. Tuto tezi opírá o existenci mnoha mravních příkázání, jako je například *nezabiješ*, jež se objevila už v počátcích lidské společnosti a se stejným důrazem je na jejich dodržování apelováno i nyní. Tyto mravní poučky prý nepoukazují, jak mnozí věří, na nezměrnou sílu „*etických tendencí, které v nás musejí být zakořeněny.*“¹⁷ Ale jsou přímým dokladem přesného opaku, neboť tak silný zákaz může být zapříčiněn jen stejně silným impulsem. „*To, po čem duše žádného člověka netouží, nepotřebuje být zakázáno.*“¹⁸

V tuto chvíli je výčet teoretických konceptů postačující, jelikož postavení Sigmunda Freuda je pro psychoanalytické koncepce napříč dějinami natolik zásadní a koncepty

¹⁵ FREUD, Sigmund, ref. 14.

¹⁶ FREUD, Sigmund, ref. 14, s. 181.

¹⁷ FREUD, Sigmund, ref. 14, s. 195.

¹⁸ FREUD, Sigmund, ref. 14, s. 195.

ustanovené v jeho teorii natolik rozsáhlé (v jistých aspektech až rozporuplné), že teorie, jež v návaznosti na jeho bádání vznikají, přestože se v mnoha aspektech liší, jsou spíše dovětkem k Freudovu dílu či rozvedením některé z jeho premis. Teorie spojující destruktivní jednání s frustracemi, behaviorální teorie, jež veškeré lidské jednání vidí jako neuspokojivější možnost řešení určité situace, ale i humanistický přístup Ericha Fromma mají společný středobod v díle Freudově a já pevně věřím, že jejich vzájemné odchytky, bude-li to potřeba, budou dostatečně specifikovány v průběhu následujících statí.

Zaujetí tohoto stanoviska, jež rozostřuje hranice mezi jednotlivými teoriemi, však není alibismem sloužícím k omluvě nedůsledného popisu vývoje dané problematiky, ale cestou, jak překročit hranice jednotlivých oborů i teorií a provést důkladnou analýzu problematiky, která je již ze své podstaty součástí problematik jiných. Veškeré teorie, filosofické, sociologické i psychoanalytické, ale též politické, antropologické, teologické a ekonomické se shodují v tom, že člověk je schopen destruktivního chování; jediným rozdílem je akcentovaný důvod, jenž k němu vede. Smažeme-li hranice oddělující od sebe jednotlivé teorie, objeví se příležitost prozkoumat problém destruktivity v plné šíři, pole působnosti se nám rozevře a my budeme schopni s destruktivitou usouvztažnit i koncepty a společenské fenomény, jež v separovaných úvahách o destruktivitě bývají vynechány.

Ovšem dříve, než přejdu k analýze konkrétních fenoménů, které jsou s destruktivitou v přímé i odvozené souvislosti, dovolím si zastavit se u otázky podstaty destruktivního jednání a rozvinout úvahu, jež by zaprvé mohla být oporou pro teorii Freudovu a zadruhé by mohla doložit, jak velký význam

má destruktivní jednání pro náš život – že není něčím, co je možno potlačit, uvrhnout do zapovězené zóny, abychom záhy žili pouze pod vlivem Erotu. Musíme přijmout možnost, že zdroj destruktivního jednání nás dalece přesahuje a je nutno jej hledat dále než v nás samých, neboť jeho existence je s velkou pravděpodobností vepsána do podstaty samotného světa.

Nyní snad jen dodat, že ačkoliv tomu může předcházející věta nasvědčovat, neplánuji se vydat cestou úvah, které s sebou přináší závan spiritualismu, spíše naopak: má nadcházející úvaha bude opřena o poznatky fyzikální a úvahy o stále se zvětšující míře chaosu. Bude opřena o druhý termodynamický zákon, protože závěry z něj vycházející mají s problémem destruktivity mnoho společného.

Jak již bylo uvedeno, druhý termodynamický zákon je primárně předmětem zájmu fyziky, v níž je doplňkem či rozvinutím prvního termodynamického zákona, a jeho význam spočívá ve zjištění, že energetická výměna mezi tělesy je proces jednosměrný, nevratný a ztrátový. Tyto ztráty vycházejí z toho, že určité množství mechanické práce sice může být přeměněno na teplo (přesně dle stanov prvního termodynamického zákona), avšak snažíme-li se teplo převést zpět na práci, objeví se omezení, která procesu zabrání proběhnout stejně jako v případě zákona prvního. Tento jev je způsoben tím, že stroj vykonávající mechanickou práci vždy pohltí určité množství tepla a spotřebuje ho k vyrovnání vzájemných teplot, a tak už nemůže být přeměněno v práci.¹⁹ Toto zjištění

¹⁹ ECO, Umberto. *Otevřeně dílo: forma a neurčenost v současných poetikách*. Přeložila Zora OBSTOVÁ. Praha: Argo, 2015.

nejenže dokládá marnost veškerých snah o sestrojení *perpetuum mobile*, ale rovněž odhaluje přirozenou tendenci okolního světa směřovat k rovnovážnému a nerozlišitelnému stavu, který vyplývá z faktu, že samovolná energetická výměna probíhající mezi dvěma tělesy s rozdílnou teplotou je vždy jednosměrná, tedy probíhá směrem z teplejšího tělesa k chladnějšímu, nikoliv naopak; a to až do chvíle, kdy je dosaženo vzájemného vyrovnání teplot. Tuto tendenci nazýváme *entropií*.

Tato všudypřítomná tendence však nezůstala předmětem zájmu pouze v oblasti fyziky. Mnoho teoretiků rozličných oborů vytušilo její potenciál a postupně se jí začala zabývat matematika, teorie informací či komunikace a stála na počátku vědního oboru, který dnes nazýváme kybernetikou. A právě závěry vycházející z bádání těchto pro entropii druhotných oborů se staly velice podnětnými a otevřely zcela nové možnosti interpretace daného jevu. Základ pro toto nové uchopení problému entropie položil americký vědec Josiah Willard Gibbs, z jehož bádání vychází, že se vzrůstem entropie:

[...] se projevuje ve vesmíru a všech jeho uzavřených systémech přirozená tendence k zhoršování a ztrátě odlišností, k přechodu od nejméně pravděpodobného stavu do nejpravděpodobnějšího stavu a k přesunu ze stavu organizovanosti a diferencovanosti, v němž existují rozdíly a formy, do stavu neuspořádanosti a jednotvárnosti.²⁰

²⁰ WIENER, Norbert. *Kybernetika a společnost*. Přeložil Karel BERKA. Praha: ČSAV, 1963, s. 29.

V Gibbsově vesmíru je uspořádanost něčím nejméně pravděpodobným (tedy i nepřírozeným) a neuspořádanost něčím nejpravděpodobnějším (tedy i prvotním).²¹ Tento fakt stojí v přímém protikladu k možnosti přenosu informací, který se zakládá na možnosti rozlišení a okolních strukturách, mezi něž můžeme zahrnout jazyk, řeč, písmo nebo jiné znakové systémy, ale i kulturu jako takovou. Z lidské perspektivy se tedy tento nerozlišitelný stav rovná zániku, zkáze, k níž celý vesmír neodvratně směřuje. Norbert Wiener tento fakt shrnuje takto:

Dříve nebo později zemřeme a je velmi pravděpodobné, že celý vesmír kolem nás zajde na tepelnou smrt tím, že bude uveden do jediného obrovitého stavu tepelné rovnováhy, v němž se již nic skutečně nového nemůže přihodit. Nebude tu nic než jednotvárná uniformita.²²

Existuje-li ale ve vesmíru taková síla destrukce, je nutné se ptát, jak je možné, že tu jsme a procházíme procesem, jež můžeme nazvat pokrok, který stojí v protikladu k entropii, neboť tvoří a strukturuje – nerozkládá. Wiener na základě Gibbsových poznatků formuluje následující tezi:

[Z]atímco celý vesmír [...] projevuje sklon k zániku, existují jisté lokální enklávy, jejichž vývojová tendence, jak se zdá, je protichůdná vývojovým tendencím celého vesmíru,

²¹ WIENER, Norbert, ref. 20.

²² WIENER, Norbert, ref. 20, s. 43.

a v nich se projevuje omezená a dočasná tendence k růstu organizovanosti. A právě v některé z těchto enkláv nachází život svůj domov.²³

Právě existence těchto enkláv, malých ostrůvků negentropie, mezi něž bezesporu patří naše planeta spolu s námi a našimi výtvoři, uvnitř světa spějícímu k zániku, umožňuje některým z nás podlehnout dojmu, že existuje pokrok.²⁴ Naše kultura ve svém mikrokosmickém měřítku funguje jako to, co se v oblasti fyziky nazývá Maxwellovým démonem: třídí síly působící v našem světě a využívá je ve svůj prospěch a stejně jako on zdánlivě překonává tendenci entropie k vzrůstu.²⁵ Bohužel ani toto mikrokosmické podmanění si sil entropie nezabraňuje Wienerovi svou stať o pokroku zakončit slovy: *„Zdá se, jako by pokrok sám i náš boj proti vzrůstu entropie musely skutečně vyústit v cestu vedoucí k záhubě, z níž nelze uniknout.“*²⁶

Na celé této problematice je však nejpozoruhodnější to, že ačkoliv byla specifikována až kolem poloviny 19. století, jakési tušení, že vesmír směřuje k zániku, který je zapříčiněn stavem nerozlišitelnosti, splynutím a absencí možnosti orientace, je vysledovatelný již na počátku lidských civilizací. I sama postava ďábla, kterou byla tato esej započata, v sobě obsahuje náznak entropie. Tedy abych byl zcela

²³ WIENER, Norbert, ref. 20.

²⁴ WIENER, Norbert, ref. 20, s. 48.

²⁵ WIENER, Norbert, ref. 20, s. 42.

²⁶ WIENER, Norbert, ref. 20, s. 56.

přesný, záleží na tom, jaké pojetí ďábla si v tuto chvíli vybereme, neboť manicheistická představa ďábla jej vidí jako aktivní sílu, jako protivníka se vším všudy, jenž je odhodlán za každou cenu dosáhnout svého vítězství, plánuje, „kuje pikle“ a nebojí se užít úskoku či léčky. Zato pojetí, jež vychází z učení sv. Augustina, nepovažuje ďábla za aktivní sílu samu o sobě, která by byla schopna reakce na vnější podněty. Je konstantní, může být odhalena a může proti ní být konáno. V tomto se Augustinovo pojetí ďábla shoduje se vzrůstající tendencí entropie. Dábel však není příkladem jediným, síla entropie má v židovsko-křesťanské tradici ještě jedno znatelné zastoupení. Podle Waltera Große a Karla-Josefa Kuschela „*Bůh sice stvořil všechno dobré, ale nestvořil všechno.*“²⁷ Na počátku tvoření Bůh pracuje se třemi veličinami, které nestvořil, a tyto veličiny pouze opracovává. Jsou jimi nehostinná země, voda (tehóm neboli praprotopa) a temnota. Tedy veličiny, jež jsou v křesťanství i mytologii archaických kultur spojovány se silami zla a jež neustále a konstantně směřují proti silám dobra.

Samy archaické kultury pak přinášejí další z dokladů jistého předporozumění entropické povaze vesmíru. Toto předporozumění se ztělesňuje v konceptu *chaosu*, jehož podoba je napříč mnoha kulturami vyjádřena odlišnými představami, všechny ale mají s konceptem entropie leccos společného, neboť všechny tyto představy „*nikoliv náhodou spojuje*

²⁷ GROß, Walter a Karl-Josef KUSCHEL. *Bůh a zlo*. Přeložil Jiří HOB-LÍK. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 36.

jejich nehybnost, pasivita a protikladnost k životu."²⁸ Stejně podobnosti si všimneme i v případě opačném, tedy v představách o *řádu*, který je projevem života a velmi často má podobu strukturace, oddělování či členění. Většina archaických kultur sdílí v různých obměnách přesvědčení, že při ustavování řádu okolního světa docházelo k oddělení země od nebe, vody od pevniny, světla od temnoty a k oddělení různých národů či pohlaví.²⁹ Jediným rozdílem, jenž se může zdát pro souvztažnění chaosu s entropií problematickým, lze spatřovat v tom, že archaické kultury rozlišují tři základní podoby chaosu: chaos na začátku, chaos přetrvávající a chaos na konci.³⁰ Zatímco o entropii přetrvávající a konečné není pochyb, možnost entropie jakožto prvotního stavu tu byla pouze mimoděk naznačena. Zamyslíme-li se však nad touto možností, zdá se být naprosto jasné, že v prvotním okamžiku, tedy předtím, než bylo vše uvedeno do pohybu, nemohl být vesmír v jiném než klidném a nerozlišitelném stavu.

Za počátek pohybu a veškeré diferenciaci můžeme považovat velký třesk. Pro upřesnění této teze využijme jednoho často zmiňovaného příměru: za jakýsi prototyp entropie je zpravidla považován písek na poušti či pláži, v němž jsou jednotlivá zrnka působením větru rozmístěna rovnoměrně, bez

²⁸ VÍTEK, Tomáš a Jiří STARÝ. Zrcadlení chaosu: Úvodní studie. In: VÍTEK, Tomáš, Jiří STARÝ a Dalibor ANTALÍK, eds. *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 15.

²⁹ VÍTEK, Tomáš a Jiří STARÝ, ref. 28.

³⁰ VÍTEK, Tomáš a Jiří STARÝ, ref. 28, s. 13.

jakékoliv organizované struktury. Vstoupí-li do tohoto písku člověk, zanechá po sobě zřetelnou stopu, informaci či strukturu, která se vzpírá přirozenosti okolního světa. Tato stopa samozřejmě postupem času opětovným působením větru zanikne. Jinak řečeno, tato odchylka od přirozeného, původního stavu, tedy moment klesající entropie, bude mít sklon se opětovně začlenit do přirozenosti okolního světa a dále participovat na univerzální křivce vzrůstající entropie.³¹ Pod tíhou těchto souvislostí se entropie vyjeví jako síla, jejímž primárním účelem je obnovení prvotního stavu.

Přijmeme-li tuto možnost počátečního stavu jakožto okamžiku nezměrné entropie, kdy neexistuje žádný život, hranice ani struktury a vše splývá v homogennost jednoho, vyjde o to zřetelněji najevo její provázanost s problémem lidské destruktivity a trefnost či nadčasovost, s níž Sigmund Freud o této problematice uvažoval:

Jestliže předpokládáme, že živé se zde objevilo později než neživé a vzniklo z něj, pak se pud smrti řídí uvedeným pravidlem, podle nějž pud usiluje o návrat k dřívějšímu stavu. U Erosu (neboli pudu lásky) nemůžeme takovou aplikaci provést. Vycházela by z předpokladu, že živá substance tvořila kdysi jeden celek, který byl pak roztržen a nyní usiluje o opětné spojení.³²

³¹ ECO, Umberto. *Otevřeně dílo: forma a neurčenost v současných poetikách*. Přeložila Zora OBSTOVÁ. Praha: Argo, 2015.

³² FREUD, Sigmund. *Nástin psychoanalýzy*. In: FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti: 1892–1938*. Přeložil Miloš KOPAL. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996, s. 67–136.

Freud tu sice staví oba principy do protikladu, je si nicméně vědom toho, že vztah mezi pudem života a smrti je mnohem komplikovanější a nelze je stavět do dichotomie. Problematika vztahu mezi Thanatem a Erotem vyplývá i z pozorování českého psychologa Daniela Štrobla, který poukazuje na fakt, že Eros a Thanatos nestojí v protikladu, nýbrž jsou si natolik rovni, že vybití kteréhokoli z nich může mít srovnatelně orgasmický ráz.³³ Sám Freud k tomu ještě poznamenává: „*Zdá se, že princip slasti je přímo ve službě pudu smrti.*“³⁴ A jejich vzájemnou podobnost a neoddělitelnost dokládá příkladem citové ambivalence: „*silná láska a silná nenávisť se velice často vyskytují pospolu u jedné a téže osoby.*“³⁵

2. Selhání kultury

Jen stěží lze přemýšlet o člověku, jeho tužbách, přáních či motivacích a opomenout přitom vztah, který zaujímá k okolním strukturám, jež jsou s jeho životem neodlučitelně spjaty.

³³ ŠTROBL, Daniel. *Psychoanalytický pohled na zabití*. Opocno: Institut aplikované psychoanalýzy, 2006 [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://adoc.pub/institut-aplikovane-psychoanalzy.html>.

³⁴ FREUD, Sigmund. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*. Přeložili Miloš KOPAL a Jiří PECHAR. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 53.

³⁵ FREUD, Sigmund. Časové poznámky o válce a smrti. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 180.

Není proto žádným překvapením, jak již bylo předesláno v minulé kapitole, že úvahy o destruktivním jednání jsou úzce spjaty s úvahami o vzájemném vztahu společnosti a jedince. Mnoho teoretiků si v průběhu historie kladlo otázku, zda je kultura člověku oporou či přítěží. Slouží jeho rozvoji nebo ho svírá ve svých omezeních? Je dobrým sluhou, anebo zlým pánem? Freud tento fakt pokládá za přinejmenším překvapivý,³⁶ neboť je potřeba se v této souvislosti ptát: jak by kultura, tento ryze lidský výtvar, pro jehož rozkvět člověk jedná a jemuž obětoval většinu svých tvůrčích snah po celé věky, mohl svou podstatou směřovat proti člověku a ve výsledku mu více škodit než pomáhat?

Pro nalezení odpovědi na tuto otázku je potřeba přijmout tvrzení, že lidská kultura nevznikla samoúčelně, jako náhodný výsledek lidského konání, nýbrž záměrně pro uspokojení primární lidské touhy, tedy touhy po štěstí. Freud píše, že lidé „*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 prožitek silných pocitů slasti.*“³⁷ Je očividné, že tento fakt sám o sobě onu účelovost kulturního zřízení nedokazuje, neboť člověk by byl schopen dosáhnout pocitů libosti stejně tak jako zabránit pocitům opačným, zcela sobeckým, bezohledným a tyranickým jednáním. Je tedy nutno ještě zohlednit vnější vlivy,

³⁶ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 334.

³⁷ FREUD, Sigmund, ref. 36, s. 325.

jakými může být lidské štěstí narušeno. K tomu se Freud vyjadřuje následovně:

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.³⁸

Už z této věty je možné vytušit onu dvojsečnost kultury, jelikož první dva zdroje lidských útrap jsou kulturou zajisté zmírněny (ne však bezvýhradně, jak se pokusím doložit později), kdežto zdroj třetí je kulturou samotnou a nutností z ní plynoucí, tedy životem v kolektivu, spíše znásoben.

Máme-li poznatky z předešlého odstavce shrnout, můžeme uvést, že vznik kulturní struktury byl podmíněn snahou zredukovat možné zdroje nejistoty a z nich pramenícího pocitu strachu. Tato teze je pro účel této studie zásadní, neboť právě strach je jednou z nejčastějších příčin destruktivního jednání. Je-li tedy kultura nástroj sloužící k potlačení strachu, jak je možné, že společně se strachem z lidských životů nemizí i destruktivní jednání z něho plynoucí? Odpověď je nasnadě: kultura není schopna potlačit zdroje strachu, může je pouze zmírnit či nahradit zdroje primární zdroji sekundárními. Problém destruktivní reakce však zůstává stejný, pouze její projevy se mění. Slovy Fritze Riemanna: „*Strach existuje nezávisle na kultuře a stupni vývoje národa*

³⁸ FREUD, Sigmund, ref. 36, s. 326.

*nebo jednotlivce. Mění se pouze objekty strachu, to, co právě strach vyvolává, a na druhé straně prostředky a opatření, které používáme, abychom proti němu bojovali.*³⁹

Toto destruktivní jednání, jež plyne z pocitu strachu, bývá nazýváno *obrannou agresí* a po jistou dobu bylo silnou oporou pro instinktivistické teorie, neboť panuje všeobecná shoda, že tento druh agrese sdílí člověk s ostatními živočichy. Toto tvrzení není ovšem zcela správné a vyžaduje jistou revizi. Člověk opravdu, stejně jako ostatní živočichové, disponuje biologicky zakořeněnou agresí, která se projevuje, jsou-li ohroženy jeho životní zájmy, mezi něž patří potrava, životní prostor, potomci nebo přístup k objektům sexuální touhy. Zároveň je však neurofyzilogický základ obranné agrese, společný všem živočichům, u člověka znásoben specifickými aspekty lidské existence. Je-li zvíře schopno reagovat pouze na jasné a přítomné ohrožení, pak člověk, který disponuje fantazií a schopností předvídat, nereaguje pouze na ohrožení skutečné, ale také na nebezpečí domnělé, jež si dokáže představit a jež spatřuje až za horizontem přítomnosti. „*Člověk tedy častěji reaguje agresivně proto, že má schopnost předvídat budoucí ohrožení.*“⁴⁰ Byla to právě tato schopnost, která se hrála při utváření kulturní struktury zásadní roli: „*Existence*

³⁹ RIEMANN, Fritz. *Základní formy strachu: typy lidské osobnosti, jejich vznik, charakteristiky a formy vztahů*. Přeložila Eva BOSÁKOVÁ. Praha: Portál, 1999, s. 12.

⁴⁰ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AU-RORA, 2007, s. 199.

*tohoto sklonu k agresivitě, kterou můžeme sami u sebe pociťovat a u druhých předpokládat, je momentem, který ruší náš poměr k bližnímu a nutí kulturu k jejím opatřením.*⁴¹

Abychom se nepohybovali stále jen v prostoru čistě abstraktních témat, pokusím se předložit možné sekundární zdroje strachu pramenící z ustanovení kultury. Dalo by se říci, že primární zdroje strachu byly člověku i zvířatům společné, avšak s tím rozdílem, že oproti zvířatům, která na limity své tělesnosti, stejně jako na nebezpečí ze strany přírody či jiných druhů, reagovala bezprostředně a přímo, u člověka nabývaly transcendentní povahy, neboť vycházely z vědomí vlastní smrtelnosti. Sekundární zdroje strachu, coby přímý důsledek života po ustanovení kultury, jsou pak mnohem úžeji spjaty s praktickým životem a s lidskou každodenností. Jak je ale možné, že problémy každodennosti přebijí vědomí vlastní pomíjivosti? Odpověď na tuto otázku má dva navzájem se doplňující aspekty. Zaprvé: jak Sigmund Freud,⁴² tak Norbert Elias⁴³ hovoří o tom, že v průběhu civilizačního procesu byla smrt vytěsněna z běžného života, stala se stínem, jenž se do našich úvah navrácí nanejvýš v okamžicích

⁴¹ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 353.

⁴² FREUD, Sigmund. Časové poznámky o válce a smrti. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 188–199.

⁴³ ELIAS, Norbert. *O osamělosti umírajících v našich dnech*. Přeložila Alena BLÁHOVÁ. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1998.

bezprostřední zkušenosti a vzápětí se opět vytrácí. Freud dokonce konstatuje, že „v nevědomí je každý z nás přesvědčen o vlastní nesmrtelnosti.“⁴⁴ A zadruhé: přijetím participace na životě „v kultuře“ se oblast zájmu člověka značně rozšířila a dalece přesáhla oblast životních zájmů zvířete.⁴⁵ Není tedy nijak překvapivé, že strach ze smrti střídají obavy ohledně peněžní nouze, získání či udržení pracovního místa, osamění, zrady v milostném vztahu či jeho nedosažení, zklamání druhých i zklamání se v druhých, ponížení, nezaplnění společenských očekávání, ztráty důstojnosti, společenského postavení a mnohých dalších. K tomu se přidá skutečnost, že člověk „musí přežít nejen fyzicky, ale také psychicky.“⁴⁶ Psychické potřeby jsou stejně nezbytné jako ty fyziologické a jejich ohrožení vyvolává totožnou reakci. Každý člověk má velký zájem na tom, aby si udržel svůj orientační rámec, na jehož základě je schopný jednat; z toho vyplývá ona útočná reakce, která nastává v okamžiku, kdy je naše vidění světa napadeno jinými idejemi.⁴⁷

Ačkoliv se tak na základě mnou nabízených příkladů může zdát, není selhání kultury v onom předem prohraném boji

⁴⁴ FREUD, Sigmund. Časové poznámky o válce a smrti. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 188.

⁴⁵ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 200.

⁴⁶ FROMM, Erich, ref. 45.

⁴⁷ FROMM, Erich, ref. 45.

o potlačení podnětů strachu pouze problémem moderní společnosti. Toto selhání se projevilo už v dobách, kdy se faktory, jež na toto selhání nyní výrazně poukazují, tedy drogová závislost, kriminalita, apatie, životní a citová nestálost, syndrom vyhoření, chronická deprese atd., ještě nebraly v potaz. Takovým projevem je vytvoření náboženství, které můžeme považovat za nejviditelnější důkaz kulturního selhání, neboť, jak ostatně dokazuje už Émile Durkheim, přestože ve své podstatě není ničím jiným než zdvojením, jakousi prodlouženou rukou kulturního zřízení a s ním spojených snah o potlačení strachu a nejistoty, zahrnuje v sobě i reakci na nedostatečnost kulturního zřízení. Trojí úloha boží, tak jak ji formuloval Freud, tyto aspekty přímo tematizuje: „*zažehňávat hrůzy přírody, smiřovat s krutostí osudu, zvláště se smrtí, a odškodňovat za utrpení a strádání, které člověku ukládá kulturní soužití.*“⁴⁸ Tento fakt je pak Freudem konkrétně formulován o několik stránek dále, když podotýká: „*Pokusil jsem se ukázat, že náboženské představy vzešly ze stejné potřeby jako všechny ostatní vymoženosti kultury, z nezbytnosti bránit se utlačující přesile přírody. K tomu se přidala druhá pohnutka, napravovat bolestně pocíťované nedokonalosti kultury.*“⁴⁹

Tato teze odhaluje i něco, co bychom snad mohli nazvat „nedůvěřivostí“ a co se projevuje ve vztahu člověka ke kulturním institucím. Prvním zdrojem ochrany před nejistotou,

⁴⁸ FREUD, Sigmund. Budoucnost jedné iluze. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 286.

⁴⁹ FREUD, Sigmund, ref. 48, s. 288.

nelibostí a strachem bývá v životě jedince zpravidla matka. Tato role se v průběhu života rozšiřuje i na otce a širší okruh rodiny, po dosažení dospělosti by pak měla přejít na společenské instituce. Tento přechod však nebyl pro člověka možný, alespoň ne v plné šíři, a to právě kvůli oné „nedůvěřivosti“, která nedovolila člověku uvěřit, že naše morální a společenské zásady ho ochrání před okolním světem stejně jako mateřské objetí. Z vědomí, že každý člověk zůstane navždy do jisté míry bezbranným, „že se neobejde bez ochrany proti cizí převaze, [...], vytvořil si bohy, jichž se bojí, snaží se je naklonit a posléze jim svěřuje svou ochranu.“⁵⁰ Tato teze je dalším z mnoha důvodů, které osvětlují postupný proces, v němž se bohové od řízení přírodních sil zaměřují více a více na otázky morálky a bdí nad mezilidským soužitím, jež podléhá jejich soudu. „Kulturním příkazům samým se přisoudí božský původ, vyzdvihnou se nad lidskou společností, rozšíří se nad přírodu a všechno světové dění.“⁵¹

Potřeba utvoření náboženských představ však není jediným dokladem kulturního selhání, které se projevuje v mnoha různých oblastech života. Jak se nyní pokusím doložit, je vepsáno v samém jádru kulturního zřízení. Jen těžko si lze představit, že vzejde-li něco ze strachu, může to dále existovat bez něho. Postavení strachu je v naší kultuře o hodně zásadnější, než by se mohlo zdát na první pohled, neboť kultura nejenže strach nedokázala potlačit, nýbrž sebe samu vystavěla na jeho základě. Kultura je ve vztahu k jedinci autoritou,

⁵⁰ FREUD, Sigmund, ref. 48, s. 291.

⁵¹ FREUD, Sigmund, ref. 48.

jež může odměňovat i trestat, poskytuje člověku mnoho výhod, bezpečí a záruku libých pocitů, stejně tak ale disponuje silou zamezit člověku k těmto výhodám přístup. V souvislosti s tím je potřeba zmínit, že v naší kulturní tradici převažuje (ne však definitivně) napříč věky názor, který destruktivní jednání staví do přímého protikladu k jednání tvůrčímu a kulturně zaměřenému. Je tedy na místě se ptát, jakým způsobem a jakými prostředky kultura proti tomuto jednání bojuje. Z vlastní zkušenosti každý ví, že pocituje-li člověk nějaké vnitřní tenze a nemůže jim dát volný průběh, hledají si tato pnutí jiné způsoby ventilace. Co se však děje, jsou-li, jako v případě projevů destruktivity, téměř veškeré způsoby vybití za hranou kulturního jednání, případně nedisponuje-li jedinec schopností tyto tenze přetransformovat či sublimesovat do kulturně přínosné práce? Odpověď je nasnadě: co nemůže ven, obrátí se dovnitř. Destruktivita je „*introjiována, zvnitřněna, je vlastně poslána zpět, odkud přišla, tedy obrácena proti vlastnímu Já.*“⁵² A ústí ve vznik toho, co nazýváme svědomím či pocitem viny.

Tento fakt, ačkoliv může působit podivuhodným dojmem, je ve skutečnosti logickým důsledkem našeho vztahu k autoritám a způsobu, jakým s ním společnost nakládá. Jak již bylo předestřeno v minulé kapitole, psychoanalytické učení dělí lidskou osobnost mezi dva zdánlivě protichůdné, avšak ve skutečnosti provázané a doplňující se principy života a smrti,

⁵² FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 363.

jež bývají nazývány Erotem a Thanatem. Nechci tu nyní rozebírat jednotlivé přístupy a způsoby, kterými s těmito principy bylo v minulosti nakládáno, jde mi pouze o zdůraznění toho, že při formování jedince mají oba rovnovážnou a nezastupitelnou roli. Tato rovnováha je ale z hlediska kultury narušena, jelikož princip života je usouvztažněn s jedním kulturním a jako takový je podporován, kdežto princip smrti je ze společenského života vyloučen, protože je považován za kultuře protichůdný. Jak ale dosáhnout vyloučení něčeho, co je v lidské osobnosti zastoupeno v tak silné míře? Zde se dostává ke slovu represivní a ideologická složka kulturního zřízení.

Ona represe, skrze kterou je každý člověk směřován ke kulturnímu jednání, je uplatňována převážně v raných letech jeho vývoje, v době, kdy každý z nás teprve vrůstá do kultury, jež ho obklopuje. Tuto represi ztělesňují výchovné praktiky rodičů, později pak výchovné praktiky školy: zákazy, příkazy, napomínání, odpírání, domlouvání či fyzické tresty. Participe na kulturně přijatelné činnosti pak pramení převážně ze strachu, že při chování opačném upadne jedinec do neličnosti a budou mu odepřeny zdroje požitků; nebo hůře, bude mu způsobeno příkoří. Postupem času však dochází k osvojování si kulturních zásad, člověk jim navyká, zvnitřňuje si je, stávají se jeho vlastními. Represe je transformována do ideologie. Chování, jež nám bylo nepřirozené a jež muselo být vynuceno represí, stává se nám vlastním, stává se základem našeho orientačního rámce a usnadňuje nám počínání v mezilidském soužití. Ideologii „*je vlastní, že vnucuje [...] evidence jako evidence, které nelze neuznat a před nimiž musíme zcela přirozeně zvolat: ‚Vždyť je to zřejmé! Tak to je! Je to*

pravda!“⁵³ Tento proces však z pohledu dotyčného není osobní prohrou a momentem podrobení, nýbrž přirozeným vývojem a důsledkem svobodné volby, neboť „*individuum je oslovováno jakožto subjekt (svobodný), aby se svobodně podřídilo řádům Subjektu, tedy aby (svobodně) přijalo své podrobení.*“⁵⁴

Tato represivně-ideologická transformace má svůj ekvivalent i v psychické rovině, protože participace na kulturní morálce kráčí ruku v ruce s vytvořením Nadjá – svědomí a pocitu viny. Nadjá se v této souvislosti stává zvnitřněním vnějších autorit: matky, otce a institucí, které měly na člověka v průběhu jeho vývoje zásadní socializační vliv. Přestože je Nadjá jen psychickou obměnou autorit skutečných, disponuje schopností, jež autority prvotní dalece přesahuje – v porovnání s nimi je Nadjá vševidoucí. Autority skutečné trestají jen to, co je skutečně provedeno a co dokáží odhalit. Oproti tomu Nadjá nerozlišuje mezi touhou a činem, v očích svědomí se stejně trestá skutek i pomýšlení. Další zvláštností pocitu viny, na kterou Freud poukazuje a jež poněkud násobí úzkost a strach našich životů, je jeho tendence k růstu a zesilování. „*Každé zřeknutí se pudu se nyní stává dynamickým zdrojem svědomí, každé nové zřeknutí stupňuje jeho přísnost a nesnášenlivost.*“⁵⁵

⁵³ ALTHUSSER, Louis. Ideologie a ideologické státní aparáty. In: BENDO VÁ, Helena a Matěj STRNAD, eds. *Společenské vědy a audiovizie*. Praha: Akademie múzických umění v Praze, 2014, s. 298.

⁵⁴ ALTHUSSER, Louis, ref. 53 [Doslov], s. 304.

⁵⁵ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 366.

Na závěr tedy nezbyvá než zdůraznit, že kultura jako taková nejenže značně selhává ve svém boji proti nejistotě a strachu, nýbrž ho sama svým fungováním a přístupem k autoritám umocňuje a skrze pocit viny ho činí neoddělitelnou součástí naší každodennosti. Jak se pokusím ukázat v následujících kapitolách, přestože strach není jediným zdrojem destruktivního chování v naší kultuře, je už nyní patrné, že i takové chování je od kultury, stejně jako strach, neoddělitelné, proto je nutné jej přijmout a naučit se s ním pracovat.

3. Pilíře jistoty

Při pokusu o interpretaci současných společenských fenoménů se pozorovatel jen zřídkakdy nesetká s nepropustnou oponou, jež tyto fenomény obklopuje a jež svou nepoddajností značně ztěžuje naši schopnost porozumět jim. V tomto ohledu se interpretace problémů současnosti jeví jako nelehký (ba dokonce nemožný) úkol, a to na rozdíl od jevů náležejících minulosti. Ty – přestože se obdobně jako u jevů současných jejich obraz odvíjí od subjektivních názorů pozorovatele – vyzařují jistou aurou jistoty, neboť bývají často prezentovány jakožto skutečnosti neměnné a uzavřené, vycházející z historicky doložených faktů. Vztah mezi minulostí a přítomností je tudíž do značné míry podobný vztahu rovnic o jedné a více neznámých. Nejzákladnější otázkou minulosti i současnosti je bezesporu: *proč?* Rozdíl spočívá v tom, že veškeré neznámé, které k rozřešení této otázky vedou, tedy „kdo?“, „kdy?“ a „co?“, nám minulost, oproti přítomnosti, jež nás nechává nejistě tápat, předkládá často jako vyřešené.

Východiskem z této situace je radikální odmítnutí jistou měrou egocentrického pohledu, jenž námi prožívanou dobu staví do středu svého zájmu a události námi prožívané vidí jako spouštěcí mechanismus dějinného pohybu, který bude následovat po nich. Změníme-li perspektivu, zaujmeme-li dostatečný odstup a upozadíme-li význam současných událostí, naskytne se nám možnost syntézy zdánlivě oddělených rovnic minulosti a současnosti, jejichž výsledky se vzájemně doplňují. Díky této syntéze budeme schopni spatřit, že fenomény současnosti zdaleka nejsou počátečním impulsem, který rozpohybuje události budoucí, ani završením pohybu minulého, nýbrž pouhým projevem kulturní transformace, jež započala už před mnoha lety a ještě zdaleka není u konce.

Tato transformace se netýká ničeho jiného než postupného rozkladu základních pilířů, na nichž byla vystavěna lidská kultura v tom nejširším slova smyslu. Pilířů jistoty, jež legitimovaly náš dosavadní způsob života, poskytovaly nám sdílený obraz světa a umožňovaly nám v něm fungovat. Pilíře, jež v různých obměnách dávaly našemu bytí smysl, strukturovaly naše myšlení či chápání světa a umožňovaly nám orientovat se v čase i prostoru, a jež se začaly hroutit pod tíhou moderního světa. Tyto pilíře: „[n]áboženství, umění, ideologie –, jako by nebyly nic než chabě přestrojené výrazy něčeho jiného, než čím se zdají být: pokusy poskytnout orientaci organismu, který nedokáže žít ve světě, jemuž není schopen porozumět.“⁵⁶

⁵⁶ GEERTZ, Clifford. *Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů*. In: GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Přeložili Hana ČERVINKOVÁ a Václav HUBINGER. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 150.

Pilíř první: Víra

Již v minulé kapitole jsem se dotkl tématu integrity jedince, jež plně souvisí s orientačním systémem, v němž se dotyčný pohybuje a jenž je mu kulturou zprostředkován. Stejně tak jsem na základě Freudovy teorie nastínil, jak zásadní roli v tomto procesu legitimizace kulturních hodnot, zákonů a morálky sehrálo náboženství. Pojetí víry, které vychází z Freudových úvah, může být nahlíženo jako přežitek či považováno za scestné teze člověka, pro něhož byla antropologie náboženství zcela okrajovým tématem; přesto nachází oporu u mnohých myslitelů, kteří mají k danému oboru o mnoho blíže a jejichž teze za přežití označí jen málokdo.

Tuto oporu můžeme nalézt například v úvahách Durkheimových, který tvrdil, že náboženství je společenský život vyjádřený symbolickým jazykem a že společnost skrze náboženství uctívá samu sebe, neboť ona sama je jediným možným zdrojem posvátna. *„Společnost je v nás i mezi námi, ale je víc než jenom jeden z nás nebo my všichni, protože jedince přesahuje, přežívá je a má svá vlastní pravidla, [...] kontrolní moc, [...] proniká do pocitu identity, [...] přesahuje život, zaplavuje vědomí a vykonává nátlak.“*⁵⁷ To jsou hlavní vlastnosti, které lidé spojují se sférou posvátna. Není proto divu, že v Durkheimových očích je náboženství jednou z nejpodstatnějších sjednocujících sil ve společnosti.⁵⁸

⁵⁷ MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Přeložila Hana ČERVINKOVÁ. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, s. 174–175.

⁵⁸ MURPHY, Robert F., ref. 57, s. 176.

Durkheim však není jediný. Alasdair MacIntyre se domnívá, že „náboženství je nutno chápat v sociologickém a náboženském rámci jako stabilizující a legitimizační ideologii a jako soustavu významů a činů, jež propůjčují jistý tvar a smysl světu a lidské existenci.“⁵⁹ Dokonce i Max Weber, jehož analýza protestantské morálky a ducha kapitalismu⁶⁰ bývá často používána jako argument proti stabilizační funkci náboženství, ve svých analýzách z let 1930⁶¹ a 1958⁶² zjistil, že skrze náboženské rituály společnosti ukotvují lidé své základní etické principy a kosmologické představy.⁶³

Pro tezi, že náboženství není transcendentní pravdou, jež by přesahovala či mohla sjednotit veškeré národy, ale že se jedná o pouhou projekci kulturních představ jejich jednotlivých zástupců, se vyslovuje i Thomas Hylland Eriksen, když zmiňuje, že „žádný Nuer nebo Kagur, který je při smyslech, by

⁵⁹ ERIKSEN, Thomas Hylland. Náboženství a rituál. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. Přeložila Hana ANTONÍNOVÁ. Praha: Portál, 2008, s. 258.

⁶⁰ WEBER, Max. Protestantská etika a duch kapitalismu. In: WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Přeložil Miloš HAVELKA. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 185–245.

⁶¹ WEBER, Max. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Přeložil Talcott PARSOIR. London, 1930.

⁶² WEBER, Max. *The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Buddhism*. Přeložili H. II. GERTH a Don MARTINDALE. Glencoe Free Press, 1958.

⁶³ POSPÍŠIL, Leopold. Systémy víry: náboženství a magie. *Český lid: národopisný časopis*. 1993, roč. 80, č. 1–4 + suppl., s. 389.

nečekal, že všichni lidé na světě se stanou učedníky jeho uctívaných duchů, ba ani jeho nejvyššího boha."⁶⁴ Tento příklad nedokazuje pouze to, jak místně omezená jednotlivá náboženství jsou, ale dokládá i legitimizující a ideologickou složku náboženství, kterou je možno provázat s konkrétními kulturními zájmy a mocenským bojem, což se ukázalo například při křížových výpravách a za velkých válek, kdy církev žehнала armádám a zbraním.

Dalším teoretikem souznícím s Freudovou tezí je Bronislaw Malinowski, který dokládá na příkladu s trobriandskými rybáři svou tezi o náboženství coby hlavním prostředku k tomu, jak čelit obavám.⁶⁵ Pro plné pochopení tohoto konejšivého přínosu náboženství ocituji v plném znění velmi výstižný odstavec Roberta F. Murphyho:

Jedinou skutečností, kterou můžeme s jistotou předpovědět, je, že zemřeme, což [...] v nás vytváří existenciální strach. Většina náboženství nám v tomto strachu alespoň částečně ulehčí popisem posmrtného života, kam se odebere naše nesmrtelná duše. Místa posmrtného života jsou často příjemná. Podle rozšířené muslimské představy je posmrtný život plný tančících dívek; a mundurucká

⁶⁴ ERIKSEN, Thomas Hylland. Náboženství a rituál. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. Přeložila Hana ANTONÍNOVÁ. Praha: Portál, 2008, s. 259.

⁶⁵ MALINOWSKI, Bronislaw. The Role of Magic and Religion. In: LESSA, William A. a Evon Z. VOGT. *Readings in Comparative Religion. An Anthropological*. New York: Harper and Row, 1958.

duše prý putuje tam, kde si každý člověk může dělat to, co měl za života nejraději. Křesťané zase mají nebe, které má být údajně příjemným místem; ale jelikož většina křesťanů si valnou část životních potěšení odpírá, je těžké si představit, co tam dělají. Ale křesťané mají také peklo, které je buď místem plným ohně a síry, nebo místem, kde je člověku odepřena Boží přítomnost; mohli bychom se tedy zeptat, jakou útěchu tato představa nabízí průměrnému hříšníkovvi. Odpověď je jednoduchá: dokonce i peklo je lepší než naprosté vymření a vymizení vědomí a totožnosti. Samotná kategorie „smrti“ předpokládá stav pozměněné existence, a je to tedy mírnější slovo než „neživot“ nebo „neexistence“. Náboženství popírají ukončení života a činí tuto skutečnost přijatelnou pro pozůstalé; představují vítězství představivosti nad starým nepřítelem a stálým společníkem.⁶⁶

Takovémuto pojetí přitakává ve svých úvahách také Arthur Schopenhauer, který píše: *„Hlavně za tím účelem vznikla všechna náboženství [...]; reflektující rozum si je z vlastních prostředků vytvořil jako protijed proti jistotě smrti.“*⁶⁷ Zkombinujeme-li tento výňatek s faktem, že absence víry v posmrtný život je napříč dějinami hojně rozšířena jen ve dvou nejvíce

⁶⁶ MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Přeložila Hana ČERVINKOVÁ. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, s. 177.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O smrti*. Přeložila Helena VESELÁ. Brno. 1996, s. 5.

individualizovaných typech společnosti, tedy ve společnosti lovců a sběračů a v moderních společnostech industriálních a postindustriálních, začne být nejisté postavení současného člověka o to znatelnější.⁶⁸

Dalším z příznivců teorie, která náboženství slučuje se *status quo* a poukazuje na jeho provázanost s politickou ideologií dané společnosti, je už zmiňovaný Eriksen, jenž uvádí: „*V obecném smyslu bychom snad mohli prohlásit, že každé náboženství, stejně jako jiné typy ideologie, musí současně legitimizovat politický řád a poskytovat svým stoupencům smysluplný světový názor.*“⁶⁹ Můžeme dokonce tvrdit, že toto stanovisko se do značné míry odráží v proslulém výroku Karla Marxe, že náboženství je opium lidstva. Tento výrok je samozřejmě poněkud teatrální nadsázkou, ale ve své podstatě není ničím jiným než odhalením ideologické podstaty náboženství, které zažitě kulturní vzorce a mechanismy legitimizuje jakožto přirozené, správné a nezměnitelné, čímž snižuje možnost rezistence a stvrzuje *status quo*. Tato skutečnost je zřejmá o to více, připomeneme-li si Althusserovu definici ideologie, jež je s náboženstvím snadno zaměnitelná.

Provázanost náboženství a politicko-ekonomického systému se vyjevuje v četných příkladech náboženských rituálů, které bývají úzce spjaty s obdobím sklizní či osívání – viz

⁶⁸ ERIKSEN, Thomas Hylland. Náboženství a rituál. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. Přeložila Hana ANTONÍNOVÁ. Praha: Portál, 2008, s. 261.

⁶⁹ ERIKSEN, Thomas Hylland, ref. 68, s. 262.

Robert F. Murphy,⁷⁰ Thomas Eriksen,⁷¹ Leopold Pospíšil⁷² či Georges Bataille.⁷³ Jako jeden příklad za všechny můžeme uvést slavnost kaiko:

Jednou za dvanáct až patnáct let uspořádají Cembagové slavnost kaiko, která trvá celý rok a vyvrcholí vyhlášením války nepřítelům. Předchází jí řada oslav, při nichž je obětováno mnoho vepřů a členové skupiny si slavnostně předávají okázalé dary. Celoroční náboženský rituál začíná, když je „dost prasat“, jak říkají Cembagové. Rappaport však tvrdí, že slavnost kaiko začíná tehdy, když je ve vesnici tolik prasat, že zničí větší hodnoty (úrodu), než kolik vyprodukuje (masa). Kaiko lze tedy považovat za regulační odezvu na parazitismus prasat. Pokud je ve vesnici příliš mnoho prasat, populace je méně koncentrovaná. Ženy, které se starají o vepře, musí během dne odcházet dále a dále od vesnice a jsou vystaveny útokům nepřátel.

⁷⁰ MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Přeložila Hana ČERVINKOVÁ. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.

⁷¹ ERIKSEN, Thomas Hylland. Náboženství a rituál. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. Přeložila Hana ANTONÍNOVÁ. Praha: Portál, 2008.

⁷² POSPÍŠIL, Leopold. Systémy víry: náboženství a magie. *Český lid: národopisný časopis*. 1993, roč. 80, č. 1–4 + suppl., s. 388–412.

⁷³ BATAILLE, Georges. *Prokletá část / Teorie náboženství*. Přeložili Anna IRMANOVÁ a Ladislav ŠERÝ. Praha: Herrmann & synové, 1998.

Násilné aktivity rozpoutané po hromadné porážce vepřů také slouží k rozptýlení populace, protože porážení se musí odstěhovat a založit nové osady. Tím se snižuje tlak na ekosystém.

Ekosystém včetně lidí, kteří v něm žijí, je považován za samoregulační. Rappaport ukazuje, že kaiko začíná a násilí propuká v situaci, kdy počet vepřů a lidí v dané oblasti dosáhl kritické hustoty a ekosystém se dostává na hranici udržitelnosti. Po dokončení rituálního cyklu kritické hodnoty klesnou a systém je stabilizovaný.⁷⁴

Časté jsou také případy, kdy jsou, a to i přes revoluční změnu společenské struktury, pro zdání kontinuity zachovány rituály společnosti minulé. Například oslavy Nového roku jsou v Rusku datované již do dob pohanských národů. Po přijetí křesťanství byly tyto oslavy ztotožněny s Vánoci a po bolševické revoluci byly nadále hojně podporovány, avšak již se snahou odstranit náboženské konotace.⁷⁵ Dokonce u ekonomicky rozvinutých společností, v nichž kapitalismus umocnil

⁷⁴ ERIKSEN, Thomas Hylland. Náboženství a rituál. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. Přeložila Hana ANTONÍNOVÁ. Praha: Portál, 2008, s. 264.

⁷⁵ POSPÍŠIL, Leopold. Systémy víry: náboženství a magie. *Český lid: národopisný časopis*. 1993, roč. 80, č. 1–4 + suppl., s. 388–412.

⁷⁶ GEERTZ, Clifford. Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů. In: GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Přeložili Hana ČERVINKOVÁ a Václav HUBINGER. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 147–165.

a urychlil proces sekularizace, zůstávají náboženské rituály spjaty s národní politicko-ekonomickou strukturou. Zmiňme například vymítání démonů na Srí Lance, brazilský karneval před obdobím půstu, mexický Día de Muertos (Den mrtvých) nebo vánoční trhy, využívané jako jedny z hlavních atrakcí ekonomiky stojící na turismu.

Dalším z teoretiků, který výrazně osvětlil vztah mezi kulturou a náboženstvím, je Clifford Geertz. Do celého problému vnáší více metafyziky, jež se odvíjí od jeho snahy nalézt vztah mezi *étosem* dané kultury a jejím *světovým názorem*, který dle jeho soudu úzce souvisí s ukotvováním morálních zásad. Při výzkumu poukazuje na náboženské specifikum, jež nazývá *zdáním objektivity* a jež pro lepší pochopení můžeme ztotožnit s naturalizací, která pomáhá náboženství ukotvit společenské a morální zásady jako prvotní a neměnné.⁷⁶ Jeho vlastními slovy: tato naturalizace umožňuje náboženství zprostředkovávat „*opravdové poznání, poznání základních podmínek, v jejichž rámci je z nezbytí třeba prožít život.*“ Díky tomu má morálka dané společnosti „*nádech prostého realismu, praktické moudrosti; náboženství,*“ tedy „*podporuje správné chování zobrazováním světa, v němž takové chování prostě odpovídá zdravému rozumu.*“⁷⁷

Toto pojetí náboženství se odráží i v Geertzově pojetí náboženského rituálu, který je podle něj jakousi citovou výchovou, jež příslušníky dané kultury poučí o *étosu* jejich společenství a jejich osobní senzibilitě.⁷⁸ Náboženství prostřednictvím

⁷⁷ GEERTZ, Clifford, ref. 76, s. 150.

⁷⁸ GEERTZ, Clifford. Krev, peří, dav a peníz (Poznámky ke koutím zápasům na Bali). In: BOLTON, Jonathan, ed. *Nový*

svých rituálů činí to, co pro lidi s jiným orientačním rámcem umění. Jak sám Geertz píše, když se snaží analyzovat kohoutí zápasy na Bali, tento rituál učiní pro Balijsce to, co pro jiné *Král Lear* (King Lear; 1603–1606) či *Zločin a trest* (Преступление и наказание; 1866): „*uchopí tato témata – tj. smrt, mužství, zuřivost, pýchu, porážku, velkorysost, naději.*“⁷⁹ Dále pak dodává:

Balijsci chodí na kohoutí zápasy, aby zjistili, co za normálních okolností vyrovnaný, chladný, takřka do sebe uzavřený člověk, jakýsi morální autokosmos, cítí, když je napaden, mučen, vyzván, uražen a v důsledku toho doveden do stavu extrémní zuřivosti a když následně zvítězí nebo je sražen na úplné dno.⁸⁰

Rituál tedy pozorovateli předkládá univerzální událost, na jejímž základě může prožít, pochopit a zkrotit vlastní pocity. Skrze rituál jsou i ryze subjektivní a zcela niterné prožitky začleněny do přirozeného řádu společnosti. Tato skutečnost se zrcadlí i v jeho chápání symbolických předmětů, jež fungují jako středobod a místo silné koncentrace veškerých významů, nařízení a pravidel, které s sebou náboženství nese a které se promítají do kulturního zřízení. Přidržíme-li se Geertzovy vášně pro analogie mezi náboženstvím a uměním, můžeme říci, že posvátné předměty, jako například kříž,

historismus: New historicism. Přeložili Marek SEČKAŘ a Olga TRÁVNÍČKOVÁ. Brno: Host, 2007, s. 20.

⁷⁹ GEERTZ, Clifford, ref. 78, s. 14.

⁸⁰ GEERTZ, Clifford, ref. 78, s. 21.

půlměsíc či Davidova hvězda jsou stejnou připomínkou přirozeného řádu jako memento mori na středověkých obrazech. „Pro ty, u kterých nacházejí ohlas, představují [...] jakési shrnutí toho, jaký vlastně svět je, jakou kvalitu emocionálního života podporuje a jak by se v něm měl člověk chovat. [...] uvádějí tak ontologii a kosmologii do vztahu s estetikou a morálkou.“⁸¹

U tohoto závěru Geertz ovšem nekončí. Jakožto teoretik zběhlý v mnoha oborech včetně literární estetiky a fenomenologických úvah si je dobře vědom toho, že tato námi zmíněná subjektivita je pouze iluzorní, neboť je formulována právě těmi mechanismy, které ji do sebe začleňují. Jinými slovy věří, že naše subjektivní prožitky jsou konstruovány na základě umělých společenských forem, skrze které se neustále potvrzují a reprodukují.⁸²

Myšlenky Clifforda Geertze mohou nyní posloužit jako oslí můstek k nové etapě lidské socializace. Podobnost mezi náboženstvím a ideologií tu už byla pomocí Althusserovy definice zdůrazněna. Pro stvrzení této podobnosti můžeme onen postup navíc obrátit a poukázat na to, že je platný v obou směrech. Zaměříme se na Geertzovo pojetí náboženství, jehož funkci strukturuje následovně:

(1) Systém symbolů, který směřuje k (2) ustavení mocných, všudypřítomných a dlouhotrvajících nálad a motivací u lidí; dosahuje toho (3) formulováním představ o obecném řádu bytí a (4) obklopuje tyto představy takovou aurou

⁸¹ GEERTZ, Clifford, ref. 78, s. 148.

⁸² GEERTZ, Clifford, ref. 78, s. 22.

faktičnosti, že (5) nálada a motivace působí neobvykle realisticky.⁸³

Ona nepopíratelná podobnost mezi náboženstvím a politicko-ekonomickými ideologiemi se snad nyní vyjeví zcela jasně. V návaznosti na tuto podobnost pak nijak nepřekvapí, že náboženství, jehož moc byla v průběhu dějin stále na ústupu, s politicko-ekonomickými ideologiemi nejprve splynulo, aby jimi bylo následně nahrazeno.

Lévi-Strauss se domnívá, že počátek schizmatu mezi nábožensko-mytickým myšlením, tedy logikou konkrétního a naším současným myšlením, tedy myšlením vědeckým, jenž k této transformaci vedlo, můžeme datovat do 17. a 18. století; tehdy díky myšlenkám Bacona, Descartesa a Newtona dochází k odklonu od vnímaného světa do světa matematického – vědeckého.⁸⁴ Budeme-li se ale tímto problémem zabývat podrobněji, vyjde najevo, že onen rozkol má kořeny už v době antiky, tj. v době, kdy se vědecké myšlení jako takové teprve formuje a kdy můžeme spatřit Platona či stoiky stavějící *Mythos* a *Logos* do dvou nesmiřitelných a zcela protikladných pozic.⁸⁵

⁸³ GEERTZ, Clifford. Náboženství jako kulturní systém. In: GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Přeložili Hana ČERVINKOVÁ a Václav HUBINGER. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 103–146.

⁸⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mýtus a význam*. Přeložil Pavel VILIKOVSKÝ. Bratislava: Archa, 1995.

⁸⁵ BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003.

Tato nábožensko-ideologická transformace, která vrcholí v totalitních ideologiích 20. století, však není ničím podobná transformaci, jíž jsme svědky nyní, neboť pouze přebrala roli náboženství a nadále skrze své ideje naturalizovala společenský řád, ukotvovala významy a naplňovala život iluzí smyslu. Ony základní pilíře společnosti, které vyzařují pocit bezpečí, jistoty a srozumitelnosti světa, nijak nerozkládala, nýbrž utužovala. Když Friedrich Nietzsche prohlásil, že „*bůh je mrtvý; svým soucitem s lidmi zemřel bůh,*“⁸⁶ nebyl zřejmě tak daleko od pravdy. Naše vědecké poznání skutečně rozložilo onu základní představu Boha; také ale vložilo do lidských rukou schopnosti a nástroje podmanit si okolní svět a transformovat ho k obrazu svému. Když se člověk poprvé příliš přiblížil Bohu, zmátl Bůh jeho řeč a rozmístil jej po celém světě,⁸⁷ podruhé však nepodnikl nic. Vědecké poznání tak učinilo člověka svého druhu bohem. Lépe řečeno, učinilo z něj bytost, jež disponuje schopnostmi bohů, ovšem i nedostatky lidí. A tak jako náboženství ztroskotalo na rozvinutí vědeckého poznání, ztroskotala víra ve vědecký pokrok a s ním spojenou demystifikaci a ovládnutí okolního světa na tragických událostech 20. století. Po staletí budované představy o přirozeném řádu, morálce a zákonech, které v různých obměnách nesla

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Přeložil Otokar FISCHER. Praha: XYZ, 2015, s. 82.

⁸⁷ Genesis 11: 1–IX. In: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad Miloš BIČ a kol., 1985. Praha: Biblická společnost v ČR, 1990.

náboženství i jiné ideologie pod záštitou humanismu, zhroutily se ze dne na den a zanechaly společnost v naprosté šedi, tápající a hledající svou novou identitu.

Pilíř druhý: Čas

Hannah Arendt napsala, že „*události definujeme jako případy, které přerušují rutinní procesy a rutinní postupy.*“⁸⁸ Z toho vyplývá, že veškeré předpovědi budoucnosti a vize futurologů jsou pouhými projekcemi soudobých automatických procesů a postupů, jež by se mohly naplnit jen v případě, že lidé přestanou aktivně konat.⁸⁹ Jak nejisté je tedy postavení soudobého člověka, který žije ve věku nepřetržitých událostí; nevyzpytatelnost burzy, nespočet válečných konfliktů i omezené množství nerostného bohatství a s nimi spojené riziko další ekonomické krize, spotřební kultura a ekonomika vyžadující neustálý růst, jež dle mnohých názorů ženou lidstvo neodvratně vstříc ekologické katastrofě, politické kauzy na domácí i světové úrovni, které se reálně promítnou do životů každého z nás, a v neposlední řadě světová epidemie spolu s nouzovým stavem, z něhož vyplývající nařízení a zákazy proměňují naše životy ze dne na den. Toto je jen chabý výčet nespočtu událostí, které člověka každý den obklopují a jejichž vinou stojí každý z nás váhavě na rozcestí bez možnosti udělat krok správným směrem, neboť ani jedna z cest,

⁸⁸ ARENDT, Hannah. *O násilí*. Přeložili Jiří PŘIBÁŇ a Petr FANTYS. Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 10.

⁸⁹ ARENDT, Hannah, ref. 88.

jež se před námi nachází, není cestou jistoty; jistoty, kterou všichni potřebujeme a pro jejíž získání jsme již tolik učinili (viz druhá kapitola).

Tato nejistota, vyplývající z nemožnosti předpovědět budoucnost, jež nás neustále nutí kráčet vstříc neznámému, je převážně problémem moderního světa, protože ve svých raných fázích dokázala společnost této nejistotě obstojně vzdorovat.

Pro společnosti preliterární, archaické a zcela náboženské není čas něčím stejnorodým a nepřetržitým. Dalo by se říci, že *homo religiosus* žije svůj život ve dvou časových rovinách – v rovině posvátné a profánní. Posvátným časem může být chápán čas svátků, většinou periodicky se opakujících. Profánním časem jsou pak chvíle běžného časového trvání, do nichž spadají činy, které nemají žádný náboženský význam. Těchto chvil je však poskrovnu, neboť náboženský člověk koná výhradně podle mytických vzorů a skrze archetypy se neustále udržuje v čase posvátném – tedy skutečném. Jednoduše řečeno, mezi jednotlivými časy sice existuje předěl, ale náboženský člověk může bez obtíží přecházet z jedné časové roviny do druhé pomocí ritů.

Hlavní rozdíl mezi jednotlivými rovinami času je ten, že posvátný čas „je svou povahou časem vratným v tom smyslu, že je to vlastně zpřítomněný mytický pračas.“⁹⁰ Z určitého hlediska o něm lze říci, že neplyne, ale že vytváří nezvratné trvání, protože je svou povahou vratný. Pokaždé když člověk

⁹⁰ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Přeložil Filip KARFÍK. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 49.

náboženský vstupuje do posvátného času, stává se současníkem bohů – žije v jejich přítomnosti. Nejlépe lze toto tvrzení doložit prostřednictvím oslav nového roku. Při těchto rituálech dochází k symbolickému obnovení kosmogonie. „*Kosmos je chápán jako živoucí jednota, která se rodí, rozvíjí a umírá posledního dne v roce, aby se znova narodila.*“⁹¹ Období konce roku proto bývají doprovázena pústy, očistnými rituály, vyznáváním se z hříchů, zaháněním démonů a zlých sil, uhasínáním a opětovným rozžiháním ohňů, rituálními zápasy, kolektivními orgiemi, karnevaly, iniciačními rituály nebo svatbami. Podstatou těchto novoročních rituálů je zrušení dějin, obnovení počátku; člověk se stává současníkem kosmogonie, neustále opakuje přechod od chaosu ke kosmu. „*Každého nového roku se opakuje kosmogonie, svět je tvořen znovu a spolu s ním je ‚tvořen‘ také čas, který se regeneruje, neboť ‚začíná znovu‘.*“⁹² Tento fenomén archaických společností bývá často označován jako *hrůza z dějin*, protože náboženský člověk se neustále snaží o oslabení a znehodnocení času. Toto tvrzení můžeme ještě ilustrovat tím, že některé preliterateární společnosti mají pro „svět“ a „rok“ stejný výraz. Chtěli pak vyjádřit, že uplynul jeden rok, řeknou, že minul svět.⁹³ Každý nový rok je stvořením nového světa, kosmogonie se neustále opakuje, *homo religiosus* se nemusí bát budoucnosti.

K radikálnímu narušení tohoto paradigmatu, jež se odvíjelo od toho, co dnes nazýváme *mýtem věčného návratu*, došlo

⁹¹ ELIADE, Mircea, ref. 90, s. 52.

⁹² ELIADE, Mircea, ref. 90, s. 73.

⁹³ ELIADE, Mircea, ref. 90, s. 73.

s příchodem židovské víry, která do problematiky chápání času vnáší zásadní novum. Přináší pojetí času, jež se necyklí, nýbrž plyne lineárně. V židovské víře není Boží jednání uzavřeno v mytickém pračase, je součástí dějinného vývoje. Jahvova vůle se projevuje skrze dějinné události, jež jsou spjaty s konkrétním časem i místem. Veškeré porážky, katastrofy a utrpení tak nejsou pro židovský národ absurdní a zbytečné, jelikož jsou přímým dokladem Boží vůle a jeho snahy o to, aby vyvolený národ nepromarnil své náboženské dědictví. Jestliže Židé žili v období relativního klidu a prosperity, odvraceli se od Jahva k Ba'alům a Aštarám, a pouze v důsledku historických katastrof se navraceli zpět na pravou cestu.⁹⁴

Křesťané, kteří z židovské tradice vycházejí, pak toto pojetí času přebírají a dále rozvíjejí. Tím, že v křesťanském učení dochází k vtělení Boha, v jeho přijetí lidské podstaty, jež je historicky ukotvena, dochází k posvěcení samotných dějin. „*Současný křesťan, který se účastní liturgického času, vchází ve spojení s illud tempus, v němž žil, trpěl a byl vzkříšen Ježíš; nejedná se však o čas mytický, nýbrž o čas, kdy Pontius Pilatus vládl v Judei.*“⁹⁵ Ony zásadní okamžiky Kristova života, neustále opakované skrze kalendář, už nejsou splynutím s mytickým časem, jako tomu bylo v případech preliterárních náboženství, ale připomínkou konkrétní historické události.

⁹⁴ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva STREBINGEROVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 88–95.; K této problematice srov. též ELIADE, Mircea, ref. 90, s. 78.

⁹⁵ ELIADE, Mircea, ref. 94, s. 78.

I navzdory skutečnosti, že židovsko-křesťanské učení jako první skrze epitafii Boha objevilo, pochopilo a uznalo význam dějin, skrývá se i v jejich pojetí času silně ahistorický aspekt. Kvůli svému pojetí Boha už nemohou židé ani křesťané dějiny přehlížet nebo rušit, a tak je snášejí s nadějí, že dříve nebo později zcela skončí. Tento odpor k dějinám se ve svém důsledku jeví dokonce silnějším než ten, jímž se vyznačovalo cyklické pojetí času, neboť plynutí času je snášeno jen kvůli své eschatologické funkci a místo přehlížení, anulování a restartování věří židé a křesťané v naprosté ukončení všeho času.

Tento převrat v pojetí času byl pro člověka natolik zásadní, že zapříčinil vznik mnoha palčivých otázek, které podkopávaly jistotu jeho života a které ve svém díle formuloval například sv. Augustín, jenž otázce lineárního času věnuje podstatnou část svých úvah. Ptá se: Co je to čas? Záhy si odpovídá:

Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím. Přece však mohu tvrditi zcela určitě: „Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo.“ Ale jak jsou ony dva časy, minulý a budoucí, když minulý již není a budoucí ještě není?⁹⁶

Dále pak dodává: *„Ale odkud přichází, kudy jde a kam směřuje čas, když jej měříme? Odkud, ne-li z budoucnosti? Kudy, ne-li*

⁹⁶ SVATÝ AUGUSTIN. *Svatého otce a učitele církve Aurelia Augustina Vyznání*. Přeložil Mikuláš LEVÝ. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926, s. 391.

*přítomností? Kam, ne-li do minulosti? Přichází tedy z toho, co ještě není, jde tím, co nemá trvání, směřuje k tomu, co již není.*⁹⁷ Zajisté bych tu mohl dále dlouze pokračovat ve výčtu Augustinových úvah, abych pečlivěji vykreslil nejistotu, která po této zásadní změně paradigmatu nastala, avšak doufám, že i tyto skromné příklady problematiku dostatečně ilustrovaly.

Dle Mircea Eliadeho může židovsko-křesťanské pojetí času překonat archetypy či opakování a s tím spojené nesnáze jedině proto, že do lidských životů vnáší zcela nový aspekt víry; víry, která umožňuje určitou formu svobody, jež je podřízena Bohu, a přesto dovoluje člověku tvořit dějiny a vládnout nad sebou samým. *„Jedině taková svoboda,“* tvrdí Eliade, *„může zachránit moderního člověka před hrůzou z dějin: tedy svoboda, která pramení a nachází svou záruku a oporu v Bohu.“*⁹⁸ Svou úvahu poté uzavírá následovně: *„Každá jiná moderní svoboda, i kdyby poskytla jakékoli potěšení tomu, kdo ji má, není schopna ospravedlnit dějiny; což pro každého člověka, který je k sobě upřímný, znamená hrůzu z dějin.“*⁹⁹

S ohledem na tyto teze je třeba se ptát, jaké je postavení současného člověka. Je sice pravda, že židovsko-křesťanské pojetí času, který směřuje ke svému konci, přežívalo ještě v myšlenkách Hegelových a Marxových, ale jak se s onou

⁹⁷ SVATÝ AUGUSTIN, ref. 96, s. 401.

⁹⁸ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva STREBINGEROVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 102.

⁹⁹ ELIADE, Mircea, ref. 98.

nejistotou vyrovnat dnes? Jak se s nejistotou vyrovnat v době, kdy už netřeba předstírat, že smrt Boha není politickou skutečností,¹⁰⁰ a v níž dějiny ztratily jeho záštitu, spásu a vykoupení velkého konce či jakýkoliv jiný „větší“ význam, jenž by ospravedlnil lidské strádání a dodal by mu onen vytoužený smysl? Svoboda člověka je nyní absolutní; může tvořit i ničit dle libosti, není podřízen nikomu ani ničemu. Člověk jako by se opravdu stal sám sobě bohem, nicméně je nutné připomenout Freudova slova, že „*ve své podobnosti bohu necítí se šťastným.*“¹⁰¹

Pilíř třetí: Prostor

Mluvila-li Hannah Arendt o událostech jako o faktorech, jež podkopávají lidskou jistotu v důsledku neklidu pramenícího z nepředvídatelnosti plynutí času, pak Zygmunt Bauman vidí stejný problém také v rozpadu našich tradičních představ o prostoru a jeho státnosti: „*Představa ‚stavu klidu‘, nehybnosti, dává smysl pouze ve světě, který se nehýbe nebo může být jako takový pojímán; na místě s pevnými zdmi, neměnnými cestami a ukazateli natolik stabilními, aby měly čas zrezivět.*“¹⁰²

¹⁰⁰ ROSZAK, Theodore. *Kde končí pustina: politika a transcendentace v postindustriální společnosti*. Přeložil S. M. BLUMFELD. Praha: Prostor, 2005.

¹⁰¹ FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 338.

¹⁰² BAUMAN, Zygmunt. *Globalizace: důsledky pro člověka*. Přeložila Jana OGROCKÁ. Praha: Mladá fronta, 1999.

Jenže kde se nachází tento klidový stav ve světě, kde už prostor nehraje roli, kde vzdálenost není zcela objektivní a neosobní fyzikální daností, ale spíše sociálním produktem?¹⁰³ Ve světě, kde je vám soused z vedlejšího bytu vzdálenější než celebrity z druhého konce světa? Ve světě, kde navštívit příbuzné z druhé strany republiky je energeticky i časově náročnější než cesta do libovolné tropické destinace? Ve světě, kde se prostor v mnohých svých aspektech stává fluidním, nestále proměnným, nestálým a v důsledku bezvýznamným? Ve světě, kde prostor skutečný a virtuální splývají v jedno?

Nebylo tomu ale takto vždy. Dříve měl prostor svůj význam, jeho chápání bylo dokonce úzce provázáno s pojetím lidské tělesnosti, měřilo se v loktech, palcích, krocích a stopách. Stavitelství, zejména antické a římské, rovněž odvozovalo proporce od lidského těla nebo vzpomeňme na obraz vitruviánského muže, jenž v přímé návaznosti na antické myšlení člověka a prostor prolíná v jedno.

Napříč historií jsme svědky mnohých snah o ustálení prostoru. První důkazy této snahy vidíme již v archaickém rozlišení mezi kosmem a chaosem. V představách preliterateárních národů byl kosmos ztotožněn s naším světem, světem stvořeným a objeveným, světem, který má formu a řád. Naproti tomu chaos je místem neznámým, místem za hranicí našeho objeveného světa. Je místem, kde žijí nadpřirozené bytosti, démoni a cizinci. Pokud je jakékoliv nové území objeveno nebo dobyto, musí být v první řadě kosmizováno, musí mu být dán řád. Ve védské Indii nebylo žádné

¹⁰³ BAUMAN, Zygmunt, ref. 102, s. 21.

dobyté území uznáno dobytým, dokud na něm nebyl postaven oltář zasvěcený Agminu, čímž bylo vykonáno mikrokosmické napodobení aktu stvoření. Španělští a portugalské conquistadoři objevovali a obsazovali ostrovy ve jménu Krista. Kříž, jenž na obsazeném území vztyčovali, byl symbolickým aktem ospravedlnění, zasvěcení a nového zrození, byl opakujícím se křtem a samotným stvořením. V neposlední řadě tu byli britští mořeplavci, kteří se zase zmocňovali dobytého území jménem anglického krále, nového Kosmokrátora.¹⁰⁴

Toto plné uchopení prostoru bylo nezbytné i pro vznik státu či jiného samosprávného území a vytvoření funkčních struktur, které by umožnily uplatnění zákonů, represe, kontroly a moci. Není tedy divu, kolik sil mnohých badatelů, dobrodruhů a myslitelů bylo napříč věky vynaloženo na zkoumání, objevování, zakreslování a mapování okolního prostoru. Tímto se však lidské snažení nezastavilo, neboť, jak ukázal Lévi-Strauss při své strukturální analýze rozmístění budov u archaických kultur,¹⁰⁵ je společenský řád propojen s řádem prostorovým, v němž se odráží a do nějž se vtěluje. Proto nepřekvapí, že téměř veškeré utopické představy o dokonalých společnostech začínají u naprostého podmanění okolního

¹⁰⁴ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva STREBINGEROVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 14.

¹⁰⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Smutné tropy*. Přeložil Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1966.

prostoru.¹⁰⁶ Jako příklad můžeme uvést kruhové město Thomase Mora,¹⁰⁷ centralizaci moci v pyramidách George Orwella,¹⁰⁸ Zamiatinovy prosklené domy stírající hranici mezi prostorem veřejným a soukromým,¹⁰⁹ zcela racionalizované město Kurta Vonneguta¹¹⁰ nebo urbanistické řešení města Brasília, v němž se Oscar Niemeyer pokusil tyto utopické představy zhmotnit.

Toto pojetí prostoru jakožto něčeho pevně ukotveného ve svém ideálním a neměnném stavu se rozpadá s rozvojem technologií, jež umožňují potlačit jeho význam; s rozvojem toho, co jsme dříve s nadějí v srdcích nazývali univerzalizací a dnes s pocitem strachu a nedůvěry nazýváme globalizací. Protože vzdálenost už není ani tak měřena v kilometrech jako spíše v době, za kterou jsme schopni tyto kilometry překonat. Vynálezy kola, koňského povozu, kolejí a parního stroje, automobilu a letadla, ty všechny aktivně potlačovaly význam prostoru. Vezmeme-li v potaz, jak zásadním faktorem, či spíše překážkou, byl prostor v oblasti ekonomiky,

¹⁰⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Globalizace: důsledky pro člověka*. Přeložila Jana OGROCKÁ. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 47–58.

¹⁰⁷ MORE, Thomas. *Utopie*. Přeložil Bohumil RYBA. Praha: Orbis, 1950.

¹⁰⁸ ORWELL, George. *1984*. Přeložil Jan KALANDRA. Voznice: Leda, 2021.

¹⁰⁹ ZAMJATIN, Jevgenij Ivanovič. *My*. Přeložila Naďa SZABOVÁ. Bratislava: Obzor, 1990.

¹¹⁰ VONNEGUT, Kurt. *Mechanické piano*. Přeložil Jaroslav KOŘÁN. Praha: Odeon, 1979.

jejíž transakce se dnes pohybují výhradně v prostoru virtuálním, kde již není rozdíl mezi kilometrem a jeho stonásobkem a kde neexistují žádné hranice, pak si teprve uvědomíme, jak bezvýznamný v dnešní době prostor je. Paul Virilio napsal, že spíše než svědky „konce dějin“, jež vyhlásil Francis Fukuyama,¹¹¹ jsme nyní svědky „konce geografie“,¹¹² neboť na vzdálenostech jako by dnes již nezáleželo a představa geofyzikálních hranic je čím dál tím hůře obhajitelná.¹¹³ Není vůbec divu, že člověk může v důsledku globalizačních tendencí nabýt pocitu, že něco ztrácí, pocitu, že se okolní svět spolu se vztyčnými body jeho orientace pomalu a jistě rozpadá. Právě proto Bauman podotýká, že globalizace není nic jiného než „jiné jméno pro Jowittův ‚nový světový neřád‘.“¹¹⁴

Toto tvrzení může na první pohled působit zvláště, jelikož onen rozvoj technologií, jenž kráčí s globalizací ruku v ruce, bývá často nahlížen jako nástroj, který umožnil člověku

¹¹¹ FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Přeložil Michal PROKOP. Praha: Rybka Publishers, 2002.

¹¹² VIRILIO, Paul. *Un monde surexposé: fin de l'histoire, ou fin de la géographie? Le Monde diplomatique*. Srpen 1997, s. 17.

¹¹³ Zde je nutno podotknout, že pandemie COVID-19 a s ní spojená omezení volného pohybu výrazně dopomohly k obnově hodnoty prostoru a hranic. Jedná se ale spíše o hodnotu negativní, a to v tom smyslu, že pramení z nedostatku a je přesným opakem dřívějších snah o strukturalizaci světa, neboť je spjata s touhou být anulována.

¹¹⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Globalizace: důsledky pro člověka*. Přeložila Jana OGROCKÁ. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 75.

vymanit se z područí přírody a napravit mnoho společenských nespravedlností a křivd, neboť se jeho výtobytky rychle demokratizovaly a rozšířily mezi zástupce všech vrstev. Avšak, stejně jako jiné kulturní inovace, i globalizace stratifikuje společnost, prohlubuje propast mezi bohatými a chudými a místo toho, aby otevírala svět všem, vkládá mobilitu do rukou privilegovaných a zbylé uzavírá v regionech, které z globálního hlediska pozbyly významu. „*Dimenzí, podle níž jsou rozdělováni ‚vysoce postavení‘ a ‚nízko postavení‘ v konzumní společnosti, je stupeň jejich mobility – jejich svoboda vybrat si, kde budou.*“¹¹⁵ Mnoho lidí však touto možností nedisponuje, žijí ve světě, který je globální, nemá hranice, je plně otevřený, ale jejich život je koncentrovaný na jediné místo, s nímž jsou neodlučně spjati, milují ho i nenávidí, neboť ztělesňuje to jediné, co mají, a zároveň žijí bez možnosti ho opustit. Tito lidé „*stále mohou, tak jako tomu bylo dříve, ‚oddělovat fyzické překážky a časové vzdálenosti‘, přičemž toto oddělování je dnes nemilosrdnější a má hlubší psychologické účinky než kdy předtím.*“¹¹⁶

Tyto psychologické účinky jsou s největší pravděpodobností zapříčiněny tím, že mnoho lidí žije ve světě, jehož obraz není ve shodě s jejich žitou zkušeností; tedy tím, že v globálním světě žijí zcela lokálně, a také tím, že veškeré informace, které o světě shromažďují z médií, jsou natolik velké, že se nemohou dotknout jejich „malých“ životů. Tyto psychologické účinky můžeme nejlépe charakterizovat pojmem strach,

¹¹⁵ BAUMAN, Zygmunt, ref. 114, s. 104.

¹¹⁶ BAUMAN, Zygmunt, ref. 114, s. 27.

neboť v důsledku globalizačních procesů, které určité skupině lidí poskytují možnost vymanit se z teritoriálních omezení, zároveň zbavují významu jednotlivé lokace, k nimž se lidé upínají, skrze něž se orientují a jež spoluvytvářejí jejich identitu. V důsledku zachování vlastní identity pak mají lokálně žijící lidé potřebu opevnit se vůči okolnímu světu, vystavět svou pevnost, upevnit orientační body a opět obnovit sílu a význam své lokace.

4. Socializace násilím

Když Jan Patočka formuloval své postřehy k filosofii dějin, vyjádřil názor, že velké války 20. století byly důsledkem nutnosti uvolnit „*miliardy let akumulované konzervy energie.*“¹¹⁷ Neboť válka je tím nejintenzivnějším prostředkem „*rychlého uvolnění akumulovaných sil.*“¹¹⁸ Tyto teze následně označil pojmem „*kacířské*“, a to snad proto, aby více zdůraznil jejich troufalost nebo omluvil pohoršení, jež mohou v čtenářích vyvolat. Tak či onak, jedná se o označení poněkud zavádějící, neboť v kontextu evropského myšlení, přestože v jeho vývoji nehrály ústřední roli, mají tyto názory bohatou tradici a množství přívrženců.

Oporu pro Patočkovy teze můžeme nalézt v úvahách Sigmunda Freuda, jehož pojetí násilí a válek je také vysvětleno

¹¹⁷ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 108.

¹¹⁸ PATOČKA, Jan, ref. 117, s. 109.

na základě akumulujících se sil, které si žádají vybití.¹¹⁹ Též shodné stanovisko nalézáme i v úvahách Alberta Einsteina, jenž o příčinách války diskutoval s již zmíněným Freudem.¹²⁰ Avšak nejvlivnějším zastáncem těchto tezí byl bezesporu francouzský filosof a člen surrealistického hnutí Georges Bataille, který ve svých úvahách o „prokleté části“ lidského bytí tuto energetickou výměnu plně specifikoval a pokusil se ji nahlédnout se všemi jejími důsledky.

Bataille vychází z jednoduché premisy: „*v situaci, kterou určuje hra energií na zemském povrchu, získává živý organismus v principu více energie, než je nutné k udržení života: přebytečná energie (bohatství) může být užita k růstu [...].*“¹²¹ Pokud už růst není možný, je nezbytné, aby byl přebytek „*bez jakéhokoli prospěchu vyplýván, aby byl vědomě či nevědomě spotřebován, buď se vší slávou, nebo ve formě katastrofy.*“¹²² Toto pojetí energetické výměny, jež je základem všeho dění na světě, dovoluje Bataillovi nahlížet historické události ze zcela nové perspektivy, která nerozlišuje mezi destrukcí a tvorbou, protože vše je pouhým důsledkem spotřeby energetického

¹¹⁹ STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990.

¹²⁰ FREUD, Sigmund. Proč válka? In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, 200–209.

¹²¹ BATAILLE, Georges. *Prokletá část / Teorie náboženství*. Přeložili Anna IRMANOVÁ a Ladislav ŠERÝ. Praha: Herrmann & synové, 1998, s. 24.

¹²² BATAILLE, Georges, ref. 121.

nadbytku, v němž život a smrt splývají v jedno. To ostatně tematizuje i Patočka, když pro vyjádření „kosmičnosti“ válečného dění sahá pro citace Pierra Teilhard de Chardina: *„Fronta není jen ohnivé pole, kde se odkrývají a neutralizují protikladné energie, nahromaděné v nepřátelských masách. Je také místem Života [...]“*¹²³ Dále pak uvádí: *„Zdá se mi, že by bylo možné ukázat, že fronta není jen linií ohně, místem, kde kordují lidské masy, které na sebe útočí, ale v jistém smyslu i ‚čelem vlny‘, jež unáší lidský svět k novým osudům.“*¹²⁴

Z této Bataillovy perspektivy můžeme nahlížet například ono období relativního míru, jež zavládlo mezi roky 1815 a 1914 jako přímý důsledek rozvoje produktivních sil a rozšíření možnosti spotřeby zdrojů, které umožnily rychlý demografický růst v technicky vyspělých zemích, jehož hmotným aspektem byla například hojná výstavba továren. Tato spotřeba energie, jež sloužila růstu, měla však ve výsledku zhoubný důsledek, neboť nebyla pouhým bezúčelným plýtváním, nýbrž znásobila lidskou schopnost produkovat nadbytečnou energii. Z této perspektivy pak válečné konflikty 20. století nejsou ničím jiným než bezúčelným spotřebováním energie, již vyprodukoval technický a ekonomický rozvoj průmyslových revolucí.

Technický rozvoj však nebyl v této problematice jediným faktorem, který měl přímý vliv na výsledné události. Druhý faktor, ovšem neméně zásadní, specifikoval ve svých úvahách

¹²³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Écrits du temps de la guerre*. [Přeložil Jan PATOČKA]. Paris, 1965, s. 210.

¹²⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, ref. 123, s. 201.

německý sociolog Max Weber,¹²⁵ který si jako první povšiml morální proměny, již do společnosti vnesl kalvinismus a na něj navazující protestanství, tedy proměny, která plně umožnila rozvoj kapitalistické společnosti. Tato společenská transformace upozadila dřívější konsenzus panující ohledně mnohých způsobů společensky přijatelné podoby destrukce a bezúčelné spotřeby ve prospěch práce za účelem zisku a nepřetržitého růstu.

V Bataillových představách byla destrukce důležitým nástrojem společenské socializace, která pomáhala udržovat rovnováhu a status quo. Tato destrukce se projevovala v mnohých rituálech (viz slavnost kaiko), válečných konfliktech či obětních obřadech, jejichž hlavním účelem nebylo dle Batailla nic jiného než plýtvat životy, tj. energií. Jak sám uvádí na příkladu lidských obětí u mexických domorodců:

Kněží zabíjeli své oběti na vrcholcích pyramid. Položili je na kamenný oltář a vrazili jim do hrudi obsidiánový nůž. Vytrhli ještě bijící srdce a pozvedli je k slunci. Většina obětí byli váleční zajatci, což ospravedlňovalo ideu, že války jsou pro další život slunce nezbytné: smyslem válek byla spotřeba, nikoliv dobývání. Mexičané se domnívali, že kdyby s válkami přestali, slunce by vyhaslo.¹²⁶

¹²⁵ WEBER, Max. *Protestantská etika a duch kapitalismu*. In: WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Přeložil Miloš HAVELKA. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 185–245.

¹²⁶ BATAILLE, Georges. *Prokletá část / Teorie náboženství*. Přeložili Anna IRMANOVÁ a Ladislav ŠERÝ. Praha: Herrmann & synové, 1998, s. 56.

Oběť není pro Batailla ničím jiným než nadbytkem vznikajícím z užitečného, nadbytkem, jehož účelem není nic jiného než být spotřebován.¹²⁷ Toto plýtvání lze ovšem nalézt i v oblastech, jež jsou nám zajisté o mnoho bližší a srozumitelnější než lidské oběti. Zástupce oné bezúčelnosti můžeme spatřit v antických chrámech, řeckých kolosech, římských koloseích nebo křesťanských katedrálách, jež spotřebovávají „nadbytečné bohatství neproduktivně.“¹²⁸ Jejich výstavba není výnosným užitím pracovní síly, je jejím opakem, je její spotřebou, je zničením její užitečnosti. To je oním největším rozdílem, který byl do našich životů vnesen protestantskou morálkou a po jejím boku kráčejším kapitalismem. Destrukce byla vytlačena z našich životů a nahrazena permanentním růstem.

Další teoretik, který si je obdobně jako Georges Bataille vědom zásadní role, jakou dříve zastávalo destruktivní jednání v procesu socializace, je francouzský filosof Gilles Lipovetsky. Ten se domnívá, že společnosti, které z ničivého jednání činí součást veřejného života, jsou v důsledku toho společnostmi holistickými, jež obecné blaho staví nad blaho osobní a vyznačují se silným a jednotným morálním kodexem. Pro doklad těchto tezí mu jako příklad slouží princip msty, který je doložen u mnohých archaických kultur a který je imperativem „nezávislým na pocitech jednotlivců nebo skupin [...], na pojmech individuální viny nebo odpovědnosti [...], je v zásadě projevem požadavku řádu a symetrie [...],

¹²⁷ BATAILLE, Georges, ref. 126, s. 68.

¹²⁸ BATAILLE, Georges, ref. 126, s. 131.

*je protiváha věcí, obnovení rovnováhy [...], záruka, že řád zůstane zachován.*¹²⁹

Tuto socializační funkci může však násilí plnit pouze za předpokladu, že se jedná o násilí demokratické, jež vychází ze sdílených představ a jímž může disponovat každý příslušník dané společnosti bez rozdílu. Je tedy přirozené, že veškerý socializační účinek násilí mizí společně s procesem jeho monopolizace, jak už ve svých knihách¹³⁰ specifikoval například Norbert Elias, jenž tento proces ztotožňuje s rozpadem jednotné morálky a vznikem morálky dvojí. Ve společnostech, kde je násilí monopolizováno státní mocí, neodvratně dochází k morálnímu rozkolu, neboť moc, která tuto morálku vynucuje, je schopna na jedné straně jakékoliv násilné činy zapovídat a trestat, na druhé si pak takovýchto činů přímo žádat pro udržení vlastní integrity.

Monopolizace násilí tedy kráčí ruku v ruce s procesem individualizace, protože člověk není principy jednotné morálky

¹²⁹ LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Přeložila Helena BEGUVINOVÁ. Praha: Prostor, 2001, s. 210.

¹³⁰ ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace I: sociogenetické a psychogenetické studie*. Přeložil Josef BOČEK. Praha: Argo, 2006.
ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace II: sociogenetické a psychogenetické studie*. Přeložila Blanka PSCHIEDTOVÁ. Praha: Argo, 2007.
ELIAS, Norbert. *O osamělosti umírajících v našich dnech*. Přeložila Alena BLÁHOVÁ. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1998.

dál vybízen, aby riskoval „život ve jménu soudržnosti a cti skupiny.“¹³¹ Nedisponuje už silou napravit křivdu, vyrovnat dluh a opět nastavit rovnováhu, je v těchto situacích vždy odkázán na pouhé dovolávání se pomoci. V důsledku toho se dle Lipovetského člověk stahuje z oblasti veřejné do oblasti soukromé, více než na potřeby společné myslí na potřeby vlastní, stává se čím dál tím více do sebe zahleděným a jakýmkoliv konfrontacím s ostatními se vyhýbá. Jak Lipovetsky píše: „Lidé, kteří jsou stále více zaujati pouze vlastními starostmi, se umírníují nikoli kvůli etice, nýbrž proto, že jsou nadměrně pohlcováni sami sebou.“¹³²

Tyto Bataillovy a zejména Lipovetského teorie s sebou bezesporu nesou jisté kontroverze, neboť občas působí dojmem, jako by mezi řádky volaly po obnovení „starých pořádků“ a usilovaly o společnost prodchnutou násilím. Přesto se domnívám, že jejich analýza socializačního aspektu destruktivního jednání je pro pochopení současného stavu společnosti velice přínosná. Koneckonců, bylo-li násilí jednou součástí naší společnosti, nemohlo zmizet, na což ostatně poukázal už Freud; násilí mohlo být pouze potlačeno a v takovém případě muselo proniknout do mnohých, byť zcela odlišných, aspektů našich životů a projevit se skrze různé své transformace a sublimace.

¹³¹ LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Přeložila Helena BEGUVINOVÁ. Praha: Prostor, 2001.

¹³² LIPOVETSKY, Gilles, ref. 131, s. 235.

Část druhá

5. Člověk bez tváře

Teze o neoddělitelnosti člověka od kultury zde byla již několikrát formulována. Kulturní proměna, jejíž obrys jsem se v předešlých kapitolách pokusil vykreslit, má svůj čitelný protipól v charakterové proměně jednotlivce. Nechci se tu zabývat otázkou, zda-li proměna charakteru uvádí do pohybu změnu kulturní nebo je tomu naopak. Domnívám se, že veškeré takové otázky jsou otázkami bezpředmětnými. Tímto prohlášením se nesnažím popřít základní teze kauzality – každý děj má svůj počátek, onu akci, jež vyvolává reakci –, nýbrž chci poukázat na fakt, že stane-li se nějaký děj cyklem, uzavře-li se v kruh, nemá už význam ptát se, kde je jeho počátek a kde jeho konec, neboť jimi přestal disponovat, stal se celistvým, dokonale homogenním útwarem, cyklicky se opakující rovností.

Tuto zásadní charakterovou proměnu ve svých úvahách specifikuje americký právník a sociolog David Riesman, který na základě své tříšložkové typologie dokázal obratně popsat základní transformaci, kterou lidský charakter během svého kulturního vývoje prošel a jež se zakládá na jeho vztahu k autoritám, osobním pojetí konformity a vnitřních motivacích.

Prvním a rovněž nejstarším charakterem této typologie je člověk, jehož Riesman nazývá *tradičně řízeným*. Tento

charakterový typ je příslušníkem tradičních, archaických či preliterárních kultur, jejichž pojetí života je zcela holistické. Konformitu života v těchto společnostech zaručuje ochota aktivně participovat na tradicích. Takovéto společnosti od jedince neočekávají, že bude individuální a svébytnou osobností, nýbrž že se bude chovat schváleným způsobem, dodržovat tradice a žít dle mytického pravzoru. Motivací pro správné jednání je tedy u tradičně řízeného člověka strach ze zahanbení.¹³³

Druhý charakterový typ se rodí spolu s individualismem a svůj vrchol zažívá na přelomu 19. a 20. století. Tento charakter se nejlépe demonstuje na příkladu jedince, kterého můžeme nazvat „freudovským“; je to člověk, v jehož nitru byl v mládí za pomoci rodičovské a jí podobné autoritě nastaven „gyroskop“,¹³⁴ jakýsi morální kodex, soubor životních cílů a pravidel, jemuž je podřízen a na jehož základě jedná. Tohoto jedince Riesman nazývá *niterně řízeným*, neboť takovýto jedinec nabývá dojmu, že je pánem svého života a jedná pouze v souladu se svými vlastními přáními a rozhodnutími, bez plného vědomí toho, že tato přání a tužby do jisté míry vycházejí z obecně přijímané morálky, jež mu byla vštípena v raném věku. Motivací pro niterně řízeného člověka je pak pocit viny, který se dostavuje, pokud se jedinec odchýlí od gyroskopem nastaveného směru.¹³⁵

¹³³ RIESMAN, David. *Osamělý dav: studie o změnách amerického charakteru*. Přeložili Igor HÁJEK a Marcela MAŠKOVÁ. Praha: Mladá fronta, 1968, s. 16, 30.

¹³⁴ RIESMAN, David, ref. 133.

¹³⁵ RIESMAN, David, ref. 133.

Zástupcem posledního, vývojově nejmladšího charakterového typu je člověk moderní – dnešní (a to i přesto, že v dnešní době je již možné vysledovat četné náznaky, že i toto charakterové stadium bude jednou překonáno). Takovýto jedinec, Riesmanem nazývaný *vnějškově řízený*, je člověk empatický, silně vnímavý vůči přáním a očekáváním druhých. V tom jako by se podobal člověku tradičně řízenému, neboť se oba cítí být součástí většího celku a snaží se vyhovět jeho požadavkům. Společenská prostředí těchto dvou případů se ale od sebe zásadně liší. Společnost tradiční je celistvá a homogenní. Její nařízení a zvyklosti doléhají k jedinci v dokonalém souzvuku, avšak naše společnost, nástupkyně společnosti niterně řízené, která věřila v silný individualismus a která, přestože vycházela ze sdílené morálky, dovoľovala mnohé způsoby její interpretace, je tedy společností různorodou, kosmopolitní a sdružující četné povahy, názory a morální přesvědčení, které tento kulturní souzvuk zcela vylučují.

Vnějškově řízený člověk tedy pro zajištění vlastní konformity potlačuje své vlastní já. Stojí ve shluku spousty odlišných vidění světa a ve svém strachu, že by mohl upadnout v nelibost či vyvolat konflikt, snaží se zavděčit všem. Vnějškově řízený člověk je díky svému fluidnímu charakteru, jenž je neustále nucen reagovat na požadavky svého okolí, takřkajíc doma všude a nikde, neboť, přestože dokáže navázat důvěrný vztah s kýmkoliv, není nikde docela sám sebou. Nejlépe to snad ve svých úvahách o kultuře specifikoval Maurice Merleau-Ponty, když napsal: *„každý je sám, ale přitom se nikdy neobejde bez druhých.“*¹³⁶ Tradiční člověk jedná v souladu

¹³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. Přeložila Kateřina GAJDOŠOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 53.

s konsenzem své společnosti, vnitřně řízený jedná na základě svého gyroskopu, vnějškově řízený člověk si však nemůže osvojit žádný soubor pravidel, který by mu dopomohl k pohodlnějšímu životu, je nucen osvojit si empatii jakožto nástroj k pochopení druhých. Přestože strach ze zahanbení ani pocit viny z jeho života nevymizely, jeho největší motivací je rozptýlená úzkost, která ho ve snaze najít sama sebe neustále nutí podléhat druhým.

Nyní snad už začíná být patrné, jak úzce může být problematika charakterové transformace, kterou člověk napříč věky procházel, propojena s oblastí lidské destruktivity. V tomto transformačním procesu se projevuje hned dvěma způsoby. První z nich, odvážím se ho nazvat prvotním, je v přímé souvislosti s Lipovetského tezí, že v důsledku vytlačení destruktivity mimo sféru veřejného života se člověk více izoloval a pro zachování vlastního pohodlí a ze strachu z vypjaté či konfliktní situace, jíž už není navyklý čelit, je mnohem náchylnější k podrobení se druhým na úkor vlastního já.¹³⁷ Sám Riesman píše, že jedním ze specifík vnějškově řízeného charakteru je ochota „vzdát se jakéhokoli nároku na nezávislý úsudek a vkus – je to jakési dobrovolné podrobení.“¹³⁸ Vnějškově řízený člověk, než aby byl zcela autonomním jedincem,

¹³⁷ LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Přeložila Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: Prostor, 2001.

¹³⁸ RIESMAN, David. *Osamělý dav: studie o změnách amerického charakteru*. Přeložili Igor HÁJEK a Marcela MAŠKOVÁ. Praha: Mladá fronta, 1968, s. 74.

který je ochoten hájit své postoje, stal se spíše člověkem, jenž touží od ostatních získat radu, doporučení či pokyn, „*jaké zážitky vyhledávat a jak je interpretovat.*“¹³⁹ Je člověkem, který svou odlišnost nepojímá jako nástroj sebe prezentace, nýbrž ji pokládá za zdroj nepříjemných konfrontací a jako takovou ji musí zcela potlačit.

Odstranění konfrontace z „běžného“ života pak přímo souvisí s projevem druhým. Jak bylo výše uvedeno, vše potlačené si hledá nové způsoby pro své vybití; stejně tak bylo uvedeno, že co nemůže ven, musí nevyhnutelně obrátit své snažení dovnitř. Není tedy divu, že charakter, který potlačuje destruktivní tendence, je sám drcen pod jejich vahou. Ona nestálost a roztržitost osobnostní jednoty, jíž se fluidní charakter vyznačuje, je přímým důsledkem destruktivních sil, jež pracují proti nám samotným. Ona rozptýlená úzkost je jednou z mnoha daní, které si destruktivita vybírá výměnou za to, že tiše dřímá v našich útrobách s minimálním nárokem na vnější projevy.

Abych tuto problematiku plně osvětlil a nepohyboval se pouze na poli čiré abstrakce, pokusím se předložit několik důsledků, které je možné vyzorovat v oblasti každodennosti a jež jsou s touto destruktivně podmíněnou proměnou charakteru provázány. První z těchto důsledků můžeme nalézt v odpovědi na jednu z relevantních námitek, které mohou být proti konceptu fluidní identity vzneseny. Tato otázka pramení z připomenutí existence sociálních rolí, neboť ty dalece přesahují moderní dobu a s ní spojený vnějškově řízený

¹³⁹ RIESMAN, David, ref. 138, s. 30.

charakter. Avšak, jak se pokusím ukázat, jejich podstata má psychologický účinek zcela odlišný.

Sociální role jsou role, které člověk zastává při specifických činnostech a situacích. V jistých obdobích kulturního vývoje byla výuka těchto rolí součástí etické nauky vyšších vrstev. Tyto role zahrnovaly nutnost převlékat svůj oděv na základě denní doby či místa, na němž se člověk zrovna nacházel, mluvit jistým způsobem za určitých okolností, používat vidličku odpovídající pokrmu a mnohá další nařízení. Do těchto rolí ovšem člověk vždy vstupoval jako autonomní jedinec, mohl je bezesporu vykonávat s libostí či nelibostí, vždy tak ale činil zcela vědomě. Role byly oddělitelné od osobnosti. Oproti tomu adaptabilní charakter vnějškově řízeného člověka je od svých rolí neodlučitelný, neboť nedisponuje identitou primární; on sám, jakožto celek, je pouhým součtem všech možných. Sám Riesman si všimá, že lidé dnes již neumějí střídat role, protože muži už si neberou k večeři sváteční oděv a v pracovním prostředí se začínají nosit neformální šaty.¹⁴⁰

Dovolím si oponovat – náš život, ale i náš charakter se stal fluidním, hranice mezi jednotlivými aspekty našich životů se čím dál tím více stírají; pracovní prostředí se stává čím dál tím více uvolněným, ležérním, přívětivým, přátelským či dokonce rodinným; volný čas se oproti tomu stává čím dál tím více racionalizovaným, naplánovaným a produktivním. Člověk nepřestal měnit své sociální role z důvodu toho, že by onu schopnost ztratil či pozapomněl, nýbrž proto, že pozbyl své jedinečnosti. Této jedinečnosti ostatně pozbyl také čas

¹⁴⁰ RIESMAN, David, ref. 138, s. 154.

a prostor, které ony role vyžadovaly. Nic se již neliší, hranice byly smazány a vše se slilo v beztvary celek.

Doklad tohoto charakterového posunu můžeme spatřit v oblasti volného času, konkrétně v oblasti sociálních uskupení, jež lidé často vyhledávají pro upevnění svého vidění světa. Mluvím samozřejmě o silném kontrastu, který se vytvořil mezi pojetím různých subkultur a jejich mladšími nástupci z oblasti postsubkultur. Na straně subkulturní bývá často operováno s pojmy jako jednotná identita, stylová homogenita, rigidní dodržování hranic, primární identita, trvalost, důraz na přesvědčení a hodnoty, političnost, mediální skepse či vědomí autentičnosti. Na straně druhé se pohybujeme mezi pojmy jako fragmentace, heterogenita, překračování hranic, proměnná identita, důraz na styl a image, apolitičnost, důvěra v média a vědomí neautentičnosti.¹⁴¹

Jako dalšího zástupce těchto důsledků můžeme uvést značně ambivalentní postoj, který vnějškově řízený člověk zaujímá ve vztahu k morálním autoritám, jež už nejsou zcela koncentrovány v blízkém okruhu rodiny nebo ztělesněny v osobách „učitelů“, ale roztroušeny mezi všechny osoby, s nimiž daný jedinec přijde do styku. Z tohoto důvodu nejsou autoritou vyžadované normy nikterak závazné, neboť se proměňují. Je také třeba zmínit, že vnějškově řízená společnost není společností výrazně rozmanitou, jakkoli tomu může mnou podaný popis nasvědčovat, protože pro svou nekonfliktnost nepřímo nutí každého k bezvýraznosti. Stejně tak

¹⁴¹ SMOLÍK, Josef. Subkultury mládeže: Od deviance k fragmentaci. *Sociální pedagogika*. 2015, roč. 3, č. 1, s. 36–55.

užití termínu autority tu není zcela na místě, neboť pojem autority s sebou nese představu dominantního jedince, který disponuje určitou mocí nad ostatními. Přestože takovéto osobnosti z vnějškově řízené společnosti nevymizely, člověk se s nimi v běžném životě setká jen málokdy. Dominantní osobnosti jsou lidem vzdálené. Jsou jimi všemožní influenceri, celebrity a filmoví či románoví protagonisté. Tyto osobnosti a produkty jimi tvořené jsou morálními autoritami dneška, ony jsou nositeli ideologie a nástrojem, skrze něž lidé vrůstají do kultury. V důsledku toho musí mít společensky úspěšný příslušník vnějškově řízené společnosti velice rozsáhlou škálu znalostí a zájmů, jelikož čím více věcí zná, tím menší je šance, že se při setkání s někým novým dostane do nekomfortní situace. Tato znalost je však znalostí pouze povrchní, nežádá hloubku, interpretaci ani vkusová souzení; ta jsou většinou určena situací. Tato skutečnost vede k jisté názorové nivelizaci, neboť v neustálé touze po přitakávání, po souhlasu a souznění obrušujeme hrany vlastních názorů a jsme ochotni potlačit sami sebe a stát se druhými.

Opačným pólem této ambivalence je pak kult celebrit, který se z této perspektivy jeví jako vyvrcholení frustrace způsobené bezidentičností našich životů. Se západem sledujeme životy celebrit, závidíme jim a toužíme po tom, co mají. Co však je základní komoditou, jež na slávě tolik láká? Jsou to peníze a majetek? Je to pozornost a zájem druhých? Nebo je to ona možnost disponovat vlastní identitou, být tím, kdo nesplyvá s davem, má svou vlastní tvář a může otevřeně vyjádřit svůj názor? Jsem si vědom toho, že mnou položené otázky dalece přesahují předmět tohoto výzkumu, nelze však opomenout, že problematika krize identity ve spojení s fenoménem kultu celebrit může přinést podnětnou debatu. Vždyť

i Alain Robbe-Grillet tuto krizi nedlouho po Riesmanovi nepřímou formuloval, když napsal:

Mít jméno bylo jistě velmi důležité v dobách balzacovské buržoazie. I charakter byl důležitý, o to důležitější, že byl zbraní v boji muže proti muži, nadějí na úspěch, vykonavatelem moci. Mít obličej něco znamenalo ve světě, kde osobnost představovala zároveň prostředek i cíl veškerého hledání.¹⁴²

A možná i Hannah Arendt se snažila naznačit právě toto, když v jedné ze svých esejí věnované moderní kultuře podotkla: „posledním jednotlivcem, který v masové společnosti zbývá, je, jak se zdá, umělec.“¹⁴³

A protože existuje určité riziko, že by mnou uvedené příklady mohly být zlehčovány a považovány za druhotné a proměňující normální život jen minimálně, pokusím se doložit, že tato charakterová proměna pronikla daleko za hranice osobního života, stala se součástí vládnoucích struktur a docela proměnila tvář politiky. V dnešní době bylo mnoho řečeno o tom, že tradiční dělení stran na pravicové či levicové je už bezpředmětné, neboť strany sice stále mají vlastní programy, ale dávno nejsou ideologicky pevným uskupením, nýbrž ve snaze oslovit masy a zavděčit se všem zcela nesystematicky

¹⁴² ROBBE-GRILLET, Alain. *Za nový román*. Přeložil Petr PUJMAN. Praha: Odeon, 1970, s. 21.

¹⁴³ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: 4 cvičení v politickém myšlení*. Přeložil Martin PALOUŠ. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 124–125.

a mnohdy i protichůdně posílají svůj plášť tam, odkud zrovna vane vítr. Takovéto strany a politici, jež nazýváme populistickými a kteří se rádi označují za „spravedlivý střed“, jsou politickým ekvivalentem vnějškově řízeného charakteru, který se dobrovolně vzdal nároku na ideově pevný názor a ve snaze potlačit konfliktní situace a zalíbit se „všem“ jedná vždy po chuti většině.

Tato charakterová proměna však v oblasti politiky funguje obousměrně; nejen ve směru seshora dolů, myšleno od vládnoucích vrstev k vrstvám jim podrobeným, ale i ve směru opačném. Ona pasivita, kterou se vnějškově řízený člověk projevuje ve svém osobním životě, je jedním z nejmocnějších nástrojů pro udržení statu quo, neboť je účinným způsobem pro potlačení veškerých subversivních tendencí či revolučních myšlenek. Člověk, který se obává konfliktních situací a snaží se potlačit svou jedinečnost pro lepší splynutí s davem, není člověkem, který ve své nespokojenosti povstane, dá se všem na odiv a stane se hlasem změny. Je spíše člověkem tiše trpícím, který je ochoten se přizpůsobit v naději, že není tak špatně, aby nemohlo být hůř.

Poněkud rozporuplný prvek pak do této problematiky vnáší anonymita virtuálního prostředí, jež skrze veškeré možnosti šifrování a volně prodejné systémy VPN umožňuje stát se člověkem bez tváře, pouhou virtuální chimérou, která koná bez jakýchkoliv následků (myšleno k osobě vlastní). Nárůst internetového trollingu, stoupající obliba konspiračních teorií, ale i radikalizace sociálních skupin, jež se ve virtuálním prostoru shlukují, to vše jsou do jisté míry okrajové projevy současné krize identity a zároveň důsledkem kulturně potlačené destruktivity, která své vybití nachází v anonymním a od regulí oproštěném prostoru virtuálního světa, kde může

dát každý průchod tomu, co jinde musí být skryto. Mimoto jsou marketingové mechanismy virtuálního prostředí navrženy tak, že pro udržení uživatelské pozornosti mu ukazují jen informace, které souzní s jeho viděním světa, jak dokazují otevřené výpovědi lidí, kteří se na tvorbě těchto mechanismů sami podíleli.¹⁴⁴ Tím uživatele v jeho názorech radikalizují. Spojíme-li tyto skutečnosti s psychologií mas, která se nevyhnutelně dostavuje při hromadných setkáních takto radikalizovaných jedinců a jejíž podstata je vždy impulsivní, vznětlivá a téměř „vylučně dirigována nevědomím,“¹⁴⁵ tedy z velké části něčím vytěsněným, není vůbec překvapením, že tato setkání nezřídka končí v chaosu a střepech uvolněné destruktivity.

6. Sisyfův úděl

Syn Aiola (praotce Aiolů) a jeho manželky Enarety, první král a zakladatel Korintu, Sisyfos, si svým pozoruhodným životem vysloužil přízvisko „nejchytřejší z lidí“, neboť pro svou neúprosnou lásku k životu vymyslel mnoho způsobů, jak oklamat autoritu boží a vyhnout se své vlastní smrti. Pro tuto troufalost, lstivost a vypočítavost, ale především pro lpění na životě a jeho požitcích byl odsouzen k věčnému utrpení,

¹⁴⁴ *The Social Dilemma*. Režie: Jeff ORLOWSKI. USA, 2020.

¹⁴⁵ FREUD, Sigmund. *Psychologie masy a analýza Já*. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 216–217.

kteřé je přesným opakem všech libých pocitů, jež může život člověku poskytnout. Byl odsouzen k úmorné práci, která nepřináší žádný výsledek. Sysifos den za dnem valí kámen vstříc vrcholku hory, nikdy však nedosáhne cíle: kámen vždy vyklouzne z jeho sevření a Sysifos je nucen celý tento strastiplný proces donekonečna opakovat. Je to práce „*nejen těžká a bezúčelná, ale i ohlupující*,”¹⁴⁶ neboť svou jednotvárnou bezúčelností omezuje veškeré mozkové aktivity, které by utrpení z ní plynoucí mohly umírnit. Je to práce, která odejímá ze života to nejdůležitější, co je potřeba k tomu, aby člověk ve své lásce k němu vytrval – bere mu jeho smysl.

Osud tohoto „hrdiny“ antických bájí je bezesporu produktem své doby, jež do něj vložila vlastní morální návyky a poučení, která jsou jasně patrná i při dnešním čtení. Sisyfovy povahové rysy jen stěží můžeme jednohlasně prohlásit za kladné a jeho osud se jeví jako logické a „spravedlivé“ dovršení sebestředného a vypočítavého života. Přesto už pro nás tyto antické významy nejsou primární. Sisyfovův příběh z dnešního pohledu otevírá problematiku úplně jinou a pro člověka žijícího v soudobé společnosti mnohem zásadnější. Tato problematika se skládá ze dvou vzájemně provázaných částí, které můžeme shrnout pojmem odcizení.

První z těchto aspektů je povahou svého zaměření užší, neboť jeho předmětem je hlavně nástroj, skrze který bylo Sisyfovi utrpení zprostředkováno. Tato problematika, tedy utrpení z bezúčelné práce, byla nejvíce tematizována

¹⁴⁶ ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a hrdinové antických bájí*. Praha: Brána, 2000, s. 400.

a zpopularizována marxistickou teorií, která se jako jedna z prvních pokusila podat ucelený obraz všech negativních aspektů, jež takováto práce vnáší do života lidí. Marx si ve svých spisech plně uvědomuje, jak velký význam má pro člověka možnost vykonávat práci, jež pro něho není pouhým odosobněným procesem, pouhou prací pro práci, nýbrž je procesem zpředmětnění. Výroba je procesem tvorby, v níž člověk transformuje svou vůli a snažení do reálného předmětu; v tomto předmětu se pak jeho snahy odráží, jsou v něm ukotveny, člověk je zvěčněn a zpředmětněn v objektu své práce.¹⁴⁷ Pohled na takovýto předmět pak přináší člověku uspokojení a pocit naplnění, protože ho může ztotožnit sám se sebou. Jeho výroba byla pro danou osobu smysluplná, neboť pro ni představovala tvůrčí potvrzení sebe sama.

Je-li ale člověk nucen, tak jako Sisyfos, vykonávat práci, jež není nijak spjata s jeho osobou a s možností vlastního sebevyjádření a sebepotvrzení, stává se mu cizí, nepoznává se v ní, nenaplnuje ho, je mu utrpením, je nutností beze smyslu. Právě z této nemožnosti nalézt v produktech svého úsilí sám sebe plyne mnoho negativních aspektů běžného života. Jak sám Marx píše: *„Čím víc se dělník zdokonaluje ve své práci, tím mocnějším se stává cizí, předmětný svět, který si proti sobě vytváří, tím chudším se stává on sám, jeho vnitřní svět, tím méně mu náleží jako jeho vlastní.“*¹⁴⁸ Odcizená práce musí

¹⁴⁷ MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Přeložil Zbyněk SEKAL. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961, s. 63.

¹⁴⁸ MARX, Karl, ref. 147.

člověka nutně degradovat, činí ho strojem, jelikož mu upírá možnost sebevyjádření. Zpředmětnění skrze odcizenou práci není afirmací sebe samého, je jejím opakem: nerozvíjí žádnou svobodnou fyzickou ani duševní energii, nýbrž moří tělesnost a ducha.¹⁴⁹

Tato Marxova analýza důsledků výrobního procesu, jenž se zakládá na odcizené práci, přináší mnoho podnětného k pochopení současného stavu kultury, je nicméně pouhou vstupní branou do problematiky, kterou fenomén odcizení otevírá. Jedním z autorů, jenž touto branou do neznáma prošel, je Herbert Marcuse. Jeho psychologizující přístup k této problematice nám pomůže lépe pochopit, nakolik jsou témata odcizení a destruktivity provázaná. Marcuse si ve svých úvahách všímá, že odcizený výrobní proces s sebou nenesení jen silnou vlnu frustrace a lhostejnosti, nýbrž poukazuje na fakt, že v jeho důsledku dochází k zásadnímu narušení základních, kulturně stabilizačních struktur.

Stejně jako Marx si Marcuse uvědomuje, že práce byla v důsledku odcizení transformována z náplně života v „*prostředek k uspokojení nějaké potřeby, potřeby zachování fyzické existence*.“¹⁵⁰ Tato transformace však zcela zásadním způsobem narušila křehký stav, jenž byl kulturním zřízením zaveden mezi silami Erosa a Thanata. Po vzoru Freuda pohlíží Marcuse na společnost jako na represivní zřízení, které pro obecné blaho tlumí destruktivní tenze každého z nás. Toto omezení bylo dle Marcuse možné jen z toho důvodu, že člověk

¹⁴⁹ MARX, Karl, ref. 147, s. 66.

¹⁵⁰ MARX, Karl, ref. 147, s. 68.

disponoval možností svou destruktivitu sublimovat do předmětů své práce. Destrukce byla kompenzována tvorbou. To bylo do jisté míry umožněno faktem, že ničivé i tvůrčí puze- ní usiluje o uspokojení, které je v obou případech zdrojem li- bých pocitů,¹⁵¹ proto mohlo navýšení pocitů libosti plynoucí z výhod kulturního zřízení vykompenzovat potlačení libosti plynoucí z puze- ní opačných.

Tato kompenzační rovnováha se pak zcela bortí pod tíhou odcizené práce, která odebrává tvůrčímu procesu libý poten- ciál. Člověk již nepracuje pro sebe, pracuje pro cizí, rationa- lizovaný a mechanizovaný aparát, který vylučuje možnost osobitosti a ztotožnění, z nichž pramení uspokojení. Pra- covní proces, jenž se stal nejdelší částí jedinceva života „*je strastnou dobou, protože odcizená práce je absencí uspojoje- ní, negací principu libosti.*“¹⁵² S ideou permanentního růstu a v područí principu výkonu,¹⁵³ s nárůstem konzumní spo- třeby a v neúprosném boji o uspokojení přemnohých tužeb

¹⁵¹ ŠTROBL, Daniel. *Psychologické aspekty zabítí: Zjištění prožit- ků provázejících akt zabítí u vojáků bojových jednotek, jejich příčin a následků*. Olomouc, 2018 [online]. [cit. 2021-04-15]. Filosofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Katedra psychologie. Dostupné z: https://theses.cz/id/45bgqp/psychologick_aspekty_zabit-rigprace.pdf.

¹⁵² MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, Milena, ed. *Antologie textů současné západní filosofie I*. Přeložil Lubo- mír SOCHOR. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1965, s. 72.

¹⁵³ MARCUSE, Herbert, ref. 152.

a potřeb pozapomněl člověk na tu základní; pozapomněl na potřebu smyslu, jehož absence učiní každý život nesnesitelným, jak nám díky svému jemnocitu dokázalo mnoho beletristů, například Oscar Wilde skrze svého Doriana Graye,¹⁵⁴ Albert Camus skrze postavu Meursaulta¹⁵⁵ či Franz Kafka skrze osud nejednoho ze svých protagonistů;¹⁵⁶ ale i mnoho teoretiků v oblasti lidské psychiky. Rakouský neurolog a psychiatr Viktor Frankl se k otázce smyslu vyjádřil následovně:

Žijeme v industriální a konzumní společnosti, která usiluje o to, uspokojit všechny lidské potřeby, popřípadě tu nebo jinou potřebu vůbec teprve vytvářet. S jedinou výjimkou: nejlidštější mezi všemi lidskými potřebami, potřeba smyslu, je za současných společenských podmínek pouze frustrována.¹⁵⁷

V důsledku narušení této vpravdě křehké rovnováhy se společnost dostává do destruktivní dialektiky, neboť zintenzivňující se represe vůči silám Erotu – a tím i vůči jeho

¹⁵⁴ WILDE, Oscar. *Obraz Doriana Graye*. Přeložil Bořivoj PRUSÍK. Praha: Dobrovský, 2015.

¹⁵⁵ CAMUS, Albert. *Cizinec: Pád*. Přeložil Miloslav ŽILINA. Praha: Mladá fronta, 1966.

¹⁵⁶ KAFKA, Franz. *Zámek*. Přeložil Vladimír KAFKA. Praha: Československý spisovatel, 2009.; KAFKA, Franz. *Proces*. Přeložil Josef ČERMÁK. Praha: Garamond, 2016.

¹⁵⁷ FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Brno: Cesta, 1997, s. 23.

kompenzačnímu potenciálu – posiluje a uvolňuje síly destrukce, proti nimž byly zprvu tyto síly povolány.¹⁵⁸

Předtím než se od pracovního odcizení přesuneme k druhému aspektu Sisyfova údělu, tedy k odcizení společenskému, je potřeba zohlednit několik současných trendů, které je možné zpozorovat v rámci výrobního procesu a které jeho dynamiku částečně pozměňují. První z nich byl zmíněn v předěšlé kapitole a je jím ona familiárnost, jejíž zdání se podniky snaží vyvolávat ve svém kolektivu. Mnohé firmy tak v současné době lákají nové zaměstnance na milý a přátelský, dokonce rodinný kolektiv; pracovní prostory se přestavují, jejich strohost a funkčnost je nahrazena útulností; jiné firmy pro své zaměstnance budují zázemí v podobě kampusů, posiloven, dětských koutků a heren. Tyto změny však neproměňují pracovní podmínky jako takové, nýbrž vyvolávají pocit souznění firmy s pracovním subjektem. Pracovní prostředí se stává prostředím domácím a pracovník nabývá dojmu, že blaho firmy je blahem jeho vlastním, a tím je do jisté míry potlačen i odcizující charakter vykonávané práce.

Tato familiární transformace výroby však není celoplošná. Primárně se dotýká vyšších a středních pozic, kdežto pracující v pozicích nižších jsou vystaveni trendu úplně opačnému. V důsledku technického pokroku a nepřetržité mechanizace a digitalizace výrobního procesu byl dělník degradován

¹⁵⁸ MARCUSE, Herbert. *Eros a civilizace*. In: TLUSTÁ, Milena, ed. *Antologie textů současné západní filosofie I*. Přeložil Lubomír SOCHOR. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1965, s. 71.

více než kdy dříve, jeho práce se stala ještě bezpředmětnější, odcizenější a stereotypnější. Současný dělník je méně než strojem, je jeho obsluhou. A definují-li Miloslav Petrušek a Jiří Winkler pojem odcizení jako situaci, v níž „*lidé, tvůrci sociální reality, získávají pocit, že ztrácí kontrolu nad svým výtvořem a stávají se obětí sil, které sami uvedli do chodu,*“¹⁵⁹ co jí může odpovídat více než postavení továrního dělníka? A ačkoliv se k tomuto tématu vyjádřilo nespočet odborníků, domnívám se, že nejlépe vystihl frustraci z mechanizované výroby Kurt Vonnegut, který ve svém románu *Mechanické piano* (Player Piano; 1952) napsal:

„Co byste taky chtěli?“ řekl. „Po celé generace se jim vtlučovalo do hlavy, aby ctili konkurenci, tržní vztahy, produktivitu a ekonomickou účelnost, aby záviděli svým bližním – a najednou tumáš čerte kropáč! Všechno jim to vyrvete z rukou. Nemají se na čem podílet, nemůžou být užiteční. Celá jejich kultura se rozpadla vniveč.“ [...] „Podívejte, tenhle dnešní stav – k tomu se schylovalo pořádně dlouho, ten se nedatuje od poslední války. Nejdřív ještě lidi nepřicházeli přímo o práci, ale v každém případě o pocit účasti, o pocit vlastní důležitosti. Zajděte si někdy do knihovny a mrkněte se do novin a časopisů z doby kolem druhé světové války. Už tenkrát se nadělala spousta řečí o technickém grifu, kterým lze vyhrát válku ve výrobě – o grifu, ne o lidech, ne o průměrných lidech stojících za většinou strojů. A co je nejhorší, byla to do značné míry pravda. Už

¹⁵⁹ PETRUSEK, Miloslav, Hana MAŘÍKOVÁ a Alena VODÁKOVÁ. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996, s. 708.

tenkrát přinejmenším polovina lidí nerozuměla strojům, u kterých pracovali, nebo věcem, které vyráběli. Podíleli se na ekonomice, to ano, ale pořád ne tak, aby to plně uspokojovalo jejich ego."¹⁶⁰

Jak jsem předeslal, problematika odcizení má i svou druhou, obecnější podobu, z jejíž perspektivy se odcizení výrobního procesu jeví pouze jako pomyslná špička ledovce. Tato podoba odcizení je sice od problematiky výroby neoddělitelná, ale otázka smyslu je v jejím pojetí mnohem širší, a tak se může promítnout do života každého z nás bez ohledu na to, jakou práci a za jakých podmínek vykonáváme. A ačkoliv má tento koncept v dějinách západního myšlení již dlouholetou tradici – tématem odcizení se před Marxem zabývali už teoretici jako Søren Kierkegaard, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jean-Jacques Rousseau či Ludwig Feuerbach –, pokusím se díky jeho silné provázanosti s vnitřně řízeným charakterovým typem dokázat, že v současné době jeho význam rapidně narůstá.

V minulé kapitole jsem se zabýval tím, jak se lidé vnějškově řízené společnosti dobrovolně vzdávají svého práva na sebevyjádření, popírají vlastní identitu a pro zachování komfortní situace se stávají spíše pouhým zrcadlem druhých. Dáme-li pak tyto teze do souvislosti s Kierkegaardovým pojetím odcizení, které definuje jako situaci, kdy se ztrácíme v mase a ve většinovém

¹⁶⁰ VONNEGUT, Kurt. *Mechanické piano*. Přeložil Jaroslav KOŘÁN. Praha: Odeon, 1979, s. 94.

já,¹⁶¹ či vyjádřením Melvina Seemana, že při odcizení dochází k odtržení člověka od sebe sama,¹⁶² se plně vyjeví, nakolik je pro současného člověka problematika odcizení a z ní plynoucí pocity úzkosti, frustrace, nenaplnění a nesmyslnosti aktuální.

Erich Fromm, psychoanalytický teoretik a jeden z předních představitelů frankfurtské školy, vyjádřil tuto problematiku následovně:

Moderní člověk chce být akceptován všemi, a proto se bojí odchýlit se v myšlení, cítění a jednání od kulturního vzoru. Nemůže-li člověk schválit své vlastní počínání, protože neuspěl v úkolu žít produktivně, musí tento nedostatek nahrazovat tím, že jeho počínání schválí jiní. Je to výraz nevědomého pocitu viny.¹⁶³

Odcizující důsledky takového jednání pak shrnuje takto:

[O]dcizením chápeme určitý druh zkušenosti, ve které dotyčný zakouší sebe samého jako cizince. Sebe už nevnímá jako

¹⁶¹ KIERKEGGARD, Søren. In: VAŠÍČKOVÁ, Kristýna. *Existenciální a sociální odcizení u E. Fromma a W. E. Frankla*. Liberec, 2014. Technická univerzita v Liberci, Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická, Katedra filosofie. Vedoucí práce MTh. Václav Umlauf, Ph.D., s. 9.

¹⁶² SEEMAN, Melvin. In: FINIFTER, Ada W., ed. *Alienation and the Social System*. New York: Wiley, 1972.

¹⁶³ FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Přeložil Štěpán KOBAŘÍK. Praha: AURORA, 2003, s. 131.

ústřední bod svého světa, jakožto původce vlastních činů – nýbrž jeho činy a jejich důsledky se staly jeho pány a on je poslouchá a možná adoruje. Odcizený člověk ztratil kontakt se sebou samým i se všemi ostatními lidmi. Sebe i druhé prožívá tak, jako se prožívají věci smysly a zdravým lidským rozumem, avšak aniž by s nimi a s vnějším světem navázal kontakt.¹⁶⁴

Myslím, že tyto výňatky jsou pro vyjádření souvislosti mezi vnějškovým řízením a problematikou odcizení dostačující, a je tudíž možné přestoupit k poslednímu tématu, jež v současné společnosti umocňuje odcizení a jehož podněty jsem taktéž naznačil v předešlých kapitolách. Tento podnět vychází z našeho pojmání smrti a je úzce provázán s rozkolem, který Martin Heidegger specifikoval jako rozdíl mezi pnutím k neurčitému „ono se“ (das Man) a „bytím k smrti“ (Sein zum Tode), neboť Heidegger věřil, že člověk, jenž si plně uvědomuje svou smrtelnost a je schopen toto vědomí unést, žije autenticky. Takový člověk si uvědomuje hodnotu vlastního já a veškeré možnosti, které mu život poskytuje. Uvědomuje si vlastní bytí a možnost rozvrhovat osud vlastní existence. Většina lidí však žije neautenticky, neboť ve strachu z konečnosti vytlačuje smrt ze svých životů a podléhá iluzi vlastní nesmrtelnosti, díky čemuž zapomíná na jedinečnost svého života a zcela dobrovolně si jej nechává „protéct mezi prsty“.¹⁶⁵

¹⁶⁴ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Přeložila Jindra HUBKOVÁ. Praha: Earth Save, 2009, s. 111.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přeložili Ivan CHVÁTÍK, Pavel KOUBA, Miroslav PETŘÍČEK a Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2002.

7. Pomíjivost, samá pomíjivost

Mám-li o destruktivní povaze lidského odcizení promluvit v úplnosti, nesmím opomenout fenomén, který je s ním neodlučně spjat. Jak už dokázal ruský neurolog Ivan Sečenov, lidský mozek má jistou vlastnost, kterou sdílí se svalovou hmotou, totiž, aby nezačal mozek ochabovat, musí být „procvičován“, vyžaduje neustálou stimulaci v podobě podnětů vnitřních i vnějších.¹⁶⁶ Shodné stanovisko zastává i Robert Livingston: „*Mozek spotřebuje asi stejné množství kyslíku jako aktivní sval. Sval ale vydrží spotřebovávat kyslík tak intenzivně jen po krátkou dobu, zatímco nervový systém si ponechává tuto vysokou spotřebu po celý život, v bdění i ve spánku, od narození až do smrti.*“¹⁶⁷ V návaznosti na tyto poznatky se snad již začíná rýsovat zřetelný obraz fenoménu, k němuž mé úvahy směřují; je zřejmé, že člověk žijící v odcizení svůj život neprožívá, pouze se jej pasivně účastní. Stereotypně se opakující monotónnost běžných dnů je v přímém rozporu s neutuchajícím přísunem

¹⁶⁶ SEČENOV, Ivan Michajlovič. *Mozkové reflexy*. Praha: Zdravotnické nakladatelství, 1952.

¹⁶⁷ LIVINGSTON, Robert B. How Man Looks at His Own Brain: An Adventure Shared by Psychology and Neurology. In: KOCH, S., ed. *Psychology: A Study of a Science, Vol. 4. Biologically Oriented Fields: Their Place in Psychology and in Biological Science*. 1967, s. 51–99.; Český překlad úryvku převzat z knihy FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 238.

nových aktivizujících podnětů, jež si nervový systém žádá. Mozek odcizeného člověka je odsouzen k letargii; monotónnost a pasivita, jimiž se život v odcizení vyznačuje, ničí veškeré aktivizující podněty a odsuzují člověka k neúprosné nudě.

Erich Fromm ve své teorii specifikuje dvojí typ podnětů, kterými člověk může bojovat proti nudě. Nazývá je podněty prostými a aktivizujícími. Čitelným a lehce představitelným příkladem aktivizujícího podnětu může být například román, báseň, myšlenka, krajina, hudební skladba, milovaná osoba nebo též smysluplná a neodcizená činnost. Tyto podněty nevyvolávají prostou a zautomatizovanou reakci, nýbrž nás ponoukají, abychom se k nim nějak vztáhli, zaujali vůči nim konkrétní pozici, zúčastnili se jich a aktivně s nimi pracovali. Díky takovýmto podnětům aktivujeme a vyjadřujeme vlastní schopnosti, skrze něž se vztahujeme k okolnímu světu a skrze něž propůjčujeme životu smysl a směřujeme k určitému cíli. Oproti tomu podněty prosté neaktivují naše vlastní úsilí, reakce jimi vyvolaná je automatická, impulzivní a pudová. Prosté stimulace člověka nikam neposouvají, nemotivují ho, nýbrž ho naopak zcela otupují. Je-li člověk prostému podráždění vystaven opakovaně, jeho práh se posunuje, a tím slábne i stimulační účinek takovýchto podnětů.¹⁶⁸

V souvislosti s těmito druhy podnětů pak Fromm definuje trojí typ osobnosti podle toho, jakým způsobem na aktivizující podněty reaguje. Prvním typem osobnosti jsou lidé, kteří

¹⁶⁸ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 240.

na aktivizující podněty reagují produktivně; tito lidé neprožívají existenciální nudu. Druhým typem jsou lidé, kteří mají neustálou potřebu střídat a měnit prosté podněty. Tito lidé sice existenciální nudu prožívají, ale po většinu času si jí nejsou vědomi, neboť se udržují v permanentním rozptýlení. Extrémní případ tohoto nevědomého prožívání existenciální nudy nejlépe ilustrují příklady dobře zaopatřených lidí pracujících ve vyšších pozicích, kteří jsou díky své práci téměř neustále ve víru dění a žijí velice aktivním životem, přesto se u nich často objevují příznaky chronické deprese či syndromu vyhoření.¹⁶⁹ To ostatně dokládá i Jan Poněšický: „*Lidé žijící v bohatství a nadbytku se často nudí, neustále se musí něčím stimulovat, poměrně často ukončují život sebevraždou.*“¹⁷⁰ Avšak množství dokladů o nevědomé nudě můžeme nalézt v leckterých aspektech naší každodennosti, jak se ostatně pokusím ukázat později. Třetím typem jsou lidé, kteří již nejsou schopni reagovat na žádné podněty; takovýto stav už je stavem patologickým.¹⁷¹

V důsledku těchto faktorů se člověk dostává do neřešitelné a ve své podstatě destruktivní situace. Vnějškově řízený život, prostoupený pocitem odcizení, zabraňuje člověku přijímat jakékoliv aktivizující podněty a vhání ho do područí stále se

¹⁶⁹ FROMM, Erich, ref. 168, s. 246–247.

¹⁷⁰ PONĚŠICKÝ, Jan. *Agrese, násilí a psychologie moci: v životě i v procesu psychoterapie*. Praha: Triton, 2010, s. 36.

¹⁷¹ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 243.

opakujících podnětů prostých, jejichž účinek je pouze dočasný, neboť „při povrchním odstranění nudy zůstává osobnost člověka nedotčena, nic neovlivní hluboké city, fantazii, rozum, zkrátka všechny podstatné schopnosti a psychické možnosti člověka.“¹⁷² Navíc jich člověk vyžaduje stále více; nuda v jeho nitru pod tíhou neuspokojenosti pouze bobtná a sílí, protože ve své snaze pohltnout vše spotřebovává stále větší a větší porce podnětů, které ji sice dokáží na malý okamžik zasytit, po každé ji ale též značně posílí.

Už v tuto chvíli jsem nucen svá vlastní tvrzení podrobit jisté revizi. Obsah mých vět může vyznít ve smyslu, že fenomén nudy je fenoménem náležejícím pouze společnosti moderní či soudobé a značně odcizené, což by vylučovalo jeho existenci v dobách minulých. Takové tvrzení by bylo samozřejmě scestné, neboť napříč historií máme o nudě mnoho dokladů. Již v biblické knize *Kazatel* nalézáme věty, které vcelku přesně vystihují podstatu dnešního odcizení a z něho pramenící nudy. První slova této knihy zní: „*Pomíjivost, samá pomíjivost [...]*“ A dále: „*Co se dalo, bude se dít zase, a co se dělalo, bude se znovu dělat.*“¹⁷³ Stejně podobnosti si můžeme všimnout například u Senecy a jeho výrazu *taedium vitae* (omrzelost životem), který s naším pojetím nudy výrazně souzní.¹⁷⁴

¹⁷² FROMM, Erich, ref. 171, s. 245.

¹⁷³ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad Miloš BIČ a kol., 1985. Praha: Biblická společnost v ČR, 1990.

¹⁷⁴ SENECA. *O duševním klidu*. Přeložil Václav BAHNÍK. Praha: Odeon, 1999.

Kierkegaard zastával názor, že bohové „se nudili, a proto stvořili člověka. Adam se nudil, protože byl sám, a proto byla stvořena Eva. V tom okamžiku na svět přišla nuda a rostla přesně podle toho, jak rostlo lidstvo.“¹⁷⁵ A i Nietzsche naznačil, že již Bůh zakusil nudu a sváděl s ní marný boj.¹⁷⁶ Nechci tu proto tvrdit, že nuda v předmoderním období společnosti neexistovala, nýbrž poukázat na proměnu její podstaty. Nuda jakožto chvilkový stav bezpochyby existovala od počátku věků, byla to nuda situační, ale nuda soudobá je všudypřítomná a všepohlcující, neúprosná a nezdolná. Nuda dnešních dní je nudou existenciální. A jak si trefně povšiml Lars Svendsen, touto existenciální nudou se nezabývali jen filosofové jako Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Walter Benjamin či Theodor W. Adorno, ale i nespočet beletristů jako Johann Wolfgang Goethe, Gustave Flaubert, Samuel Beckett, Fjodor Michajlovič Dostojevskij, Charles Baudelaire, Marcel Proust, George Gordon Byron, Thomas Stearns Eliot nebo Alberto Moravia. Přestože se navzdory jeho obsáhlosti nejedná o výčet kompletní, jelikož tento fenomén zaujal spoustu autorů, nemělo by uniknout

¹⁷⁵ KIERKEGAARD, Søren. *Enter-Eller [Bud' – anebo]. Første Deel, in Samlede Verker*. København: Gyldenal, 1923, s. 297.; KIERKEGAARD in SVENDSEN, Lars Fr. H. *Malá filosofie nudy*. Přeložil Ondřej VIMR. Zlín: Kniha Zlín, 2011, s. 21.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. Přeložil Leopold PUDLAČ. Praha: Kamila Neumannová-Kremová, 1905.

naší pozornosti, že všichni jmenovaní spadají do doby, kdy se rozmáhá nebo je již zcela přijat moderní způsob života, rodící se s průmyslovou revolucí.¹⁷⁷

Pro plné vyjevení destruktivního potenciálu, jímž nuda v dnešní době disponuje, se pokusím předložit alespoň některé hmatatelné důsledky jejího působení, které jsou běžně k vidění napříč životy kolem nás. Jedním z nejnápadnějších projevů této destruktivity je bezesporu závislost na alkoholu a jiných omamných látkách. Mnoho mladistvých, kteří se oddávají omamným látkám, zcela otevřeně přiznává, že „*touží po hlubších a opravdovějších prožitcích.*“¹⁷⁸ Většina těchto lidí projevuje skutečně kladný životní postoj; touží po nezávislosti a dobrodružství a uvádí, že k drogám se uchylují jen proto, že „*rozšiřují obzor jejich zkušeností.*“¹⁷⁹ Dá se tedy konstatovat, že současný život plný nudy a odcizení potlačuje lidskou schopnost aktivně vnímat a rozlišovat; den ode dne se čím dál tím více propadá v jednolitou šed' každodennosti a drogy či alkohol jsou pouze radikálnější cestou, jak z této bezvýchodné situace uniknout.

Tato „náchylnost“, kterou se nuda vůči destruktivitě vyznačuje, pramení ze skutečnosti, že ničivé reakce, stejně jako ničivé uspokojování tužeb a frustrací, jsou pro člověka

¹⁷⁷ SVENDSEN, Lars Fr. H. *Malá filosofie nudy*. Přeložil Ondřej VIMR. Zlín: Kniha Zlín, 2011, s. 21.

¹⁷⁸ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 247.

¹⁷⁹ FROMM, Erich, ref. 178, s. 248.

mnohem snazší nežli uspokojování a vybití opačné. Člověk dosáhne vzrušení rychleji hněvem, vztekem, nenávisí, krutostí nebo ničivou vášní než láskou, čínorodostí a aktivním zájmem. Ničivé uspokojení a stimulace nevyžadují od člověka žádnou námahu, nevyžadují sebekázeň, trpělivost, učení se novým věcem, soustředění, vytrvalost, kritické myšlení ani pokoru, člověk kvůli nim „nemusí překonat svůj narcismus ani svou chtivost.“¹⁸⁰ Prostá podráždění jsou vždy po ruce. Projevy těchto tendencí však nemusí být vždy očitelné a mnohdy se skrývají za činnostmi, které se na první pohled zdají zcela běžné a neškodné, neboť se projevují pouze ve své pasivní podobě. Jeden z dokladů této pasivní destruktivity můžeme spatřit v současném zpravodajství, skrze něž jsou s neutuchající lačností konzumovány stále nové a nové důkazy a záznamy drastických činů, smrtelných nehod, šířivé vášně, chamtivosti, ohavných zločinů, válečných hrůz, podvodů, intrik, nevěř, lidského selhání a utrpení. Walter Benjamin poznamenal: „Pro současného člověka existuje pouze jedna radikální novota – a ta je stále táž: smrt.“¹⁸¹ A měl bezesporu pravdu, vždyť: „[j]ak by byl život nudný bez násilí.“¹⁸²

Doklad této pasivní destruktivity se značně odráží i v soudobém kulturním průmyslu, který se všemožnými způsoby

¹⁸⁰ FROMM, Erich, ref. 178, s. 242.

¹⁸¹ BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Přeložila Eva SAUDKOVÁ. Praha: Odeon, 1979.

¹⁸² SVENDSEN, Lars Fr. H. *Malá filosofie nudy*. Přeložil Ondřej VIMR. Zlín: Kniha Zlín, 2011, s. 36.

snaží stimulovat naše nejnižší pudy, jako například sexuální žádostivost, chtivost, sadismus a narcismus. Kulturní průmysl se z této perspektivy jeví jako stěžejní faktor pro destruktivitu naší společnosti, protože je neutuchající zásobárnou prostých a dočasných podnětů, snažících se zakrýt onu temnou skvrnu nudy a odcizení, jež si pomalu podmaňuje naši duši. Kulturní průmysl nás činí slepými vůči našim vlastním pocitům a potřebám, destruktivita v nás tak nepozorovaně bují a důsledky jejího potenciálního uvolnění jsou tím den ode dne drastičtější.

Dalším konkrétním důsledkem této destruktivní znučenosti je zásadní proměna mezilidských vztahů. Ono zběsilé přepínání televizních kanálů a nepřetržité projíždění internetových stránek při honbě za novými a novými podněty má svůj protipól i ve vztahu člověka k člověku. Člověk již nebývá vůči jinému člověku aktivizujícím podnětem, v důsledku nudy a odcizení se stává podnětem prostým. Stává se rozptýlením, které je dočasné, okouká se a je potřeba jej nahradit. Sexuální turistika, nestabilní partnerské vztahy, rok od roku vzrůstající počet rozvodů a nevěr, trend takzvaných „single“ lidí, kteří si užívají výhod nevázaného života, to vše jsou přímé i nepřímé důsledky destruktivní nudy, která pomalu, ale jistě přebírá kontrolu nad našimi životy.

Neustálá honba za pozitivky, jak bychom mohli tento destruktivní koloběh nazvat, s sebou nese ještě jeden aspekt, který odcizující charakter společnosti zásadně umocňuje, neboť nuda, stejně jako odcizení, je absencí smyslu. Z této perspektivy se odhaluje další z aspektů kulturního selhání, jelikož s rapidním vzrůstem individualismu kultura již nedokáže zastávat svou roli zprostředkovatele „*smyslotvorných*

instancí."¹⁸³ Moderní kultura ztratila ideu celku, která by propůjčovala dílčí smysl jednotlivým činnostem naší každodennosti. Idea individualismu vkládá otázku smyslu do rukou každého z nás, a to bez jakékoliv nápovědy, kde bychom tento smysl měli hledat. V důsledku tohoto marného hledání se stává člověk, který ke svému pokojnému bytí potřebuje ucelený orientační rámec, a tudíž i představu smysluplné celistvosti, náchylným vůči všemožným náboženským, populistickým, nacionalistickým a jiným radikalizujícím ideologiím, neboť právě ony mu poskytují celistvou odpověď na základní otázky bytí, čímž mu též propůjčují smysl.¹⁸⁴

Tímto se do značné míry vyjevuje komplikovanost vztahu nudy a odcizení, neboť nuda je umocňována odcizením, které odebírá událostem, předmětům a lidem jejich aktivizující potenciál, a nuda toto odcizení prohlubuje, je umocněním absence smyslu, jejím přímým vyjevením, ztělesněním neměnnosti, pomíjivosti, zbytečnosti a bezcílnosti našeho konání. Nuda je ratifikací prázdnoty, v jejímž područí jako by našemu bytí „*chyběla osa i obrys, středobod všude, periferie nikde,*“ v jejím područí se náš život jeví jako „*neprozkoumaný močál zahálčivosti.*“¹⁸⁵

¹⁸³ SVENDSEN, Lars Fr. H., ref. 182, s. 23.

¹⁸⁴ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 233.

¹⁸⁵ BECKETT, Samuel. *Dream of Fair to Middling Women.* [Přeložil Ondřej VIMR]. Dublin: The Black Cat Press, 1992, s. 121.

8. Protnuty v nekonečnu

Ztratí-li člověk svou identitu, odcizí-li se sobě, druhým i okolnímu světu, pocítí silný pocit prázdna, nevidí ve svém životě nic, co by ho mohlo naplnit. Takový člověk nenachází naplnění sám v sobě, ve vztahu k druhým ani ve své práci, je proto nucen obrátit pozornost ven a naplnit svůj život materiálními statky. Nuda, odcizení a krize identity, chceme-li si je představit, jsou přímkami, protože negují prostor i čas, tudíž nemohou mít pevných bodů, počátku ani konce. Protínají kulturní prostor jako rovnoběžky, kráčejíci vždy ruku v ruce, navzájem se dotvrzující a umocňující, každá je však ve své jedinečnosti autonomní a na druhých zcela nezávislá. Přes tuto autonomii a rovnoběžnost můžeme nalézt bod, v němž se všechny tyto doklady destruktivního charakteru kultury protnou. Bod tohoto protnutí se nachází v masové produkci materiálních statků, v masové produkci a distribuci významů, smyslů a identit. Tento bod, stejně jako u všech jiných rovnoběžek, se nachází v nekonečnu. Tímto nekonečnem je konzumní spotřeba.

Ekonomové využívají termínu *product differentiation*, aby vyjádřili proces, v němž se výrobce snaží odlišit své produkty od produktů konkurenčních. Nejedná se však o odlišení kvalitativní či cenové, nýbrž o odlišení charakterové, jež specifikuje identitu daného produktu. Jinými slovy můžeme říct, že jde o konotativní odlišení denotativně shodných produktů. Reklamní průmysl vynaloží nemalé úsilí, aby s určitými produkty usouvztažnil a následně naturalizoval významy, jež mu primárně nenáleží. Většina spotřebních produktů nabízených v reklamách disponuje svébytnou identitou a vlastnostmi, které bývají vyjádřeny skrze pojmy jako vášeň, flirt, touha, divokost, krása, nezkratnost, pohyb, přirozenost, svěžest, svůdnost, úspěch,

sebevědomí, dominance, síla, samostatnost, odvaha, tradice, stylovost, jedinečnost, originalita, inovativnost atd. V odcizeném světě nedisponují charakterem lidé, ale produkty, čímž je zcela obrácen vztah mezi tvůrcem a jeho výtvořem. Pracovali lidé dříve proto, aby do svých výrobků promítl sám sebe, pak se v důsledku odcizení a ztráty identity stal pouhým konzumentem, který nakupuje, aby do sebe vtiskl identitu produktů.

Takovéto nabytí identity je nicméně značně problematické. Zaprvé proto, že se jedná o identitu pomíjivou, jelikož konzumní produkty jsou odsouzeny k zániku – musí být zkonsumovány a spolu s nimi zaniká i jejich identita. Zadruhé proto, že se jedná o pouhé zdání identity, neboť reklamní identita je vždy identitou nekonfliktní a stereotypní, jež plně participuje na statu quo. A zatřetí proto, že pouze umocňuje odcizující charakter kultury. Když se Martin Heidegger pokouší nalézt příčinu pocitů odcizení a neustálého vzdalování se jeden druhému ve světě, který vzdálenost popřel, obrací svou pozornost k předmětnému světu, jenž nás obklopuje. Dívá se na předměty kolem nás a soudí, že člověk se ve světě, který stvořil a jemuž dominují předměty, nemůže cítit jinak než odcizeně, neboť předmětům ve svém okolí neporozuměl. Toto neporozumění dává Heidegger do jisté míry za vinu vědeckému myšlení, které specifické věci zredukovalo na zaměnitelné předměty. Oprostilo věci od konotací a uvěznilo je v jejich denotaci. Džbán s vínem zredukovalo na nádobu s kapalinou.¹⁸⁶ Takové redukování věcí nás od nich, dle

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Přeložil Ivan CHVÁTÍK. Praha: OIKOYMENH, 1993.

Heideggera, vzdaluje, neboť nám zabraňuje spatřit je v jejich celistvosti; každý džbán vzešel z určitého materiálu, který rovněž odněkud pochází, stejně tak je i k něčemu předurčen; víno nebo voda, kterou džbán pojímá a rozlévá, mají svůj původ a účel a nejsou jen abstraktní, zaměnitelnou kapalinou. Ve věci, nazíráme-li ji v úplnosti, můžeme spatřit její minulost i budoucnost a jedině tak může věc věcnit. Jak sám Heidegger píše: „*Myslíme-li věc jako věc, pak klademe bytnost věci šetrně do oblasti, z níž bytuje. Věcnění je přibližování světa. Přibližování je bytnost blízkosti. Pokud šetríme věc jako věc, obýváme blízkost. Přibližování blízkosti je vlastní a jediná dimenze zrcadlové hry světa.*“¹⁸⁷ A ačkoliv mají být ony konotace vyřčené Heideggerem přímým dokladem projevení součtveří, tedy projevem země i nebe, božského i smrtelného, otevírá se tím otázka neoddělitelnosti viděného a myšleného, neoddělitelnosti konotací a denotátu, neoddělitelnosti předmětu a významů, které s sebou součtveří nese.

V tuto chvíli by se mohlo zdát, že reklamní sdělení jako takové prokazuje člověku službu, protože mu předkládá produkt nejen v jeho předmětnosti, ale i v jeho věcnosti. Toto zdání je však klamné, jelikož reklamní sdělení je tím, co Roland Barthes nazývá mytologií, a tudíž je vždy kradenou řečí.¹⁸⁸ Věcnění reklamních produktů je falešné a produktům vnucené. Člověk, který sám sebe definuje skrze pomíjivé věci, jejichž samotná identita je falešná a jim násilně

¹⁸⁷ HEIDEGGER, Martin, ref. 186, s. 33.

¹⁸⁸ BARTHES, Roland. *Mytologie*. Přeložil Josef FULKA. Praha: Dokořán, 2004, s. 130–135.

vnucená, není ničím jiným než člověkem, který se topí a ve snaze udržet hlavu nad vodou donekonečna šlape vodu v naději, že najde alespoň nějaký opěrný bod. Je člověkem, který neustále ztrácí půdu pod nohama, člověkem nuceným být neustále v pohybu, neboť zastavit by znamenalo smrt. Tato proměna materiálního světa, jenž dříve býval zpředmětněním kultury a v současné době představuje to, co kulturu vytváří, či to, z čeho je odvozena, není dle Svendsona ničím jiným než důsledkem ztráty kolektivního smyslu, tedy zapomněním na vzájemný vztah mezi celkem a jednotlivostmi, v tomto případě kulturou na jedné straně a kulturními statky na straně druhé. „*Můžeme si tedy položit otázku, do jaké míry jsou věci ještě nositeli kultury. Vyjádřeno Heideggerem: věcují věci ještě? Jinak řečeno: mají věci v rámci kultury ještě stmelující funkci?*“¹⁸⁹

Tato problematika smyslu je prohloubena o to více, že v důsledku konzumní spotřeby a jí podružných faktorů, jež můžeme shrnout pod Adornův pojem kulturního průmyslu, dochází k nahrazování smyslu informacemi. Informace ovšem nejsou smyslem. Smysl, tedy alespoň v dnešní značně individualizované době, pramení z aktivní účasti, z možnosti podílet se na „světátvorbě“. Jak píše Svendsen: „*Informace se zpracovává, smysl se interpretuje.*“¹⁹⁰ Soudobý člověk je po většinu času konfrontován pouze s úplností. Reklama, produkty zábavního průmyslu či zpravodajská média

¹⁸⁹ SVENDSEN, Lars Fr. H. *Malá filosofie nudy*. Přeložil Ondřej VIMR. Zlín: Kniha Zlín, 2011, s. 23.

¹⁹⁰ SVENDSEN, Lars Fr. H., ref. 189, s. 29.

ho zpravidla zásobují informacemi, které jsou úplné, určené jen k přijímání, nikoliv k aktivní interpretaci. Člověk je tedy doslova obklopen smyslem; nejde však o onen osobní smysl, po němž touží a jenž by jeho život legitimizoval. Horkheimer s Adornem tuto problematiku vyjádřili následovně:

Jednotný kulturní průmysl [...] zbavuje subjekt aktivity, kterou mu ještě připisoval kantovský schematismus, totiž předem vztahovat smyslovou rozmanitost na fundamentální pojmy. Průmysl provozuje tento schematismus jako první službu zákazníkovi. [...] Konzumenti již neklasifikují nic, co by předem neprošlo schematismem produkce.¹⁹¹

Nabývat identity skrze předměty konzumní spotřeby v sobě ukrývá ještě jeden veskrze destruktivní problém, který již ve svém konceptu *okázalé spotřeby* formuloval ekonom a sociolog Thorstein Bunde Veblen. Jeho teorie vychází z přesvědčení, že vysoce postavená a zahálčivá třída je tím, kdo nastává směr a charakter konzumní spotřeby, neboť právě od ní se odvíjí povaha konzumního chování všech tříd jí podřízených. Dle Veblena každá třída vzhlíží ke třídě stojící nad ní a své ekonomické jednání uzpůsobuje tak, aby se jí co nejdříve přiblížila.¹⁹² Toto pojetí bylo sice postupem času vcelku

¹⁹¹ ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: Filosofické fragmenty*. Přeložili Michael HAUSER a Milan VÁŇA. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 127.

¹⁹² VEBLEN, Thorstein. *Teorie zahálčivé třídy*. Přeložil Miroslav PETRUSEK. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.

razantně odmítnuto kvůli svému jednostrannému chápání distinkce jakožto pouhého napodobování, jež zcela opomíjí specifičnost a rozmanitost spotřební kultury, avšak z pohledu destruktivity je velmi podnětné, jelikož do problematiky konzumního jednání vnáší faktor *závisti*.

Zhoubný charakter lidské závisti si uvědomovalo nespočet kulturních zřízení v historii lidstva, vždyť patří mezi základní hříchy židovské, křesťanské, buddhistické i islámské víry. Takovému zjištění člověka dostává do velice rozporuplné pozice, protože závist (jakožto jeden z hříchů) je z morálního hlediska napříč prostorem i časem odsuzována a zapovězena, stejně tak je ovšem aparát konzumní spotřeby, které jsou do jisté míry základem soudobé kultury, záměrně vyvolávána a umocňována. Konzumní společnost proměňuje podstatu toho, co je žádoucí; z *toho, co je potřeba* na *to, co si přejeme*. Žádostivost pak tedy nevychází z našich biologických potřeb a z toho, co je opravdu potřebné pro náš život, ale z potřeb uměle vytvořených, vnucených reklamou a kulturním průmyslem. Tento chtíč, jenž je v nás uměle vytvářen a umocňován, Erich Fromm pokládá za zřejmý symptom „*psychické dysfunkce, vnitřní prázdnoty a chybějícího smyslu života.*“¹⁹³

Takováto chtivost a s ní spojená instrumentální agrese, jež člověka žene k dosažení cílů, a to bez ohledu na užité prostředky,¹⁹⁴ může být pojímána i pozitivně, tedy jako neustálý

¹⁹³ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 209.

¹⁹⁴ FROMM, Erich, ref. 193, s. 210.

zdroj motivace. Avšak primárně by měla být chápána spíše jako zdroj nepřetržité frustrace, který lidi s horším ekonomickým zázemím dohání ke kriminální činnosti, neboť jsou skrze veškerá média utvrzováni v tom, že své společenské postavení a sebe sama nedemonstrují skrze činy a hodnoty, které vyznávají, nýbrž skrze hmotné statky, jimiž okázale disponují. Jak podotkl Veblen, hodnota některých statků je určena především tím, jaký je jejich potenciál pro zviditelnění určité sociální pozice. Proto je nutné bohatství a z něho plynoucí moc „vystavit na odiv, neboť vážnost se přisuzuje jen na základě jejich viditelných odznaků.“¹⁹⁵ I Fromm zcela konkrétně identifikuje destruktivní povahu tohoto nabývání identity skrze materiální statky: „*Jsem tím víc, čím víc mám; tedy musím chovat nějaké nepřátelské city vůči druhým; ke svým zákazníkům, které chci podvádět, ke svým konkurentům, které chci zničit, ke svým dělníkům, které chci vykořisťovat.*“¹⁹⁶

Tento destruktivní chtíč nicméně nemusí vždy cílit jen na druhé, mnohdy se vlivem reklamních kampaní může otočit zpět k jejich příjemci. John Berger ve své knize *Způsoby vidění* (Ways of Seeing; 1972) zkoumá reklamu z perspektivy jejího zacházení s časem. O dané problematice uvažuje následovně:

Reklama náleží okamžiku. Vidíme ji, zatímco otáčíme stránku, když míváme nároží, ve chvíli, kdy kolem nás projíždí vůz. Anebo ji zahlédneme na televizní obrazovce, když čekáme na konec reklamního bloku. Reklamní obrazy však

¹⁹⁵ VEBLEN, Thorstein. *Teorie zahálčivé třídy*. Přeložil Miroslav PE-TRUSEK. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999, s. 35.

náleží danému okamžiku také v tom smyslu, že musí být neustále obnovovány a aktualizovány. Přesto nikdy nehovoří o přítomnosti. Často odkazují k minulosti, vždy ale promlouvají o budoucnosti.¹⁹⁷

Tato schopnost tvářit se jako obraz budoucnosti úzce souvisí s lidskou závistí a touhou po obdivu. Berger si ve své studii všímá, že reklamy mnohdy nezobrazují nabízený produkt samotný, nýbrž život, pocity a prožitky, které po jeho zakoupení následují. Reklama se nás snaží přesvědčit, že zakoupením onoho produktu dokážeme proměnit sami sebe nebo svůj život. Tuto proměnu nám pak prezentuje skrze obrazy lidí, kteří již danou transformací prošli, a ty v nás následně vyvolávají závist.¹⁹⁸ Pocit závisti však není namířen pouze proti osobě v reklamě zachycené, reklamní obrazy stimulují to, co Berger nazývá „*denním sněním*“.¹⁹⁹ V důsledku této skutečnosti pak člověk do reklamního obrazu promítá své vlastní já. Vidí sám sebe poté, co se jeho život promění. Vidí lepší verzi sebe sama, vidí lepší verzi svého života. Můžeme tedy říci, že reklama v člověku stimuluje závist vůči svému potenciálnímu budoucímu já; tím to ovšem nekončí. Závist vůči budoucnosti je v tomto případě podmíněna nespokojeností se současným

¹⁹⁶ FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. Přeložil Jan LUSK. Praha: Naše vojsko, 1992, s. 12.

¹⁹⁷ BERGER, John. *Způsoby vidění*. Přeložila Andrea PRŮCHOVÁ HRŮZOVÁ. Praha: Labyrint, 2016, s. 116.

¹⁹⁸ BERGER, John, ref. 197, s. 118.

¹⁹⁹ BERGER, John, ref. 197.

stavem. Řečeno společně s Bergerem: reklamní obraz recipien-
ta připravuje o lásku k jeho skutečnému já, aby ji následně
nabídl zpět navýšenou o cenu výrobku.²⁰⁰

V tuto chvíli by se nabízelo, abych přešel k analýze souvis-
losti mezi konzumní spotřebou, kulturním průmyslem, re-
klamou a nudou, čímž bych plně osvětlil, proč je konzumní
spotřeba oním bodem protnutí, který v sobě sdružuje všech-
ny tři stěžejní aspekty destruktivního charakteru naší spo-
lečnosti. Domnívám se však, že souvislost mezi prostými
podněty, které člověka nedokáží uspokojit a pouze znásobu-
jí jeho hlad, a reklamou či jinými výtobytky konzumní spo-
lečnosti, jež tvoří nevysychající studnici těchto banálních
podnětů, je natolik očividná, že skrze jejich analýzu bych ne-
mohl říci nic, co jsem již nezmínil v minulých kapitolách. Pře-
jdu proto k analýze problémů, které jsou sice od tohoto bodu
protnutí neodlučitelné, přesto však disponují jistou specifič-
ností, díky níž umožní nahlédnout vztah destruktivity a kon-
zumní spotřeby ze zatím nevyužitých perspektiv.

V tomto ohledu v sobě konzumní spotřeba ukrývá dva as-
pekty, které přímo znásobují její destruktivní charakter. Tyto
aspekty vychází z toho, jak už jsem naznačil, že konzumní
spotřeba v důsledku nudy a odcizení rapidně rozšířila své
hranice a pohltila takřka všechny oblasti každodenního ži-
vota. Předmětem konzumní spotřeby dnes už nejsou pouze
produkty jako jídlo, oblečení, kosmetika či elektronika; její
hranice pojalý i předměty kulturní, jež jsou distribuovány
skrze kulturní průmysl a mezi něž patří filmy, hudba, divadlo,

²⁰⁰ BERGER, John, ref. 197, s. 120.

komiksy, knihy, počítačové hry, seriály a mnohé další, jak ostatně dokládá i Hannah Arendt:

Zboží, které nabízí zábavní průmysl, nejsou „věc“, kulturní předměty, jejichž znamenitost se měří schopností odolat životnímu procesu a stát se trvalou součástí světa, a nelze je podle těchto měřítek posuzovat. Nejsou to však ani hodnoty, které existují pro užitek a směnu; produkty zábavního průmyslu jsou spotřebním zbožím, které je zcela určeno spotřebě jako každé spotřební zboží.²⁰¹

A skrze silný rozmach sociálních sítí se pak konzumní potřeba zmocnila i prožívání naší každodennosti, jelikož jí začaly podléhat zážitky a vztahy. S touto skutečností se otevírají dvě zásadní otázky.

První z nich je nepochybně nasnadě. V předešlých kapitolách jsem nastínil obraz silně represivní a odcizující společnosti, která výměnou za jistá privilegia člověka nutí k silné podřízenosti a sebezapření. Jak je tedy možné, že tento systém stále přežívá, ba dokonce zesiluje? Oprostíme-li se nyní od veškerých politicko-ekonomických manter, jakými jsou například rovnost šancí, zdravá konkurence, svoboda, demokracie, které jsou od současného systému neodlučitelné, nezbuďte nám nic jiného než obrátit pozornost směrem k bezhlavé spotřebě, jež se pro tento systém stala natolik příznačnou a na níž zcela nepokrytě stojí. Takový pohled na

²⁰¹ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: 4 cvičení v politickém myšlení*. Přeložil Martin PALOUŠ. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 130.

věc reaktualizuje koncepci destruktivního jednání jakožto stabilizačního aspektu kultury, disponuje však jedním zásadním rozdílem.

Bataillovo pojetí kulturní destruktivity, spočívající v plýtvání bohatstvím (ve všech jeho myslitelných podobách), které dopomáhalo k uvolnění společenského napětí, bylo vždy destrukcí kolektivní, snižující bohatství společnosti jako celku. Oproti tomu plýtvání v podobě konzumní spotřeby je destrukcí výhradně v rovině osobní; člověk v konzumní společnosti bezúčelně spotřebovává jen a pouze svůj přebytek. Takové jednání má hned dvojí účinek. V první řadě tato spotřeba pomáhá člověku uvolňovat destruktivní tenze. Vždyť popkultura i reálný život nám daly nespočet příkladů toho, že nakupování může být lékem na stres, zlomené srdce, stesk, smutek i vztek. Dále pak, a to je podstatnější, dochází skrze tuto individuální spotřebu k odvedení pozornosti od jiných, celospolečenských problémů. „Vybíjí-li“ si člověk destruktivitu, která pramení z našeho společenského systému, konzumní spotřebou jeho zápal pohasíná a blahobyt přebíjí důstojnost. Z této perspektivy se konzumní spotřeba jeví jako dokonalý stabilizační nástroj kapitalistické společnosti, protože umožňuje určitý volný průchod lidské destruktivitě v individuální rovině, avšak zároveň přitakává statu quo, který je konzumní spotřebou přímo podporován. Nechci prorokovat žádné apokalyptické vize, ale nemohu opomenout závěr, který z Bataillových úvah v tomto kontextu vychází. Přesune-li společnost, tak jako ta naše, bezpředmětné plýtvání přebytku z roviny kolektivní do roviny osobní jen proto, aby si zaručila nerušený průběh toho, co nazývá permanentním růstem, podepisuje si vlastní ortel, neboť takovým účelným utišením individuální destruktivity se neodvratně blíží k destrukci globální.

Celé toto lpění na konzumní spotřebě se pak dá vysvětlit ještě jedním a do značné míry banálnějším způsobem. Jak již bylo řečeno, člověk skrze předměty nabývá iluzi vlastní identity, dalo by se tedy říci, že konzumní spotřeba je tím, co částečně polidštuje odcizený svět, který současného člověka neustále obklopuje. Jak píše Rainer Gries, produkty konzumní spotřeby mohou do jisté míry „*nabízet kolektivní význam a smysl, posilovat očekávání spjatá s identifikací a zprostředkovávat citová rozpoložení a touhu odlišovat se.*“²⁰² Můžeme tedy tvrdit, že konzumní spotřeba vnáší do světa *tekuté modernity*²⁰³ iluzi struktur, které už dávno ztratily význam, je-lihož díky ní nabývají předměty symbolické hodnoty, na základě níž si člověk dokáže utvářet vlastní identitu:

Pomáhají nám úspěšně zvládat naše sociální role [...], slouží jako prostředky sebestylizace, komunikace a jejich prostřednictvím vyjadřujeme příslušnost k určité sociální skupině. [...] Jinak řečeno, naše identita, hodnoty a aspirace nejsou určovány primárně naším občanstvím, náboženstvím či rasovou příslušností, nýbrž spotřebou jako takovou [...].²⁰⁴

²⁰² GRIES, Rainer. Nové trendy ve výzkumu spotřební kultury: Produktová komunikace. In: Zahrádka, Pavel, ed. *Spotřební kultura: historie, teorie a výzkum*. Praha: Academia, 2014, s. 298.

²⁰³ BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernita*. Přeložil Lubomír Drožd. Praha: Portál, 2020.

²⁰⁴ Zahrádka, Pavel. Úvod do historie, teorie a výzkumu spotřební kultury. In: Zahrádka, Pavel, ed. *Spotřební kultura: historie, teorie a výzkum*. Praha: Academia, 2014, s. 8.

Tyto poznatky pak mimo jiné otevírají i poslední problematiku, která se ke konzumní spotřebě váže a kterou též nastínil už Bataille ve svém pojednání o prokleté části: „*spotřeba je cestou, skrze niž komunikují oddělené bytosti.*“²⁰⁵ Onen způsob komunikace má však své limity a specifika, v jejichž důsledku se opět značně umocňuje destruktivní charakter konzumní spotřeby. Konzumní komunikace je zcela bezvýhradně zaměřena na subjekt, jenž jejím prostřednictvím komunikuje, nedokáže projevit zájem o druhé, nedokáže poskytnout hlubší informace ani vyjádřit metafyzické pojmy, je dokonale uvězněna v produktu, který představuje, a ve zdání, které zprostředkovává. Konzumní komunikace tak do jisté míry stojí na hraně ostenze. Připomeňme si citát z *Gulliverových cest* (Gulliver's Travels; 1726),²⁰⁶ na kterém Ivo Osolsobě²⁰⁷ problematiku ostenze demonstroval: „*Druhý návrh byl: odstranit všechna slova vůbec. [...] Ježto slova jsou jen názvy věcí, bude lidem pohodlnější nosit s sebou věci potřebné na vyjádření každého předmětu, o němž chtějí právě rozmlouvat.*“²⁰⁸ Co jiného je pak v tomto kontextu konzumní spotřeba než

²⁰⁵ BATAILLE, Georges. *Prokletá část / Teorie náboženství*. Přeložili Anna IRMANOVÁ a Ladislav ŠERÝ. Praha: Herrmann & synové, 1998, s. 67.

²⁰⁶ SWIFT, Johnatan. *Gulliverovy cesty*. Přeložil Aloys SKOUMAL. Praha: Albatros, 2004.

²⁰⁷ OSOLSOBĚ, Ivo. *OstENZE, hra, jazyk: sémiotické studie*. Brno: Host, 2002.

²⁰⁸ SWIFT, Johnatan. *Gulliverovy cesty*. Přeložil Aloys SKOUMAL. Praha: Albatros, 2004, s. 156.

ostentativním ukazováním kapitálu? Nové auto vystavené před garáží, značkové oblečení a elektronika, ale i radostné fotky z dovolené jsou ostentativním dokladem kapitálu ekonomického; sociální sítě ukazující počet vašich přátel, hemžící se fotkami z večírků a festivalů s konkrétním počtem „To se mi líbí“ jsou spíše ostentativním dokladem kapitálu sociálního; fotografie rozečtených knih, dojemné či zdánlivě hlubokomyslné citáty u profilových fotografií pak slouží jako doklad kapitálu kulturního.

Zdá se, že tímto se kruh uzavřel. Komunikace vedená skrze konzumní spotřebu umocňuje faktor závisti, jenž je v takovém jednání skryt, neboť nás neustále nutí porovnávat se s ostatními a vyvolává nepřetržitou snahu se jim vyrovnat. Joseph Heath vidí v tomto způsobu komunikace „*sebedestruktivní jednání*“, ²⁰⁹ protože člověka uzavírá v bezvýchodné situaci, která mnohdy není ničím jiným než „*závodem ke dnu*“. ²¹⁰ Pro ilustraci zde nabízím Heathovo podobenství, které vzhledem k výše uvedenému považuji za velmi trefné:

Předpokládejme, že dva sousedé chtějí oba budít dojem, že jsou úspěšní, a ten se stane neodmyslitelnou součástí jejich představy o blahobytu. S takovým dojmem je samozřejmě potíže, protože úspěch je navýsost relativní. To, co bylo před třiceti lety považováno za nesporné znaky prosperity

²⁰⁹ HEATH, Joseph. Kritika konzumerismu. In: Zahrádka, Pavel, ed. *Spotřební kultura: historie, teorie a výzkum*. Praha: Academia, 2014, s. 325.

²¹⁰ HEATH, Joseph, ref. 209, s. 327.

a úspěchu, je dnes běžnou součástí života střední třídy. Zbývá jediný způsob, jak vzbudit dojem úspěchu, a to být úspěšnější než soused – mít lepší vůz, větší dům a tak dále. A tak se ze spotřeby založené na srovnávání snadno stává spotřeba založená na soutěžení. [...]

Předpokládejme, že oba sousedé mají standardní pracovní dobu a vlastní běžné sedany. Když však v práci sem tam zůstanou o trochu déle, budou si moci pořídit lepší vůz, řekněme SUV. Předpokládejme dále, že výsadní postavení plynoucí ze skutečnosti, že dotyčný je jediným majitelem takového vozu, má větší cenu než ušlý volný čas a že potupa pramenící z toho, že všichni ostatní takové auto mají, zatímco on jediný je nemá, je horší než ztráta volného času. [...]

Oba sousedé se rozhodnou pracovat více, ať už proto, aby získali výsadní postavení, nebo proto, aby byli ušetřeni potupy. A výsledkem bude, že skončí přesně tam, kde začali – budou mít opět stejné vozy a stejný relativní status –, až na to, že se teď oba budou muset víc snažit, aby si svůj životní styl udrželi. Znamená to tedy, že výsledek, k němuž se dopravovali soutěžením o lepší status, je v porovnání s jejich výchozí situací z hlediska obou zúčastněných horší.²¹¹

²¹¹ HEATH, Joseph, ref. 209, s. 327–328.

Část třetí

9. Radikální pozice

Radikální pozice je náchylná k chybám. Z toho důvodu bývá lepší, argumentuje-li člověk s jistým odstupem. Má-li ovšem destruktivita být zcela vymaněna z područí úvah o dobru a zlu, musíme se právě k této radikalitě uchýlit; ne však pro zdiskreditování konceptu destruktivity, nýbrž samotného dualistického pojetí dobra a zla. Abych tuto tezi uvedl na pravou míru, využiji metaforu debaty jako kyvadla. Uvážíme-li tezi Donalda Davidsona, že metafory znamenají pouze to, co ve své nejdoslovnější interpretaci znamenají slova, z nichž sestávají,²¹² vyjeví se nám jejich informační hodnota, která snad dokáže osvětlit, kam mé myšlenky směřují.

Rozhovor, probíhá-li v nevázaném duchu, je roven kyvadlu v klidovém stavu. Hybnou silou pro jeho oscilaci je pak první vážnější argument, který debatující dvojici polarizuje. Taková debata se může dále rozvíjet třemi způsoby. Zaprvé, argument vyzní do prázdna, nesetká se s úrodnou půdou, přejde

²¹² DAVIDSON, Donald. Co metafory znamenají. Přeložil Denis KOSTOMITSOPOULOS. *Host: literární měsíčník*. 1997, roč. 13, č. 1., s. 3–17.

se mlčením nebo se raději změní téma rozhovoru. V takovém případě je scénář roven představě, kdy je kyvadlo uvedeno do pohybu z jedné strany bez jakékoliv odezvy na straně druhé. Jeho hybná síla se tedy postupně zmenšuje, až opět nastane klidový stav. V druhém případě je na argument reagováno vyváženým protiargumentem, dochází k takzvané výměně názorů, jež si neklade za cíl druhého přesvědčit, ale pouze mu poskytnout vhled do stanovisek opačného břehu. V kontextu kyvadla jde o rovnovážné síly odrážející kyvadlo v krajních bodech oscilace, kmitočet je tedy konstantní, neustává ani nezesiluje. Třetí scénář, a nutno říci, že ten nejčastější, je debata přecházející v hádku, jež si klade za cíl určit vítěze. V takovém případě nemohou být argumenty vyrovnané, nýbrž musí být vždy o něco silnější, čímž dochází k radikalizaci. Tím však ženou debatující sami sebe do jisté záhuby. Je-li silová reakce v bodě oscilačního vrcholu kyvadla pokaždé umocňována, dochází k neustálému rozšiřování kmitočtu. Z pohledu vlnových délek by se tedy mohlo zdát, že debatující se od sebe stále více vzdalují, opak je ale pravdou, neboť kyvadlo má střed, kolem něhož oscilace probíhá. Přesáhne-li tato oscilace rozmezí sto osmdesáti stupňů, oscilační vrcholy se k sobě začnou neodvratně přibližovat. Argumentace z radikálních pozic je náchylná k chybám právě proto, že je stále na hraně bodu prolnutí, v němž kyvadlo opíše kruh, ve kterém argumentace podkope sebe samu.

Důvod, proč zde tuto metaforu tak zdlouhavě rozebírám, je nasnadě. Snaha rozhrěšit vztah destruktivity k dichotomii dobra a zla nás nevyhnutelně musí zavést k radikální argumentaci, která ve výsledku zničí sebe samu. Zajisté si každý sám vybaví, a není proto nutné uvádět konkrétní případy, kdy radikální dobro učinilo mnoho zlého nebo naopak. Mluvil-li

jsem dosud o destruktivitě a jejích projevech, vycházel jsem především z běžného života a veškeré konkrétní příklady nijak nevybočovaly ze standardu naší každodennosti. Budu-li však hovořit o destruktivitě nyní, rozšířím spektrum oscilace mimo každodennost, budu se tedy věnovat extrémním pólům lidské destruktivity. Nečiním tak ovšem proto, abych ji pošpinil či očistil, nýbrž proto, abych ji zcela vyvázal z morálních soudů, řečeno prostřednictvím známého truismu: pokázat na to, že každá mince má dvě strany.

10. Primární otázka

Už jsem popsal, že v současném světě, svou povahou odcizeném, bezcharakterním a zcela fluidním, může destruktivní jednání v podobě užívání alkoholu i drog, stejně jako v podobě konzumní spotřeby, zprostředkovávat jistý druh komunikace, případně umožnit člověku určitou formu útěku. Co když ale tyto relativně „běžné“ prostředky úniku a komunikace již nestačí? Co když měla Hannah Arendt pravdu a zoufalství jedinců soudobé společnosti je částečně způsobené tím, že už neexistují žádné cesty úniku, neboť masová společnost pohltila úplně všechno a všechny?²¹³ Pokud je tomu tak, pokud se tyto temné vize opravdu naplnily, nezbývá jiná možnost než si položit onu primární otázku, onen jediný a opravdu

²¹³ ARENDT, Hannah. *Krise kultury: 4 cvičení v politickém myšlení*. Přeložil Martin PALOUŠ. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 124.

závažný filosofický problém, slovy Alberta Camuse: „*Rozhodnout se, zda život stojí, nebo nestojí za to, abychom ho žili.*“²¹⁴

Rozhodne-li se člověk odpovědět na tuto otázku záporně, vezme-li si život, máme tendenci říkat, snad kvůli vlastní útěše, že tak učinil dobrovolně, z vlastního přesvědčení. Není tu prvek zdravotních komplikací, nešťastné nehody ani cizí zlo-vůle. Mysl pozůstalých nerozptyluje existence nemoci, jež bere bez rozdílů, nenávisť k viníkovi ani přirozenost lidského údělu. Pro jejich mysl tedy zůstává jediné, otázka: *proč?* Souhrn těchto skutečností svádí pozůstalé k tomu analyzovat zpětně nitro zemřelého. Ačkoliv mohou příčiny hledat ve vnějším světě, v pracovním selhání či v nenaplněné lásce, sebevraždu jako takovou budou nejspíše nahlížet jako tragický projev svobodné vůle, jako selhání jednotlivce, jako neochotu nést na bedrech úskalí života, jako osobní prohru nebo vzpouru, čímž zcela upozadí její společenský přesah či možnost její kulturní determinace. Tímto tvrzením nechci popírat důležitost, kterou v problematice sebevraždy hraje subjektivní rovina (jak později ukážu, kulturní determinismus není nezvratný) a ono fatální, konečné rozhodnutí, je ale potřeba připustit, že jde spíše o bod zlomu, tu poslední kapku, která dovrší dlouhodobý proces, jenž nepramení z nitra jedince, nýbrž ze struktur, které ho formují. Vždyť i ono pověstné utrpení mladého Werthera má svůj počátek ve snaze utéci ze stereotypního, maloměšťáckého života.

Abych takovéto ryze sociologické pojetí sebevraždy plně objasnil, musím se obrátit na jeho otce. Émile Durkheim ve

²¹⁴ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Přeložila Dagmar STEINOVÁ. Praha: Svoboda, 1995, s. 14.

svém bádání rozklíčoval diskursivní prvky, které prostřednictvím kultury působí na člověka, a nazval je sociálním faktem. Tato sociální fakta jsou nezávislou donucovací silou, nepřímou ovlivňující lidské chování: „*Jsou to druhy jednání, myšlení a cítění existující mimo jedince a nadané utlačivou silou, kterou se mu vnucují.*“²¹⁵ Můžeme mezi ně zařadit například jazyk, zvyky, tradice, právní normy či morální hodnoty. Durkheim dále konstatuje, že tato fakta jsou dynamická, probíhají v línějších a slabších vlnách, a tak mohou lidské jednání proměňovat v různých intenzitách. Jak píše sám Durkheim: „*Tak jsou určité názory, které nás ženou s nestejnou silou, podle doby a kraje, jednoho k manželství, jiného k sebevraždě, nebo mají vliv na stoupající či klesající počet porodů atp.*“²¹⁶

To nás přivádí k tomu, proč si Durkheim pro doložení svého teoretického konceptu jako jedno z prvních témat vybral zrovna sebevraždu. Sebevražda obecně, jak jsem se již pokusil nastínit, si s sebou nese auru plně individuálního rozhodnutí, Durkheim však poměrně obratně dokazuje, že jde o společensky podmíněný čin, který je člověku vnější. Pomocí statistik o spáchaných sebevraždách napříč Evropou a jejími epochami dokazuje, že pro danou společnost jsou čísla konstantní, liší se však v rámci odlišných společností či sociálních skupin v nich obsažených. Z toho vyplývá,

²¹⁵ DURKHEIM, Émile. *Pravidla sociologické metody*. Přeložil Ferdinand KARATINA. Praha: Masarykova sociologická společnost, 1926, s. 37.

²¹⁶ DURKHEIM, Émile, ref. 215, s. 41.

že sebevražda není ryze individuálním činem, nýbrž podléhá kolektivnímu vědomí, protože jinak by takováto variabilita nebyla možná. Vždyť skladba společnosti se rok od roku mění – počet sebevražd i tak zůstává konstantní, dokud nedojde k zásadní proměně společenského systému. Pro Durkheima je tedy sebevražda primárně obrazem společenských poměrů, v důsledku čehož se sebevrahem může stát kdokoliv, kdo se dostane do konkrétních sociálních podmínek. Neváhá proto konstatovat, že „každá společnost je předurčena k tomu, dodat stanovené množství dobrovolných sebevrahů.“²¹⁷

Takové pojetí sebevraždy pak Durkheima přivádí k její čtyřčlenné typologii, jež je strukturována na základě sociálních podmínek, které ji zapříčiňují. Typem prvním je sebevražda *egoistická*, která v člověku bují v důsledku sociální nejednotnosti, zoufalství, osamělosti, sociální touhy a prázdnoty. Je zapříčiněna rozpadem společenských vazeb, odtržením individuálního „Já“ od „Já“ kolektivního. V důsledku tohoto roztržení se prohlubuje rozkol mezi individuálními a kolektivními hodnotami, okolní svět se pro jedince stává nesmyslným. Takováto sebevražda je příznačná hlavně pro značně individualizované společnosti, neboť, jak Durkheim na příkladu katolíků (kolektivně zaměřených) a protestantů (zaměřených spíše individualisticky) dokládá, klade-li společnost vyšší důraz na

²¹⁷ DURKHEIM, Émile. *Le Suicide: Étude de sociologie*. Paris: Félix Alcan, 1930, s. 15.; Český překlad úryvku převzat ze závěrečné práce ŠRÁMKOVÁ, Gabriela. *Teorie sebevražd*. Brno, 2015. Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta, Katedra občanské výchovy. Vedoucí práce Mgr. Zdeněk Hons, s. 19.

kolektivní vědomí, míra sebevražd prokazatelně klesá. V této souvislosti lze společně s Durkheimem říci, že množství sebevražd se odvíjí od míry sociální integrace: *„Je-li společnost silně integrovaná, drží-li jednotlivce v závislosti na sobě, stojí-li jednotlivci v jejích službách, společnost jim nedovolí, aby libovolně disponovali sami sebou. Nedovolí jim, aby smrtí unikli povinnostem, které vůči sobě mají.“*²¹⁸

Dalším typem je sebevražda *altruistická*, která je přímým protipólem sebevraždy *egoistické*. Může-li přemíra individualizace vést k sebevraždě *egoistické*, její nedostatečnost, tedy příliš silná integrace, může člověka dohnat k sebevraždě *altruistické*. Příklady takovéto sebevraždy nalezneme zejména u archaických společností, které byly zcela holistické a jejichž členové se pro dobro celku dobrovolně účastnili mnohých rituálních obětí. Dalším příkladem mohou být vdovy pálené společně se svými manželi, kapitáni páchající sebevraždu po potopení jejich lodi či sebevraždy nemohoucích, kteří už nechtějí být nikomu na obtíž.

Dva zbývající typy sebevražd, které Durkheim specifikuje, vycházejí z hlediska sociální regulace. Jsou-li tyto regulace příliš represivní, mohou zapříčinit sebevraždu *fatalistickou*. Příliš sevřené normy a striktní pravidla prohlubují frustraci jedince, neboť mu nedopřávají dostatečnou možnost seberealizace. Člověk pak snáze propadá dojmu postradatelnosti, nevěří, že by do chodu společnosti mohl jakkoliv zasáhnout, nevěří, že disponuje silou ovlivnit průběh svého života, je jím pouze unášen, a tak mu zbývá jediná možnost, jak se z takového područí vymanit.

²¹⁸ DURKHEIM, Émile, ref. 217, s. 223.; Český překlad ŠRÁMKOVÁ, Gabriela, ref. 217.

Druhý typ sebevraždy, který Durkheim odvozuje od sociální regulace, je sebevražda *anomická*. Anomie je obdobím rozkladu, který postihuje sociální řád, je obdobím, v němž dochází k zásadním společenským otřesům: ekonomickým, kulturním či mravním. Takovéto narušení rovnovážného stavu může mít na společnost pozitivní i negativní vliv, může být obdobím prosperity i hluboké krize, v obou případech však zásadně ovlivňuje nárůst počtu sebevražd. Anomické období bere lidem pevnou půdu pod nohama, vhání je do područí nejistoty, odebírá životu jasná pravidla a orientační rámec. Anomický stav bývá často spojován s obdobím modernizace, který v člověku vyvolává pocit nezařazenosti a zoufalství, jelikož narušuje tradiční normy, podle nichž byl schopen účinně jednat.

Anomická sebevražda je tak podle Durkheima spolu se sebevraždou egoistickou příznačná pro charakter moderního světa; obě jsou výsledkem individualizačního procesu a důkladem absence kolektivního vědomí a smyslu. Rozdíl je pouze v tom, že příčinou egoistické sebevraždy je pocit, že se jedinec společnosti vzdálil a jeho zájmy již nejsou s těmi společenskými slučitelné, v případě anomické sebevraždy pak hraje prim pocit, že společnost začala opouštět člověka. Jak píše sám Durkheim:

Zcela jistě tento typ sebevraždy a sebevražda egoistická nejsou bez vzájemného vztahu. Jeden i druhý typ pramení z nedostatečného proniknutí společnosti v jednotlivcích. Avšak oblast, do které nepronikla, není v obou případech totožná. Při egoistické sebevraždě chybí v té aktivitě, jež je svou podstatou kolektivní, a zbavuje ji tak obsahu a smyslu. Při anomické sebevraždě chybí společenský vliv

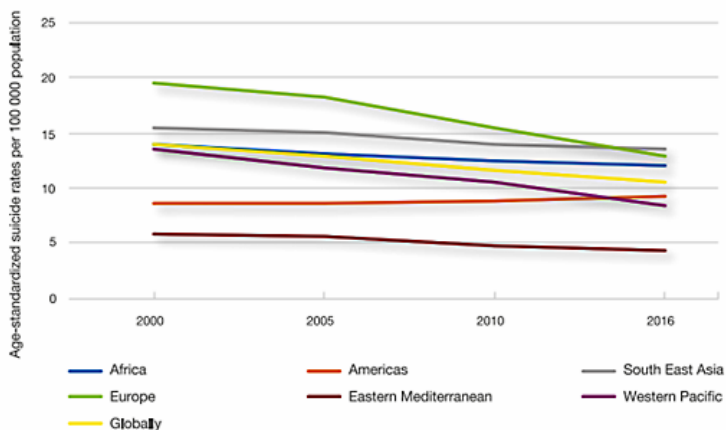
v základních individuálních citech, které jsou tak ponechány bez kontroly, jež by je usměrňovala.²¹⁹

Nyní je snad už dostatečně patrné, jak otázka sebevraždy nabyla od Durkheimových dob na naléhavosti. Vždyť individualizace společnosti se neustále prohlubuje a v nekončícím víru společenských otřesů se člověk jen stěží může upínat k ustáleným nebo tradičním normám. I Tomáš G. Masaryk si ve své habilitační práci, jež se zabývá problematikou sebevražd, povšiml jejího společenského přesahu a celou studii uzavírá myšlenkou, že „*nynější společenský hromadný výskyt sebevraždy je následkem úpadku jednotného názoru světového.*“²²⁰ Jaká je tedy situace člověka, žije-li v soudobém světě, kde kolektivní vědomí a smysl jsou už téměř bájnými pojmy? V kontextu těchto úvah by se dalo téměř říci, že bylo-li 19. století stoletím páry a 20. století stoletím velkých válek, pak 21. století by si zasloužilo přізvisko „století sebevražd“. Toto tvrzení má však jeden nezanedbatelný háček; výsledky statistik totiž dokládají, že sebevražd rok od roku konstantně ubývá, a to jak v celosvětovém kontextu (což ilustruje Graf 1), tak v kontextu českém (Graf 2).

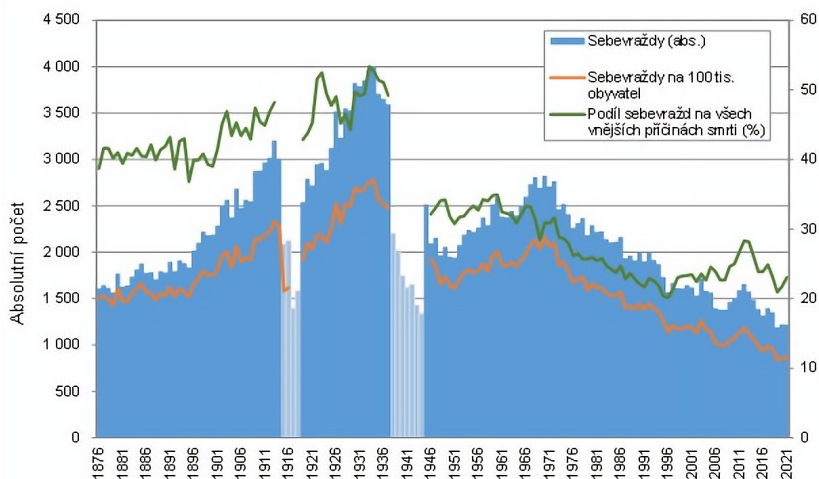
²¹⁹ DURKHEIM, Émile, ref. 217, s. 288.; Český překlad ŠRÁMKOVÁ, Gabriela, ref. 217, s. 20.

²²⁰ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002, s. 143.

Figure 10. Age-standardized suicide rates (per 100 000 population) over time by WHO region, both sexes

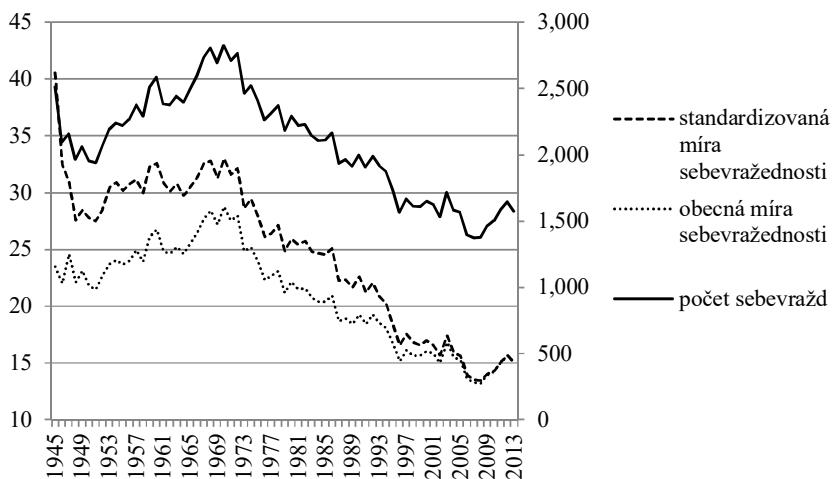


Graf 1. Znázornění úbytku sebevražd v celosvětovém kontextu. Převzato z: <https://www.who.int/teams/mental-health-and-substance-use/suicide-data>.



Graf 2. Znázornění úbytku sebevražd v českém kontextu. Převzato z: https://www.czso.cz/csu/czso/sebevrazdy_zaj.

Ačkoliv to nemusí být na první pohled patrné, tato sestupná tendence, již se počet sebevražd v posledních letech vyznačuje, mé předchozí teze zcela nevyvrací. K objasnění nám napomohou další dvě proměnné v naší rovnici. V první řadě se při bližším pohledu na data shromážděná statistickými úřady Durkheimovy teze částečně potvrdí, jak ve své krátké analýze sebevražd na českém území v období mezi roky 1945 a 2013 (viz Graf 3) doložila Michaela Antonová. Ta si všímá, že zvýšený počet sebevražd v roce 1945 s velkou pravděpodobností souvisí s osvobozením od šestileté okupace nacistickým Německem. Tato skutečnost znamenala pro řadu kolaborujících občanů katastrofu, neboť je na základě Malého a Velkého dekretu čekal soud a z něho vyplývající nenávist a opovržení z řad blízkého i širšího okolí. Náhlý pokles počtu sebevražd a jeho ustálení mezi roky 1946 a 1952 Antonová přičítá optimálnější situaci, která v zemi tehdy panovala. Ačkoliv se nejednalo o zcela optimální situaci, lidé žili vcelku spokojeně, navíc stále přetrvával optimismus ze znovunabytí svobody. Prudký nárůst sebevražd zaznamenaný roku 1953 pak Antonová považuje za následek radikální peněžní reformy, která znehodnotila vklady mnohých zástupců vyšší třídy a poškodila též drobné spotřebitele. V souvislosti s tím opadla i poválečná aura optimismu a vzrostl obecný pocit nejistoty. Vrchol této stupňující se tendence nastal v období let 1968 a 1974, nejspíše jako důsledek politického chaosu a nejistoty, zapříčiněných cizí vojenskou intervencí. Od té doby je povaha sebevražděné křivky převážně sestupná; stoupat začíná teprve v roce 2009, a to pravděpodobně v důsledku



Graf 3: Znázornění vývoje různých ukazatelů sebevražd v České republice. Převzato z: <https://relik.vse.cz/2015/download/pdf/52-Antovova-Michaela-paper.pdf>.

celosvětové hospodářské krize.²²¹ Jediným sporným bodem, který do Durkheimovy teorie zcela nezapadá, je tak rok 1989, revoluční rok, v němž i přes kulturně-společenskou transformaci pokračuje sestupná tendence křivky. Vysvětlení tohoto faktu může být dvojitý. Zaprvé, společenské nadšení z nabytí ekonomické a kulturní svobody převýšilo frustraci ze ztráty jistot. Zadruhé, nejednalo se o tak hlubokou a zásadní

²²¹ ANTONOVÁ, Michaela. *Pokus o sebevraždu versus dokonaná sebevražda* [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://relik.vse.cz/2015/download/pdf/52-Antovova-Michaela-paper.pdf>.

proměnu kulturního prostředí jako v Durkheimem zmiňovaných příkladech. Společně s filosofem Václavem Bělohradským můžeme tedy uvést následující:

Došlo pouze k proměně jedné formy moderní společnosti v jinou. Socialismus nahradilo tržní prostředí a demokracie, došlo hlavně ke změně ideologické orientace a způsobu hospodaření. Změny nezasáhly do všedního života lidí ani do jejich sociálních kontaktů a rodinných vazeb tak silně jako v průběhu 19. století.²²²

Durkheimova teorie je v dílčích aspektech lineárního vývoje sebevražděné křivky stále platná, zbývá jen vysvětlit její dlouhodobě klesající tendenci. Ta má zejména jeden, primární důvod, z něhož se odvíjí důvody sekundární. Oním primárním důvodem je zlepšení zdravotní péče. Úmrtnost akutních případů v nemocničních zařízeních se rok od roku zmenšuje, zlepšuje se i péče o duševně nemocné, kteří dle některých zdrojů tvoří až 90 % všech sebevražd. Tato skutečnost nás nutí přehodnotit předmět našeho zájmu; ve světle právě vyřčených skutečností již radikálním reprezentantem sociální frustrace není sebevražda jako taková, nýbrž pokus o ni.

Tím se nám ovšem celý problém do značné míry komplikuje, neboť v současné době neexistuje žádná oficiální statistika pokusů o sebevraždu, a je proto nutné opírat se jen o přibližné

²²² HORÁK, Vladimír J. Proč ubývá sebevražd. *Respekt*, 03. 02. 2014 [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://www.osu.cz/dokumenty/monitoringmedii/2149.pdf>.

výsledky a odhady, jež se od sebe navzájem dosti liší. Doktorka Michaela Peterková například konstatuje, že nedokončených sebevražd je přibližně pětkrát více než sebevražd dokonaných.²²³ Organizace SAVE (Suicide Awareness Voices of Education) na svých stránkách uvádí, že na jednu sebevraždu připadá až dvacet pět pokusů o ni.²²⁴ Společnost CDC (Centers for Disease Control and Prevention), jež shromažďuje informace z nemocnic, uvádí, že v roce 2015 (poslední rok, za který jsou k dispozici údaje) navštívilo nemocnici 575 tisíc lidí z důvodu zranění způsobeného vlivem sebepoškození. Toto číslo se ale zdá být pouhým zlomkem skutečnosti v porovnání s daty AFSP (American Foundation for Suicide Prevention), která na základě národního průzkumu o duševním zdraví a užívání drog z roku 2018 uvádí, že 0,5 % dospělých ve věku 18 let a starších provedlo alespoň jeden pokus o sebevraždu.²²⁵

V současné době nejsou k dispozici žádné zdroje, které by alespoň přibližně informovaly o poměru dokonaných a nedokonaných sebevražd; na základě různých faktorů však můžeme usuzovat, že míra pokusů o sebevraždu dosahuje v tuto chvíli svého historického maxima. Důvodů pro toto tvrzení je hned několik; v první řadě ono zmíněné zlepšení zdravotní péče,

²²³ PETERKOVÁ, Michaela. *Statistiky sebevražd* [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://www.sebevrazda.psychoweb.cz/3-2/statistiky-sebevrazednosti>.

²²⁴ *Statistiky sebevražd dle SAVE* [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://save.org/about-suicide/suicide-facts/>.

²²⁵ *Statistiky sebevražd dle AFSP* [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://afsp.org/suicide-statistics/>.

kteře kráčí ruku v ruce se zlepšením podmínek pro duševně choré. Uvedl-li jsem tedy dříve, že takoví pacienti tvoří až 90 % všech sebevrahů, musím s ohledem na současnou změnu paradigmatu konstatovat, že duševně nemocní tvoří 90 % potenciálních sebevrahů. Je proto nutné si položit otázku, zdali vývojová tendence duševních chorob vykazuje, tak jako ta sebevražedná, klesající tendenci, nebo zdali naopak stoupá. Dle statistik WHO (World Health Organization) vzrostl počet lidí léčených z deprese od roku 2005 do roku 2015 o 18 % a jejich celkový počet tvořil 4 % z celkové populace, to znamená přibližně 300 milionů osob.²²⁶ Dle Eurostatu pak na území Evropské unie trpí chronickou depresí 7,1 % populace. Chronická deprese však není jediným psychickým onemocněním, které je s touto problematikou provázáno, a jejich plný výčet by neřekl mnoho nového. Pokusím se tedy tuto problematiku shrnout na příkladu užívání antidepresiv, které se mezi roky 2000 a 2015 dle statistik OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development) zvedlo na území naší republiky z 9,7 DDD (Defined Daily Dose) na 55 DDD, tedy více než 5,5krát, vyjádřeno skrze procenta – o 467%.²²⁷

²²⁶ HENZLEROVÁ, Eva. *Počet lidí s depresí stoupl o pětinu*. Statistika a my, magazín českého statistického úřadu, 27. 3. 2017 [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://www.statistikaamy.cz/2017/03/27/pocet-lidi-s-depresi-stoupl-o-petinu/>.

²²⁷ Depresivní Česko. *Česko v datech*, 12. 12. 2018 [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://www.ceskovdatech.cz/clanek/116-depresivni-cesko/>.

Dalším faktorem ovlivňujícím tuto skutečnost je vzrůstající obliba použití prášků, které zvyšují pravděpodobnost záchrany. Tato skutečnost nás přivádí k pojetí sebevraždy jakožto radikálního způsobu komunikace, což je spojeno především s takzvanou demonstrativní sebevraždou. Takovéto sebevraždy jsou, spíše než touhou po ukončení života, jistým voláním o pomoc, touhou upozornit na sebe a na svou tíživou situaci, snahou získat si alespoň trochu pozornosti v natolik odcizeném a individualizovaném světě. V návaznosti na veškerá vyřčená fakta lze tedy konstatovat, že ubývání dokonáných sebevražd je kompenzováno neúspěšnými pokusy o ně. Jejich počet je stále na vzestupu a díky prostředkům k nim využitým je můžeme ve většině případů interpretovat jako sebevraždy demonstrativní. Dále se dá říci, že, ačkoliv statistická křivka sebevražd klesá, společnost i tak produkuje stále větší množství sebevražd; ti jsou však v současné době častěji zachráněni nebo zůstávají díky medikaci a odborné pomoci pouze sebevrahy „potenciálními“. Úspěchem moderní doby tudíž není to, že by lidem poskytla smysluplný a naplněný život, který stojí za to žít, nýbrž to, že skrze technický pokrok rozšířila propasti, jež zejí mezi životem a smrtí, mezi myšlenkou a činem.

Tato skutečnost není veskrze negativní, jak by se mohlo na první pohled zdát. Skrývá v sobě určitou naději. Albert Camus si všiml, že sebevražedné myšlenky nejsou pouhým projevem slabého ducha, ale jsou primárně vyjádřeními zoufalství a nespokojenosti, které pramení z naší kultury a které v sobě skrývají silný subversivní potenciál. Jsou útokem na systém jako takový, jsou dokladem vzrůstající nespokojenosti se zaběhnutým řádem světa, jsou nejradikálnější a nejvmluvnější obžalobou současného systému.

V Camusových očích jsou utrpení a veškeré sebedestruktivní tendence podmíněny momentem prozření a sebeuvědomění: „*Začít myslet znamená začít trpět.*“²²⁸ Tento poznatek je zásadní, neboť myšlení je pro Camuse v kontextu lidské existence až činností druhotnou, která vždy předchází žití. Člověk si po svém narození nezačne osvojovat (kritické) myšlení, nýbrž zásady, pravidla a standardy, na jejichž základě jedná. Postupně vrůstá do kultury, která už tu byla před ním. Jeho jednání se stává automatizovaným, fungujícím na základě naučených standardů, jimž se člověk jako jedinec podřizuje; Camusovými slovy: „*Navykáme si žít, ještě než si navykáme myslet.*“²²⁹ Destruktivní tendence pak vycházejí z uvědomění si automatizace, které náš život podléhá. Tyto tendence jsou přímým narušením zaběhnutého, vzbouří se proti bezmoci a odevzdanosti, jsou snahou plout proti proudu, sebeuvědoměním vlastního života a vyjádřením touhy jím svobodně disponovat. Camusův příměr snad tuto skutečnost vykreslí nejlépe:

Stává se, že se kulisy zborčí. Vstát, tramvaj, čtyři hodiny v kanceláři nebo v továrně, jídlo, tramvaj, čtyři hodiny v práci, jídlo, spánek, a tento rytmus se opakuje v pondělí, v úterý, ve středu, ve čtvrtek, v pátek a v sobotu, většinu doby se tomu lidé snadno podřizují. Ale stačí, aby se jednoho dne ozvalo „proč“ a začíná ono znechucení poznamenané

²²⁸ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Přeložila Dagmar STEINOVÁ. Praha: Svoboda, 1995, s. 16.

²²⁹ CAMUS, Albert, ref. 228, s. 20.

údivem. „Začíná“, to je důležité. Znechucení přichází na konci činů mechanického života, zároveň však zahajuje pohyb vědomí. Probouzí je a vyvolává pokračování. Pokračování, to je nevědomý návrat do řetězu nebo definitivní probuzení. Na konci probuzení se časem objevuje důsledek: sebevražda, nebo zotavení.²³⁰

11. Demiurg

To, co hledám, jsou radikální pozice, ony krajní body oscilačního procesu, kterému lidská destruktivita podléhá. Radikální pozice jsou blízké protnutí, jejich počátek však pramení ze vzájemného rozporu. Hledám-li tedy bod radikálního splynutí, musím začít v pozicích protikladných. Patřila-li první radikální pozice smrti, druhá tím pádem náleží životu. Tyto dva protipóly nacházejí svůj projev v procesu ničení a tvorby, jež ve svých radikálních pozicích mohou splývat v jedno, jak ostatně pronese i Donnie Darko ve stejnojmenném filmu (2001) při snaze interpretovat bezúčelný vandalismus, popsáný v jedné z povídek Grahama Greena: „*Destruction is a form of creation.*“²³¹ Jazykem psychoanalýzy bychom společně s Freudem uvedli: pud života je ve službách pudu smrti.²³²

²³⁰ CAMUS, Albert, ref. 228, s. 25–26.

²³¹ *Donnie Darko*. Režie a scénář: Richard KELLY. USA, 2001.

²³² FREUD, Sigmund. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*. Přeložili Miloš KOPAL a Jiří PECHAR. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 53.

Uvažují-li o životu projeveném v tvorbě, nabízí se zaměřit se na tvorbu uměleckou. Destruktivitu lze pokládat za jeden z prvotních impulsů, jež k umělecké tvorbě vedou, a dokonce můžeme uvažovat o tom, že se v ní zrcadlí třemi různými způsoby. První z nich není pro naši analýzu zcela podstatný; jedná se o projev destruktivity v podobě *předmětu*, jde tedy o její přímou formulaci a zájem o její podoby. Destruktivitu jako předmět můžeme zřetelně spatřit například v dílech Thomase Bernharda, jako jsou *Ztroskotanec* (Der Untergeher; 1983)²³³ či *Chůze* (Gehen; 1971),²³⁴ v dílech Chucka Palahniuka, jako jsou *Klub rváčů* (Fight Club; 1996)²³⁵ nebo *Program pro přeživší* (Survivor; 1999),²³⁶ ve filmech Věry Chytilové, například *Sedmikrásky* (1966),²³⁷ a v neposlední řadě u land artových umělců, jakými jsou Robert Smithson či Nancy Holt, kteří zcela záměrně pracují s pomíjivostí, rozkladem a entropií.

Projev druhý úzce souvisí s Camusovým momentem prozření, s oním prvotním okamžikem absurda, narušením

²³³ BERNHARD, Thomas. *Ztroskotanec*. Přeložil Tomáš DIMTER. Praha: Prostor, 2002.

²³⁴ BERNHARD, Thomas. *Chůze*. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK. Praha: Prostor, 2005.

²³⁵ PALAHNIUK, Chuck. *Klub rváčů*. Přeložil Richard PODANÝ. Praha: Odeon, 2011.

²³⁶ PALAHNIUK, Chuck. *Program pro přeživší*. Přeložil Richard PODANÝ. Praha: Odeon, 2008.

²³⁷ *Sedmikrásky*. Režie a scénář: Věra CHYTILOVÁ. Československo, 1966.

ustanoveného řádu a s vyřčením otázky: *proč?* Tímto projevem je destruktivita jakožto *metoda*. Takový projev destruktivity nejlépe formuloval Viktor Šklovskij, který si jako jeden z prvních povšiml, jak neblahý dopad má na lidský život (Camusem formulovaný) poznatek, že začínáme žít dříve než myslet, v důsledku čehož se naše jednání vzdaluje svobodnému rozhodování a upadá do oblasti pouhé automatizace. Šklovskij píše:

Začneme-li se zabývatí všeobecnými zákony vnímání, uvidíme, že děje, které se stanou navyklými, začínají se stávat automatickými. Tak odcházejí všechny naše zvyky do sféry neuvědoměle-automatické. [...] Tak se propadá život, měně se v nicotu. Automatisace požírá věci, šaty, nábytek, ženu i strach z války.²³⁸

Šklovskij pak na mnohých příkladech z Tolstého ukazuje, jakým způsobem umění narušuje zaběhnutý řád konání a vnímání. Skrze rozličné fokalizace umožňuje čtenáři pohlédnout na běžné věci a situace z neotřelé perspektivy, která zcela zpochybňuje jejich zažitě vnímání, narušuje konsenzus a nabízí možnost jeho překonání. Sám Šklovskij funkci umění specifikuje následovně:

Nuže, pro to, aby vrátilo pocit života, dalo cítit věci, pro to, aby udělalo kámen kamenným, existuje to, co bývá

²³⁸ ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. *Teorie prózy*. Přeložil Bohdan MATHESIA. Praha: Akropolis, 2003, s. 12–13.

nazýváno uměním. Cílem umění je dát pocit věci jako faktů vidění, nikoli faktů poznání; metoda umění je metoda „ozvláštňení“ věci a metoda znesnadnění formy zvětšující obtíž a délku vnímání, poněvadž proces vnímání je v umění sám o sobě cílem, a musí být prodlužován; umění je způsob prožívat děláni věci, ale to, co je uděláno, není v umění důležité.²³⁹

Projev třetí je od toho druhého takřka neoddělitelný, dohromady jsou změnou a pokrokem. První je příčinou, druhý je následkem. Je-li *metoda* cestou k prozření a vizí alternativy, pak projev třetí je způsobem, jak jí dosáhnout. Projevem třetím je tedy destruktivita jakožto *nástroj*. Jedním z předních představitelů konceptu umění jakožto nástroje destrukce je bezesporu již mnohokrát zmíněný Georges Bataille, který si podobně jako Šklovskij všímá, že umění nám umožní nahlédnout za ustanovený a běžný význam a smysl předmětu, píše tedy: „*pocítujeme, že nám moderní malířství přestalo nabízet lhostejné obrazy, obrazy jednoduše krásné a že jeho starostí je učinit na plátně svět ‚průhledným‘.*“²⁴⁰ S tímto zjištěním však pracuje odlišně a vnáší do pojmu umění zcela nový a zatím neformulovaný aspekt.

V Bataillově pojetí je umění výhň, jež spaluje, ničí a mísí veškeré předměty, ideje a významy, kterých se dotkne. Obsahuje v sobě narušení statu quo, strhává oponu a demaskuje

²³⁹ ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič, ref. 238, s. 14.

²⁴⁰ BATAILLE, Georges. Umění, výkon krutosti. Přeložil Miloš ŠEVČÍK a kol. *Filosofický časopis*. 2016, roč. 64, č. 3, s. 425.

mýtus „přirozenosti“. Umění v Bataillově pojetí vytrhává z kontextu, odkrývá rozpor mezi bytím a smyslem a poukazuje na arbitrární povahu okolního světa. Bataille spatřuje v umění výkon krutosti, kterým umělec napadá, rozkládá, demaskuje, mísí, pozměňuje a znovu vytváří realitu každodennosti. Bataille ve svých úvahách specifikuje umění jakožto „ničení, svatojánský oheň spalující předměty.“²⁴¹ A dodává, že se pohybuje pod vlivem přitažlivosti, která je ustanovena blýskavým bodem, „v němž jsou pevné formy ničeny, v němž jsou tyto použitelné předměty, ze kterých je tvořen svět, stravovány jako ve světelné výhni.“²⁴²

Jistou podobnost s těmito Bataillovými úvahami můžeme nalézt i u Maurice Merleau-Pontyho, který ve svém přednáškovém cyklu v rámci rádiového programu *Hodina francouzské kultury*, jenž byl odvysílán v roce 1948, formuloval následující tezi:

U Cézanna, Juana Grise, Braqua či Picassa se v různých podobách setkáváme s předměty – citróny, mandolínami, hrozný vína, balíčky tabáku –, které nepřehlédneme jakožto ‚dobře známé‘ předměty, ale které nás naopak upoutají, vyzývají, zvláštním způsobem nám sdělují skrytou podstatu, ukazují samotný způsob svého hmotného bytí a, abych tak řekl, přímo krvácejí před našimi zraky. Tak nás malířství přivádí zpět k vidění věcí samých.²⁴³

²⁴¹ BATAILLE, Georges, ref. 240.

²⁴² BATAILLE, Georges, ref. 240.

²⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. Přeložila Kateřina GAJDOŠOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 57.

Tímto však Bataillovy úvahy nekončí, neboť, stejně jako mnozí jeho současníci, si je plně vědom toho, jak významnou roli hraje svět předmětů v sebeidentifikaci každého jedince. Destrukce předmětů, kterou umění provádí, pak není ničím jiným než odrazem rozkladu vnitřního, kterému podléhá pozorovatel. Rozložíme-li svět, skrze který se identifikujeme, co pak zbývá z nás samých? Skrze smyslovou arbitrárnost předmětů se odkrývá nesmyslnost, konvenčnost a bezúčelnost nás samých:

To, na co jsme čekali už od dětství, je tento rozklad řádu, který nás dusí. Předmět musí být v tomto rozkladu zničen (zničen jako předmět, a je-li to možné, jako něco „odděleného“). Sklouzáváme k negaci této hranice smrti, která nás fascinuje jako světlo. Protože rozklad předmětu – zničení – má váhu jen potud, pokud rozkládá nás, pokud zároveň rozkládá subjekt. My sami (subjekt) však nemůžeme přímo odstranit překážku, která nás „odděluje“. Můžeme ale – pokud odstraníme překážku, která odděluje předmět (obětovaného) – mít podíl na popření každé oddělenosti. Neboli to, co nás na zničeném předmětu přitahuje (v samotné chvíli zničení), je jeho moc zpochybnit – a zničit – pevnost subjektu.²⁴⁴

Dalším z autorů, který si všímá destruktivní složky uměleckých děl, je Maurice Blanchot, který v jednom ze svých pozdních spisů formuje obraz umění vyvstávající z autorovy schopnosti manipulovat s okolním světem, z jeho schopnosti

²⁴⁴ BATAILLE, Georges. Umění, výkon krutosti. Přeložil Miloš ŠEVČÍK a kol. *Filosofický časopis*. 2016. roč. 64, č. 3, s. 426.

popírat a rozkládat žitou realitu a na jejích troskách vystavět realitu novou, pozměněnou, nesourodou či převrácenou. Zde uvádím několik Blanchotových citátů, které snad dostatečně podpoří mnou uvedené teze:

Co je v autorově moci? Všechno, zprvu úplně všechno: je spoután okovy, doléhá na něho otroctví, ledva však najde několik okamžiků svobody k psaní, náhle je volný a může stvořit svět bez otroka, svět, v němž se otrok stal pánem a zakládá nový zákon; spoutaný člověk takto psaním bezprostředně získává svobodu pro sebe i pro svět; popírá vše, čím je, aby se stal vším, čím není. [...] Toto dílo produkuje tak, že pozměňuje přírodní i lidské skutečnosti. [...] Literatura, vykázaná z dějin, začne hrát jinou hru. Pokud není skutečně ve světě, pokud nepracuje na vytvoření světa, je to proto, že se svým nedostatkem bytí (inteligibilní skutečnosti) vztahuje k dosud nelidské existenci. Ano, uznávám, že v její povaze je určité zvláštní překlouzávání mezi bytím a nebytím, přítomností, nepřítomností, skutečností a neskutečností [...]. A svou existencí nahrazuje můj život. [...] Literatura se tedy zdá být spjata s cizotou existence, kterou bytí zavrhlo a která se vymyká jakékoli kategorii. [...] Avšak všechny tyto kontradikce, tyto nepřátelské požadavky, tato rozdělení a tyto protichůdnosti, jakkoli se co do svého původu, druhu i významu velice liší, svorně poukazují k nejposlednější nejednoznačnosti, jejímž zvláštním důsledkem je, že literaturu tlačí k nestabilnímu bodu, kde může bez rozdílu měnit jak smysl, tak znak.²⁴⁵

²⁴⁵ BLANCHOT, Maurice. *Literatura a právo na smrt*. Přeložil Josef FULKA. *Česká literatura*. 2004, roč. 52, č. 2, s. 206–228.

Obraz destruktivní tvorby, který jsem načrtl, může působit dojmem, že se týká jen poměrně malého procenta lidí, kteří disponují nadáním a touhou tvořit. Spíše jde o klamné zdání, neboť se domnívám, a na následujících stránkách se pokusím dokázat, že schopností světatorby disponuje každý z nás. Aby ale tento přechod od jednotlivců k masám nebyl zcela náhlý, pokusím se nastínit jistý teoretický mezistupeň. Například mnozí ze zastánců tzv. fenomenologického čtení si povšimli, že autor v procesu tvorby není sám a část jí předává do rukou čtenáře. Jak píše například Wolfgang Iser:

Tím, že literární text zapojuje čtenáře do formování a zároveň i vytváření prostředků, [...] odráží čtení postup, jakým získáváme zkušenost. Jakmile je čtenář zapojen, jsou jeho původní představy neustále předstihovány, takže text se stává jeho „přítomností“, zatímco jeho vlastní představy přecházejí v „minulost“; jakmile toto nastane, je čtenář otevřen bezprostřednímu zakoušení textu, což nebylo možné, dokud jeho „přítomnost“ byly jeho předběžné představy.²⁴⁶

Autoři a teoretici nového románu Nathalie Sarraute a Alain Robbe-Grillet se pak k úloze čtenáře vyjádřili následovně:

Místo aby se čtenář nechal vést znaky, jež jeho lenosti a spěchu nabízí běžná praxe, musí stejně jako autor, chce-li zjistiť totožnost postav, poznat je z vnitřku pomocí ukazatelů,

²⁴⁶ ISER, Wolfgang. *Proces čtení ve fenomenologickém pohledu*. Přeložil Ivan ŽÁČEK. *Aluze*. 2002, roč. 6, č. 2, s. 114.

jež odhalí pouze, vzdá-li se navyklého pohodlí a ponoří-li se do nich tak hluboko jako autor a vidí-li je jeho očima. [...] V tom je opravdu všechno, odejmout čtenáři, co jeho jest, a přetáhnout ho na autorovu půdu.²⁴⁷

[D]nešní autor je na hony dalek toho, aby čtenáře opomíjel, naopak, proklamuje naprostou potřebu čtenářovy součinnosti, součinnosti aktivní, vědomé a tvůrčí. Vůbec po něm nežádá, aby přijímal předem hotový, dokončený svět, plný, do sebe uzavřený, právě naopak, žádá po něm, aby se podílel na kreaci, aby i on tvořil dílo – i svět – a tak se naučil tvořit i vlastní život.²⁴⁸

Dříve než přestoupím k plné emancipaci světátvorných prostředků, dovolím si malou odbočku, která dopomůže k plnému osvětlení destruktivního charakteru tvorby. Janine Chasseguet-Smirgel se v jedné ze svých knih zabývá vztahem kreativity a perverze, onou lidskou tendencí posouvat hranice reality. Ve své analýze dochází k závěru, že člověk se skrze perverzi snaží „uniknout vlastním podmínkám i okolnostem. Perverzní jedinec se snaží osvobodit z paternálního vesmíru a nátlaku pravidel. Chce vytvořit novou skutečnost a sesadit z trůnu Boha Otce.“²⁴⁹

²⁴⁷ SARRAUTE, Nathalie. *Věk podezírání: eseje o románu*. Přeložil Stanislav JIRSA. Praha: Odeon, 1967, s. 38.

²⁴⁸ ROBBE-GRILLET, Alain. *Za nový román*. Přeložil Petr PUJMAN. Praha: Odeon, 1970, s. 109–110.

²⁴⁹ CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. *Kreativita a perverze: psychoanalýza lidské tendence posouvat hranice reality*. Přeložili Kristina ČERNÁ a Jan ČERNÝ. Praha: Portál, 2001, s. 23.

Perverze je tedy v očích Chasseguet-Smirgel neoddělitelná od tvorby. Takovéto pojetí lidské perversity je pro tuto analýzu velice podnětné, neboť poukazuje na fakt, že oscilační vrcholy destruktivity, tedy život a smrt, ničení a tvorba, nejsou pouhým teoretickým konstruktem, ale nalézají odraz v reálném životě. Chasseguet-Smirgel si totiž povšimla, že perverzní jednání ve společnosti zesiluje za přítomnosti stejných faktorů, které dle Durkheima navyšují míru sebevražd. Sama tuto tezi formuluje následovně: „*Napadá nás tedy první hypotéza: měli bychom historické zlomy, vyvolávající předtuchu příchodu nového světa, asociovat se zmatkem mezi pohlavími, generacemi a zejména s perversí [...]?*“²⁵⁰

Zmatek, o kterém citovaná autorka mluví, je pro její pojetí perverze klíčový. Pojednává-li totiž Chasseguet-Smirgel o světě, jde o svět formovaný řádem, jenž byl ustanoven z prvotního chaosu, řádem, který může být represivní, avšak propůjčuje věcem, lidem i pojmům smysl. Tento řád je pro Chasseguet-Smirgel určující a správný, perverze je pak snahou o jeho narušení, promíchání či přetvoření, je touhou po nastolení chaosu. Synonymem pro perversi by dle Chasseguet-Smirgel mohla být *směsice*. Tyto své úvahy dokládá na rozličných postavách skutečných i fikčních. Zmiňuje například Caligulu, který nerozlišoval mezi mužským a ženským oblečením, nechával záměrně mísit společenské vrstvy a přetvářel primární účel věcí, když nechal mosty vystavět z lodí. Z moderního výtvarného umění si vybírá Hanse Bellmera, jehož *Loutku* interpretuje na základě touhy stát se demiurgem,

²⁵⁰ CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, ref. 249, s. 12.

sesadit otce z trůnu a stát se samotným principem tvoření. Z literatury si vybírá postavu Dr. Moreaua z knihy *Ostrov doktora Moreaua* (The Island of Dr. Moreau; 1896) od Herberta Georga Wellse, přičemž uvažuje o tom, že Dr. Moreau stírá hranice mezi zvířecím a lidským a sám v roli stvořitele utváří nový a nediferenciovaný život.²⁵¹ Největší pozornosti se však dostalo Markýzovi de Sade, jenž je v očích mnohých přímým ztělesněním perverze. A je to právě analýza jeho tvorby, která dává konceptu perverze Chasseguet-Smirgel jasný obrys a smysl. Chasseguet-Smirgel v souvislosti s de Sadeovým dílem píše:

Odehrává se tu permutace erotogenních zón a jejich funkcí, které jsou v důsledku toho najednou zaměnitelné. [...] Obecně řečeno, rozkoš spojená s transgresí je uchována ve fantazii, která – zbořením bariér odděluje muže od ženy, dítěte od dospělého, matku od syna, dceru od otce, bratra od sestry, jednotlivých erotogenních zón a v případě vraždy i molekul tvořících tělo – zničila realitu, a tak vytvořila novou skutečnost [...] universa, kde jsou všechny rozdíly zrušeny.²⁵²

Dále pak uvádí, že ono periodicky se opakující téma proměny forem, jež vypovídá o lidské neschopnosti dosáhnout úplného zničení a jeho možnosti okolní svět pouze přetvářet, je vyjádřením teze, že vše se musí navrátit k prapůvodnímu

²⁵¹ CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, ref. 249, s. 25–37.

²⁵² CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, ref. 249, s. 14.

chaosu, a též odhaluje jednu ze základních intencí de Sadvy tvorby, totiž snahu „redukovat [...] nebo spíše zničit universum založené na rozdílech [...] a nahradit ho [...] universem, kde jsou si všechny částice rovny a lze je vzájemně zaměnit.“²⁵³

Takováto koncepce perverze je pro tuto analýzu velice podnětná, nachází se v ní však jeden sporný bod, který se zde musím, pro ucelenost své ideje, alespoň pokusit vyvrátit. Chasseguet-Smirgel označuje perverzi za jistý druh svatokrádeže, neboť ji pojímá jako přímou negaci křesťanské nauky a pilířů západní civilizace: „Vše, co je tabu, zakázané nebo svaté, je pozřeno trávicím traktem, obrovským mlýnkem, který rozruší molekuly hmoty, jež se pak může redukovat na exkrement. Erotogenní zóny a různé části těla se pak dají zaměnit a jsou proměňovány v jakési dábělské chirurgii.“²⁵⁴ Oporu pro tyto teze nachází jednak v samotné *Bibli*, která, stejně jako mnohé jiné texty současných i archaických náboženství, věnuje podstatnou část svého obsahu rozlišení, diferenciaci a ustanovování řádu a pravidel. V knize *Genesis* najdeme tuto pasáž, v které Bůh chaotický svět naplňuje řádem:

I řekl Bůh: „Buď světlo!“ A bylo světlo. Viděl, že světlo je dobré, oddělil světlo od tmy. Světlo nazval Bůh den a tmou nazval noc. [...] I Bůh řekl: „Buď klenba uprostřed vod a odděluj vody od vod!“ Učinil oblohu a oddělil vody pod klenbou od vod nad klenbou. A stalo se tak. [...] I Bůh řekl: „Nahromadte se vody pod nebem na jedno místo a ukaž se

²⁵³ CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, ref. 249, s. 15.

²⁵⁴ CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, ref. 249, s. 14.

souš!“ A stalo se tak. Souš nazval Bůh zemí a nahromaděné vody nazval moři. [...] I Bůh řekl: „Buďte světla na nebeské klenbě, aby oddělovala den od noci!“²⁵⁵

Ve *Třetí knize Mojžíšově* se praví: „Dbej na má nařízení. Když budeš připouštět dobytek, nesmíš křížit dvojí druh. Svě pole nebudeš osívat dvojím druhem semene. Nebudeš nosit šaty utkané z dvojího druhu vláken.“²⁵⁶ A dokonce zde můžeme číst: „Nebudeš obcovat s mužem jako s ženou. [...] Nebudeš obcovat s žádným dobytčetem. [...] Ani žena se nepostaví před dobytče, aby se s ním pářila. Je to zvrhlost.“²⁵⁷

Dalším argumentem pro obhajobu mísení a přetváření „původního“ jakožto svatokrádeže nachází Chasseguet-Smirgel v genezi slova hybrid, jež pochází z řeckého slova *hybris*, které může být vykládáno jako násilí, exces, krajnost či ohavnost. Dle Chasseguet-Smirgel byl z pohledu Řeků *hybris* tím největším hříchem.²⁵⁸ V takovémto negativním pohledu na

²⁵⁵ GENESIS 1: III–XVI. In: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad Miloš BIČ a kol., 1985. Praha: Biblická společnost v ČSR, 1990.

²⁵⁶ LEVITICUS 19: XIX. In: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad Miloš BIČ a kol., 1985. Praha: Biblická společnost v ČSR, 1990.

²⁵⁷ LEVITICUS 18: XXII–XXIII. In: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad Miloš BIČ a kol., 1985. Praha: Biblická společnost v ČSR, 1990.

²⁵⁸ CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. *Kreativita a perverze: psychoanalýza lidské tendence posouvat hranice reality*. Přeložili Kristina ČERNÁ a Jan ČERNÝ. Praha: Portál, 2001, s. 20.

perverzní tendence lidstva není Chasseguet-Smirgel osamocena, například Jean Baudrillard v jednom ze svých esejů napsal následující:

Síla nechuti je možná spjata s incestní, involuční formou naší společnosti. Jsme ve společnosti hluboce incestní, tzn. ve společnosti, která se odříká dobývání stejného stejným, na němž je založena moc svádění, aby sytila kopulaci stejného se stejným, což je nejnestoudnější a nejnechutnější věc, jaká může existovat. Incest již neprovozujeme, ale generalizovali jsme jej ve všech jeho odvozeninách: od sebevýroby a reprodukce v uzavřeném okruhu – viz incestní dělení klonů, fragmentárních objektů, buněk při rakovině. Rozdíl je v tom, že náš incest již není tak sexuální a rodinný, probíhá spíše jako množení prvoků. A tak dělením téhož, kopulací téhož s týmž jsme obešli zákaz. Je to stále incest, ale bez tragédie incestu.²⁵⁹

Ačkoliv nemůže nikdo popřít, že argumentace Chasseguet-Smirgel je bravurní, k tomu nápaditým způsobem dokládá, že perverzní chování není oblastí výlučně sexuální, nýbrž něčím, co nalézá mnohé projevy v naší běžné každodennosti, zcela opomíjí jeden fakt, jenž na schopnost a touhu lidí přetvářet svět a jeho hranice vrhá zcela odlišné světlo. Přidrží-li se rozboru *Bible*, který Chasseguet-Smirgel

²⁵⁹ BAUDRILLARD, Jean. Síla nechuti. Přeložila Helena JAROŠOVÁ. In: ZUSKA, Vlastimil, ed. *Umění, krása, šeredno: texty z estetiky 20. století*. Praha: Karolinum, 2003, s. 254.

tak dobře posloužil, nemohu opomenout moment, v němž sám Bůh pozvedl Adama do role tvořitele světů, obdařil ho schopnostmi demiurga a zcela vědomě mu propůjčil schopnost světatorby. „Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak ho nazve. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř.“²⁶⁰ Stvořil-li Bůh hmotu, člověk jí propůjčil smysl, ustanovil její místo ve světě, kategorizoval ji. Člověk, stejně jako Bůh, tvoří slovem, byl to však on, nikoli Bůh, kdo skrze pojmenování začlenil živé bytosti do řádu světa. Člověk nejspíše opravdu nedisponuje schopností tvořit či zcela zničit hmotu, vždyť její množství ve vesmíru je stále konstantní, disponuje však možnostmi tuto hmotu pojmenovat, přetvářet její význam a skrze ten proměňovat okolní svět. V tom je síla označování a veškerá perverze lidstva.

Síla slov je však ještě větší, neboť slova neproměňují svět pouze skrze utváření a transformaci významů, ale dokážou pozměnit skutečnost stejným způsobem jako fyzicky vykonaný čin. Slova či jejich spojení, která disponují touto silou, specifikoval John Austin a pojmenoval je performativy. Specifikum těchto slov tkví v tom, že skrze jejich pronesení člověk nic neoznamuje, nekonstatuje a na nic se neptá, nýbrž vykonává určitý čin.²⁶¹

²⁶⁰ GENESIS 3: XIX–XX. In: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad Miloš BIČ a kol., 1985. Praha: Biblická společnost v ČR, 1990.

²⁶¹ AUSTIN, John Langshaw. *Jak udělat něco slovy*. Přeložil Jiří PECHAR a kol. Praha: Filosofia, 2000, s. 22.

Takovéto pojetí performativů pak Austin dokládá na rozličných příkladech, jako je: „Ano, беру si...“ vyřčené při svatebním obřadu; „Křtím tuto loď jménem...“ vyslovené při rozbití láhve o příď lodi; „Dávám či odkazuji své hodinky svému bratrov...“ uvedené v poslední vůli či vyřčení věty: „Vsázím se s tebou o...“.²⁶²

Člověk disponuje silou utvářet a proměňovat svět, tato schopnost, ať už ji budeme nazývat perverzí, či nikoliv, není však svatokrádeží ani vzpourou proti prvotnímu řádu. Takového významu nabývá jen pod vlivem tradic, o kterých však nikdy nelze mluvit jako o něčem prvotním, ostatně historie sama je nám dokladem neustálých proměn společenského konsenzu. Život je spjat s vývojem, je postupem vpřed. Stagnovat znamená odevzdat se smrti, přetvářet svět je tedy podmínkou života. Ničení je vůlí k životu. Samotná agrese, pojem, jenž je od destruktivity neoddělitelný, má svůj původ ve slově *aggredi*, jež je zase odvozené od *ad gradi*, přičemž *gradus* znamená „krok“ a *ad* znamená „k něčemu“, tedy dohromady „pohnout se k něčemu“.²⁶³ Pohyb je tak dalším z mnoha faktorů ukrytých v lidské destruktivitě. Agrese a regrese jsou destruktivní protipóly týkající se změny – touhy a strachu. Jak napsal Camus: „*Žít pod tak tíživým nebem vyžaduje, aby člověk odtamtud odešel nebo aby tam zůstal. V tom prvním případě musí*

²⁶² AUSTIN, John Langshaw, ref. 261, s. 22–23.

²⁶³ FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007, s. 193.

člověk vědět, jak odtamtud odejít, ve druhém pak, proč tam má zůstat.“²⁶⁴

Podíváme-li se z této perspektivy na současnou společenskou situaci, vyjeví se pravá perverznost soudobé společnosti. Téměř celý politický a mediální prostor není ničím jiným než otevřenou bitvou označování, bitvou o povahu světa. Je bitvou, v níž jedna strana nedokáže žít v řádu starého světa a ta druhá se ho nedokáže vzdát. Každé prohlášení, politické i soukromé, či novinový titulek jsou tak snahou o přetvoření světa k obrazu svému, snahou ukotvit neukotvené a strhnout konsenzus na svou stranu. Směsice významů a přetváření světa jsou dnes na denním pořádku. Asi nejlépe tuto skutečnost vystihl Pierre Bourdieu, který v analýze vztahu mezi jazykem a utvářením právní a společenské normy napsal, že se jedná o stvořitelenskou řeč, „*kteřá tomu, co vyhláší, skýtá existenci. Je hranicí, k níž směřují všechny performativní výpovědi, požehnání, kletby, rozkazy, přání a urážky: je to Boží slovo, božské právo, které [...] dává tomu, co vyhlásí, vyvstat do bytí.*“²⁶⁵ Obě strany, jedna aktivně, druhá pasivně, tak stvrzují světatvornou sílu slov, dokládají možnost stržení bariér, vymanění se z okovů minulosti a transformace řádu. Zdá se, že onen *opus magnum* všech alchymistů, onen božský hermafrodit, *Rebis*, který vzejde z hniloby a očištění,

²⁶⁴ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Přeložila Dagmar STEINOVÁ. Praha: Svoboda, 1995, s. 45.

²⁶⁵ BOURDIEU, Pierre. *Co se chce říct mluvením: ekonomie jazykové směny*. Přeložil Martin POKORNÝ. Praha: Karolinum, 2014, s. 17.

z protržení hranic, ze splynutí protikladů – hmoty a ducha, mužského a ženského –, je blíže než kdy předtím, avšak stále ještě daleko.

12. Klidová pozice

Dojde-li k radikálnímu protnutí, obtočí-li se kyvadlo kolem své osy, dojde k smazání hranic, argumentační pozice splynou v nerozlišitelnosti, dobro a zlo, destrukce a tvorba, život a smrt nejsou již dále protiklady, nýbrž neodlučitelné a vzájemně prolnuté součásti něčeho jiného, většího. Nastává moment katarze, pohyb kyvadla se ustálí ve své klidové pozici, žádný argument už není nutný a to, co bývalo hraničním problémem, který musel být vyřešen, je transformováno v pouhý fakt, který by měl být přijat a respektován.

Jestliže se na destruktivitu podíváme z tohoto hlediska, vyjde více než jasně najevo, že soudobé mechanismy kultury jsou pro zvládnutí destrukтивности naprosto nefunkční. Nejenže jsou skrze strach z destrukтивности přímo odvozené, zároveň v sobě obsahují výrazný rozpor. Na jedné straně vidíme silnou represi vůči většině projevům destruktivního chování a na straně druhé zcela nedostatečné formy jejího latentního uvolnění. Dívám-li se na rozpuklý asfalt, z něhož vyrůstají kořeny stromů nebo trsy trávy, pronáším: „Život si vždy najde cestu.“ Dívám-li se však na soudobou kulturu, v níž je destruktivita patrná i přes veškeré represivní snahy a mechanismy, nemohu dělat nic jiného než onu větu pronést o smrti.

Destruktivní chování je neodvratné, nepodmíněné a věčné, jak uvedl i Freud ve své kritice komunistického idealismu:

Agresivitu nestvořilo vlastnictví, panovala téměř neomezeně v dávnověku, kdy vlastnictví bylo ještě nepatrné, projevuje se již v dětství, [...], tvoří sedlinu všech něžných a milostných vztahů mezi lidmi, [...]. Odstraníme-li osobní nárok na věčné statky, zůstane přece přednostní právo v oblasti sexuálních vztahů, které se musí stát zdrojem nejsilnější závisti a nejprudšího nepřátelství mezi jinak rovnoprávními lidmi. Zrušíme-li i toto úplným osvobozením sexuálního života, [...], 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.²⁶⁶

Destruktivita si nežadá řešení, ale přijetí. Smíříme-li se s destruktivními aspekty svého života, přijmeme-li je, pak teprve s nimi můžeme aktivně pracovat, rozvíjet je a vědomě a účelně je sublimovat. Teprve až na sebe sami nahlédneme neidealizovaným pohledem, přijmeme-li za své ctnost i neřest, šlechtnost i zkaženost, pak teprve dokážeme opustit tento bludný kruh destruktivní dialektiky. S destruktivitou se nedá bojovat, můžeme ji pouze přijmout a naučit se s ní žít.

Hynek Tippelt ve snaze rozvinout Freudovy poznatky mluví o tzv. destruktivní revoluci,²⁶⁷ jež spočívá v úplném

²⁶⁶ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 355.

²⁶⁷ TIPPELT, Hynek. Globalizace, válka a pud smrti. *Mezinárodní vztahy*. 2009, roč. 44, č. 2, s. 70.

zvědomění destruktivních tendencí a všeho, co je s nimi spojeno. Domnívá se, že „společensky významné rozšíření vědomí a povědomí, popřípadě víra nebo přesvědčení, o tom, že součástí naší přirozenosti je touha po rozkladu a smrti, by se nepochybně projevilo na mnoha úrovních od intimní až po politickou.“²⁶⁸ Dále podotýká, že tento proces již nejspíše započal a v nenápadných formách se začíná projevovat. Náznaky zvědomění lidské destruktivity nachází v předmětech zájmu mnohých teoretiků, jako je například fascinace tématem konce dějin,²⁶⁹ smrti boha,²⁷⁰ subjektu,²⁷¹ ve víře v blížký konec,²⁷²

²⁶⁸ TIPPELT, Hynek, ref. 267.

²⁶⁹ FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Přeložil Michal PROKOP. Praha: Rybka Publishers, 2002.

²⁷⁰ HALÍK, Tomáš. Nietzsche a filosofie náboženství. In: KRUŽÍK, Josef a Jaroslav NOVOTNÝ, eds. *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2005, s. 9–12.

²⁷¹ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: BOUCHARD, Donald F., ed. *Language, Counter-Memory, Practise: Selected Essays and Interviews*. Přeložili Donald F. BOUCHARD a Sherry SIMON. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1977 [online]. [cit. 2021–04–15]. Dostupné z: <https://nohernandezcortez.files.wordpress.com/2011/04/nietzsche-genealogy-history.pdf>.

²⁷² BOYER, Paul. *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1992.

postmoderní nedůvěře „velkým příběhům“²⁷³ či v Derridově dekonstrukci.²⁷⁴

Zůstanu-li u Freudem specifikovaného dichotomického pojetí lidské podstaty, jež je výsledkem prolnutí Erotu s Thanatem, života se smrtí, tvorby s destrukcí, lze konstatovat, že ona destruktivní revoluce, o níž pojednává Tippelt, je jakýmsi dovětkem, následkem nebo přirozeným pokračovatelem revoluce, o níž se zasloužil právě Freud. Je prvním krokem závěrečného úseku na cestě zpět k člověku. Freud poukázal na represi, kterou společnost páchá na Erotu, čímž započal jeho osvobození. Nyní, zdá se, nastal čas učinit to samé pro Thanata.

²⁷³ LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

²⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967–72*. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK. Bratislava: Archa, 1993.

Závěr

Destruktivita není jednostranným problémem, který by disponoval nadějí na jednoduché řešení. Její rozpětí je ohromné, rozprostírá se skrze celé myslitelné spektrum, zahrnuje v sobě zcela odlišné aspekty, čímž nabývá téměř atomární struktury. Její jádro je v první řadě tvořeno částicemi, které jsou nabyté výhradně pozitivní energií a jejichž projevy můžeme spatřit v touze po změně, naději a pohybu. V druhé řadě obsahuje jádro částice nabyté energií neutrální, jejichž nejlepším dokladem bude například jistá forma asertivity či žádostivost spojená se sexuálním uspokojením. Obal tohoto jádra je pak tvořen rotujícími částicemi, jejichž energetický náboj je výhradně negativní; ty můžeme spatřit ve strachu a stagnaci. Z tohoto důvodu lze projevy destruktivity vysledovat napříč rozličnými oblastmi kultury i našich životů, a právě proto ji nelze jednoznačně odsuzovat ani vyzdvihovat.

Snadno tedy podléháme dojmu, že destruktivita je dvojsečnou zbraní, jež nad lidstvem visí jako Damoklův meč. Její význam je ovšem o poznání odlišnější, nikoliv však méně zásadní. Dovolím si ještě jednou připomenout Freudovu tezi, že lidské vědomí je utvořeno na základě dvou zdánlivě protichůdných principech – na principu života a principu smrti, který též nazýváme destruktivitou. Eros a Thanatos jsou pro vědomí tím, co atom pro hmotu. Zvědomění destruktivity

je tedy cestou k celistvosti ducha. Současné problémy související s explicitním či latentním uvolněním destruktivity, které jsem se v průběhu práce snažil popsat, jsou dokladem krize, nebo dokonce rozpadu materialistického vidění světa. Idea materialistické základny, která určuje kvalitu života a od které se odvíjí vše ostatní, se bortí pod tíhou nakumulované destruktivity. Ona destruktivní revoluce, o níž mluví Tippelt,²⁷⁵ není ničím jiným než snahou o znovunalezení ducha, cestou za znovunalezením smyslu, cestou ratifikace reciprocity objektu a subjektu.

Bohužel ani na základě těchto argumentů se nedá destruktivita bezvýhradně přijmout, protože sama o sobě stále neřeší problém toho, jak s ní účinně zacházet. Zvědomění totiž není to samé, co oddání se. Oddat se destruktivitě znamená stanout na rozcestí; člověk, jenž se k takovému činu rozhodne, si musí zvolit, jakým směrem bude kráčet, tedy zda půjde cestou negativních či pozitivních aspektů. Nicméně vždy je odsouzen k selhání, ať už v důsledku negativních aspektů jako takových, nebo v důsledku jejich přehlížení. Zvědomění destruktivity však spočívá v něčem úplně jiném; spočívá v uvědomění si smyslu, síly a rozsahu, jimiž destruktivita disponuje, a promýšlení důsledků, jaké destruktivita má či může mít na náš život. Odevzdat se destruktivnímu jednání by bylo stejnou chybou jako snaha ho zcela potlačit. Zvědomění si žádá aktivní účast, sublimaci, legitimní způsoby vybití i jisté formy represe. Přijetí destruktivity je krokem

²⁷⁵ TIPPELT, Hynek. *Globalizace, válka a pud smrti. Mezinárodní vztahy*. 2009, roč. 44, č. 2, s. 65–72.

do neznáma, krokem do sféry nejistoty a hledáním rovnováhy mezi životem a smrtí, neboť právě tato rovnováha je jedinou konstantou bytí, o čemž ve svých úvahách píše například Schopenhauer:

Představme si nyní střídání smrti a narození jako nekoněčně rychlé vibrace, a máme před sebou neochvějnou objektivaci vůle, trvalé ideje bytostí, stojící pevně jako duha na vodopádu. Je to nesmrtelnost v čase. Ta způsobuje, že přes tisíciletí smrti a zmaru se ještě nic neztratilo, ani atom hmoty, a už vůbec nic z vnitřní podstaty či bytí, jež se jeví jako příroda. Můžeme tedy kdykoli radostně zvolat: Navzdory času, smrti a rozkladu jsme zde stále všichni pospolu!²⁷⁶

Dále také uvádí: „*Shrneme-li všechny naše dosavadní úvahy, pochopíme také pravý smysl paradoxní nauky eleatů, že není vůbec žádné vznikání a zanikání, nýbrž že celek je nehybný.*“²⁷⁷ A jelikož jsem si plně vědom toho, jak děsivě může takováto představa znít, nabízím též „zmírňující“ citát Merleau-Pontyho:

Máme důvod se ptát, zda sám obraz klasického světa, který nám bývá předkládán, není pouhou legendou a zda tento svět také neznal neuzavřenost a nejednoznačnost, v níž

²⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O smrti*. Přeložila Helena VESELÁ. Brno. 1996, s. 32.

²⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur, ref. 276, s. 33.

dnes žijeme, pouze jí odmítl přiznat oficiální status. Zda tím pádem nejistota, [...], není spíše než znamením úpadku otevřenějším a vyostřenějším uvědoměním toho, co vždy platilo, a tedy spíše ziskem než úpadkem.²⁷⁸

²⁷⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. Přeložila Kateřina GAJDOŠOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 74.

Literatura

Primární literatura

- ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: Filosofické fragmenty*. Přeložili Michael HAUSER a Milan VÁŇA. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologie a ideologické státní aparáty. In: BENDOVIÁ, Helena a Matěj STRNAD, eds. *Společenské vědy a audiovizie*. Praha: Akademie múzických umění v Praze, 2014, s. 265–292.
- ANTONOVÁ, Michaela. *Pokus o sebevraždu versus dokonaná sebevražda* [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: <https://relik.vse.cz/2015/download/pdf/52-Antovova-Michaela-paper.pdf>.
- ARENDT, Hannah. *Krize kultury: 4 cvičení v politickém myšlení*. Přeložil Martin PALOUŠ. Praha: Mladá fronta, 1994.
- ARENDT, Hannah. *O násilí*. Přeložili Jiří PŘIBÁŇ a Petr FANTYS. Praha: OIKOYMENH, 2011.
- AUSTIN, John Langshaw. *Jak udělat něco slovy*. Přeložil Jiří PECHAR a kol. Praha: Filosofia, 2000.
- BARTHES, Roland. *Mytologie*. Přeložil Josef FULKA. Praha: Dokořán, 2004.
- BATAILLE, Georges. Umění, výkon krutosti. Přeložil Miloš ŠEVČÍK a kol. *Filosofický časopis*. 2016, roč. 64, č. 3, s. 423–428.

- BATAILLE, Georges. *Prokletá část / Teorie náboženství*. Přeložili Anna IRMANOVÁ a Ladislav ŠERÝ. Praha: Herrmann & synové, 1998.
- BAUDRILLARD, Jean. Síla nechuti. Přeložila Helena JAROŠOVÁ. In: ZUSKA, Vlastimil, ed. *Umění, krása, šeredno: texty z estetiky 20. století*. Praha: Karolinum, 2003, s. 253–262.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalizace: důsledky pro člověka*. Přeložila Jana OGROCKÁ. Praha: Mladá fronta, 1999.
- BECKETT, Samuel. *Dream of Fair to Middling Women*. Dublin: The Black Cat Press, 1992.
- BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Přeložila Věra SAUDKOVÁ. Praha: Odeon, 1979.
- BERGER, John. *Způsoby vidění*. Přeložila Andrea PRŮCHOVÁ HRŮZOVÁ. Praha: Labyrint, 2016.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad Miloš BIČ a kol., 1985. Praha: Biblická společnost v ČSR, 1990.
- BLANCHOT, Maurice. Literatura a právo na smrt. Přeložil Josef FULKA. *Česká literatura*. 2004, roč. 52, č. 2, s. 194–230.
- BOURDIEU, Pierre. *Co se chce říct mluvením: ekonomie jazykové směny*. Přeložil Martin POKORNÝ. Praha: Karolinum, 2014.
- BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003.
- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Přeložila Dagmar STEINOVÁ. Praha: Svoboda, 1995.
- DAVIDSON, Donald. Co metafory znamenají. Přeložil Denis KOSTOMITSOPOULOS. *Host: literární měsíčník*. 1997, roč. 13, č. 1., s. 3–17.
- Depresivní Česko. *Česko v datech*, 12. 12. 2018 [online]. [cit. 2021-07-06]. Dostupné z: <https://www.ceskovdatech.cz/clanek/116-depresivni-cesko/>.
- Donnie Darko*. Režie a scénář: Richard KELLY. USA, 2001.

- DURKHEIM, Émile. *Le Suicide: Étude de sociologie*. Félix Alcan, 1930.
- DURKHEIM, Émile. *Pravidla sociologické metody*. Přeložil Ferdinand KARATINA. Praha: Masarykova sociologická společnost, 1926.
- ECO, Umberto. *Otevřené dílo: forma a neurčenost v současných poetikách*. Přeložila Zora OBSTOVÁ. Praha: Argo, 2015.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva STREBINGEROVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Přeložil Filip KARFÍK. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994.
- ELIAS, Norbert. *O osamělosti umírajících v našich dnech*. Přeložila Alena BLÁHOVÁ. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1998.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. Náboženství a rituál. In: ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. Přeložila Hana ANTONÍNOVÁ. Praha: Portál, 2008, s. 255–277.
- FINIFTER, Ada W., ed. *Alienation and the Social System*. New York: Wiley, 1972.
- FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Brno: Cesta, 1997.
- FREUD, Sigmund. Budoucnost jedné iluze. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 276–315.
- FREUD, Sigmund. Časové poznámky o válce a smrti. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 175–199.
- FREUD, Sigmund. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*. Přeložili Miloš KOPAL a Jiří PECHAR. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998.

- FREUD, Sigmund. Nástin psychoanalýzy. In: FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti: 1892–1938*. Přeložil Miloš KOPAL. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996, s. 67–136.
- FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 316–380.
- FREUD, Sigmund. Proč válka? In: *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, 200–209.
- FREUD, Sigmund. Psychologie masy a analýza Já. In: STROMŠÍK, Jiří, ed. *O člověku a kultuře*. Přeložili Ludvík HOŠEK a Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1990, s. 210–275.
- FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: AURORA, 2007.
- FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Přeložila Jindra HUBKOVÁ. Praha: Earth Save, 2009.
- FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Přeložil Jan LUSK. Praha: Naše vojsko, 1992.
- FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Přeložil Štěpán KOBAŘÍK. Praha: AURORA, 2003.
- GEERTZ, Clifford. Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů. In: GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Přeložili Hana ČERVINKOVÁ a Václav HUBINGER. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 147–165.
- GEERTZ, Clifford. Krev, peří, dav a peníz (Poznámky ke kohoutím zápasům na Bali). In: BOLTON, Jonathan, ed. *Nový historismus: New historicism*. Přeložili Marek SEČKAŘ a Olga TRÁVNÍČKOVÁ. Brno: Host, 2007, s. 13–26.
- GEERTZ, Clifford. Náboženství jako kulturní systém. In: GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Přeložili Hana

- ČERVINKOVÁ a Václav HUBINGER. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 103–146.
- GRIES, Rainer. Nové trendy ve výzkumu spotřební kultury: Produktová komunikace. In: Zahrádka, Pavel, ed. *Spotřební kultura: historie, teorie a výzkum*. Praha: Academia, 2014, s. 288–314.
- GROß, Walter a Karl-Josef KUSCHEL. *Bůh a zlo*. Přeložil Jiří HOBLÍK. Praha: Vyšehrad, 2005.
- HÁBL, Jan. Člověk „dobrý“ a/nebo „zlý“?: Antropologická varianta výchovy mezi autoritářstvím a liberalitou. *Pedagogická orientace*. 2017, roč. 27, č. 1, s. 181–197 [online]. [cit. 2021–04–15]. Dostupné z: <https://journals.muni.cz/pedor/article/view/6745/pdf>.
- HEATH, Joseph. Kritika konzumerismu. In: Zahrádka, Pavel, ed. *Spotřební kultura: historie, teorie a výzkum*. Praha: Academia, 2014, s. 317–336.
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přeložili Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Miroslav PETŘÍČEK a Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- HENZLEROVÁ, Eva. *Počet lidí s depresí stoupl o pětinu*. Statistika a my, magazín českého statistického úřadu, 27. 3. 2017 [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: <https://www.statistikaamy.cz/2017/03/27/pocet-lidi-s-depresi-stoupl-o-petinu/>.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přeložil Karel BERKA. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- HORÁK, Vladimír J. Proč ubývá sebevražd. *Respekt*, 03. 02. 2014 [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: <https://www.osu.cz/dokumenty/monitoringmedii/2149.pdf>.

- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. *Kreativita a perverze: psychoanalýza lidské tendence posouvat hranice reality*. Přeložili Kristina ČERNÁ a Jan ČERNÝ. Praha: Portál, 2001.
- ISER, Wolfgang. Proces čtení ve fenomenologickém pohledu. Přeložil Ivan ŽÁČEK. *Aluze*. 2002, roč. 6, č. 2, s. 106–117.
- KIERKEGAARD, Søren. *Enter-Eller [Bud – anebo]. Første Deel, in Samlede Verker*. København: Gyldenal, 1923.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Didaktika analytická*. Přeložila Helena BUSINSKÁ. Praha: Samcovo knihkupectví, 1946.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Didaktika česká*. Praha: Národní knih-tiskárna I. L. Kober, 1926.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Didaktika veliká*. Přeložil Augustin KREJČÍ. Praha: Dědictví Komenského, 1905.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mýtus a význam*. Přeložil Pavel VILIKOVSKÝ. Bratislava: Archa, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Smutné tropy*. Přeložil Jiří PECHAR. Praha: Odeon, 1966.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Přeložila Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: Prostor, 2001.
- LIVINGSTON, Robert B. How Man Looks at His Own Brain: An Adventure Shared by Psychology and Neurology. In: KOCH, S., ed. *Psychology: A Study of a Science, Vol. 4. Biologically Oriented Fields: Their Place in Psychology and in Biological Science*. 1967, s. 51–99.
- MALINOWSKI, Bronislaw. The Role of Magic and Religion. In: LESSA, William A. a Evon Z. VOGT. *Reade in Comparative Religion. An Anthropological*. New York: Harper and Row, 1958, s. 37–46.
- MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, Milena, ed. *Antologie textů současné západní filosofie I*. Přeložil Lubomír

- SOCHOR. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1965, s. 153–161.
- MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Přeložil Zbyněk SEKAL. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. Přeložila Kateřina GAJDOŠOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2008.
- MORE, Thomas. *Utopie*. Přeložil Bohumil RYBA. Praha: Orbis, 1950.
- MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Přeložila Hana ČERVINKOVÁ. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. Přeložil Leopold PUDLAČ. Praha: Kamila Neumannová-Kremová, 1905.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Přeložil Otokar FISCHER. Praha: XYZ, 2015.
- OSOLSOBĚ, Ivo. *Ostenze, hra, jazyk: sémiotické studie*. Brno: Host, 2002.
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- PETERKOVÁ, Michaela. *Statistiky sebevraždy* [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: <https://www.sebevrazda.psychoweb.cz/3-2/statistiky-sebevrazednosti>.
- PETRUSEK, Miloslav, Hana MAŘÍKOVÁ a Alena VODÁKOVÁ. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996.
- PLATON. *Euthydémos: Menón*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2000.

- PONĚŠICKÝ, Jan. *Agrese, násilí a psychologie moci: v životě i v procesu psychoterapie*. Praha: Triton, 2010.
- POSPÍŠIL, Leopold. Systémy víry: náboženství a magie. *Český lid: národopisný časopis*. 1993, roč. 80, č. 1–4 + suppl., s. 388–412.
- RIEMANN, Fritz. *Základní formy strachu: typy lidské osobnosti, jejich vznik, charakteristiky a formy vztahů*. Přeložila Eva BOSÁKOVÁ. Praha: Portál, 1999.
- RIESMAN, David. *Osamělý dav: studie o změnách amerického charakteru*. Přeložili Igor HÁJEK a Marcela MAŠKOVÁ. Praha: Mladá fronta, 1968.
- ROBBE-GRILLET, Alain. *Za nový román*. Přeložil Petr PUJMAN. Praha: Odeon, 1970.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. O původu nerovnosti mezi lidmi. In: ČECHÁK, Vladimír, ed. *Rozpravy*. Přeložila Eva BLAŽKOVÁ. Praha: Svoboda, 1978, s. 47–150.
- SARRAUTE, Nathalie. *Věk podezírání: eseje o románu*. Přeložil Stanislav JIRSA. Praha: Odeon, 1967.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Přeložil Petr HORÁK. Praha: Vyšehrad, 2004.
- SEČENOV, Ivan Michajlovič. *Mozkové reflexy*. Praha: Zdravotnické nakladatelství, 1952.
- Sedmikrásky*. Režie a scénář: Věra CHYTILOVÁ. Československo, 1966.
- SENECA. *O duševním klidu*. Přeložil Václav BAHNÍK. Praha: Odeon, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O smrti*. Přeložila Helena VESELÁ. Brno. 1996.
- SMOLÍK, Josef. Subkultury mládeže: Od deviance k fragmentaci. *Sociální pedagogika*. 2015, roč. 3, č. 1, s. 36–55.

- Statistika sebevraždy v letech 1876–2018. *Český statistický úřad* [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: https://www.czso.cz/csu/czso/sebevrazdy_zaj.
- Statistiky sebevražd dle AFSP* [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: <https://afsp.org/suicide-statistics/>.
- Statistiky sebevražd dle SAVE* [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: <https://save.org/about-suicide/suicide-facts/>.
- Suicide in the world. *WHO Featured publication*. Září, 2019, s. 15, [cit. 2021–07–06]. Dostupné na: <https://www.who.int/teams/mental-health-and-substance-use/suicide-data>.
- SVATÝ AUGUSTIN. *Svatého otce a učitele církve Aurelia Augustina Vyznání*. Přeložil Mikuláš LEVÝ. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926.
- SVENDSEN, Lars Fr. H. *Malá filosofie nudy*. Přeložil Ondřej VIMR. Zlín: Kniha Zlín, 2011.
- SWIFT, Johnatan. *Gulliverovy cesty*. Přeložil Aloys SKOUMAL. Praha: Albatros, 2004.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. *Teorie prózy*. Přeložil Bohdan MATHESIA. Praha: Akropolis, 2003.
- ŠTROBL, Daniel. *Psychoanalytický pohled na zabití*. Opočno: Institut aplikované psychoanalýzy, 2006 [online]. [cit. 2021–07–06]. Dostupné z: <https://adoc.pub/institut-aplikovane-psychoanalyzy.html>.
- ŠTROBL, Daniel. *Psychologické aspekty zabití: Zjištění prožitků provázejících akt zabití u vojáků bojových jednotek, jejich příčin a následků*. Olomouc, 2018 [online]. [cit. 2021–04–15]. Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Katedra psychologie. Dostupné z: https://theses.cz/id/45bgqp/psychologick_aspekty_zabit-rigprace.pdf.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Écrits du temps de la guerre*. Paris, 1965.

- The Social Dilemma*. Režie: Jeff ORLOWSKI. USA, 2020.
- TIPPELT, Hynek. Globalizace, válka a pud smrti. *Mezinárodní vztahy*. 2009, roč. 44, č. 2, s. 65–72.
- VAŠÍČKOVÁ, Kristýna. *Existenciální a sociální odcizení u E. Fromma a W. E. Frankla*. Liberec, 2014. Technická univerzita v Liberci, Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická, Katedra filosofie. Vedoucí práce MTh. Václav Umlauf, Ph.D.
- VEBLEN, Thorstein. *Teorie zahálčivé třídy*. Přeložil Miroslav PETRUSEK. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.
- VIRILIO, Paul. Un monde surexposé: fin de l'histoire, ou fin de la géographie? *Le Monde diplomatique*. Srpen 1997.
- VÍTEK, Tomáš a Jiří STARÝ. Zrcadlení chaosu: Úvodní studie. In: VÍTEK, Tomáš, Jiří STARÝ a Dalibor ANTALÍK, eds. *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 11–46.
- VONNEGUT, Kurt. *Mechanické piano*. Přeložil Jaroslav KOŘÁN. Praha: Odeon, 1979.
- WEBER, Max. Protestantská etika a duch kapitalismu. In: WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Přeložil Miloš HAVELKA. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 185–245.
- WEBER, Max. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Přeložil Talcott PARSOIR. London, 1930.
- WEBER, Max. *The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Buddhism*. Přeložili H. II. GERTH a Don MARTINDALE. Glencoe Free Press, 1958.
- WIENER, Norbert. *Kybernetika a společnost*. Přeložil Karel BERKA. Praha: ČSAV, 1963.
- ZAHRÁDKA, Pavel. Úvod do historie, teorie a výzkumu spotřební kultury. In: ZAHRÁDKA, Pavel, ed. *Spotřební kultura: historie, teorie a výzkum*. Praha: Academia, 2014, s. 7–18.

ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a hrdinové antických bájí*. Praha: Brána, 2000.

Sekundární literatura

BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernita*. Přeložil Lubomír DROŽD. Praha: Portál, 2020.

BERNHARD, Thomas. *Chůze*. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK. Praha: Prostor, 2005.

BERNHARD, Thomas. *Ztroskotanec*. Přeložil Tomáš DIMTER. Praha: Prostor, 2002.

BOYER, Paul. *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1992.

CAMUS, Albert. *Cizinec: Pád*. Přeložil Miloslav ŽILINA. Praha: Mladá fronta, 1966.

DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967–72*. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK. Bratislava: Archa, 1993.

ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace II: sociogenetické a psychogenetické studie*. Přeložila Blanka PSCHIEDTOVÁ. Praha: Argo, 2007.

ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace I: sociogenetické a psychogenetické studie*. Přeložil Josef BOČEK. Praha: Argo, 2006.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: BOUCHARD, Donald F., ed. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Přeložili Donald F. BOUCHARD a Sherry SIMON. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1977 [online]. [cit. 2021–04–15]. Dostupné z: <https://noehernandezcortez.files.wordpress.com/2011/04/nietzsche-genealogy-history.pdf>.

- FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Přeložil Michal PROKOP. Praha: Rybka Publishers, 2002.
- HALÍK, Tomáš. Nietzsche a filosofie náboženství. In: KRUŽÍK, Josef a Jaroslav NOVOTNÝ, eds. *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2005, s. 9–12.
- KAFKA, Franz. *Proces*. Přeložil Josef ČERMÁK. Praha: Garamond, 2016.
- KAFKA, Franz. *Zámek*. Přeložil Vladimír KAFKA. Praha: Československý spisovatel, 2009.
- LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- ORWELL, George. *1984*. Přeložil Jan KALANDRA. Voznice: Leda, 2021.
- PALAHNIUK, Chuck. *Klub rváčů*. Přeložil Richard PODANÝ. Praha: Odeon, 2011.
- PALAHNIUK, Chuck. *Program pro přeživší*. Přeložil Richard PODANÝ. Praha: Odeon, 2008.
- ROSZAK, Theodore. *Kde končí pustina: politika a transcendence v postindustriální společnosti*. Přeložil S. M. BLUMFELD. Praha: Prostor, 2005.
- SPIELREIN, Sabina. Destruction as the Cause of Coming Into Being. *The Journal of Analytical Psychology*. 1994, roč. 39, č. 2, s. 155–186.
- ŠRÁMKOVÁ, Gabriela. *Teorie sebevražd*. Brno, 2015. Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta, Katedra občanské výchovy. Vedoucí práce Mgr. Zdeněk Hons.
- WILDE, Oscar. *Obrázek Doriany Graye*. Přeložil Bořivoj PRUSÍK. Praha: Dobrovský, 2015.
- ZAMJATIN, Jevgenij Ivanovič. *My*. Přeložila Naďa SZABOVÁ. Bratislava: Obzor, 1990.

Biografie autora

Tomáš Souček (*1996) vystudoval obor Kulturní studia na Filozofické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích (dále JU). Dlouhodobě se věnuje freudovské psychologii, kritické teorii a kulturně-sociální antropologii. Několik let působil jako šéfredaktor časopisu studujících Filozofické fakulty JU – *MOST*, do kterého také aktivně přispíval. Mezi lety 2022–2024 pracoval jako kulturní redaktor v jihočeské redakci *MF DNES* a následně nastoupil jako šéfredaktor v internetovém zpravodaji *Budějcká drbna*. Zajímá se také o populární kulturu a svými filmovými recenzemi přispívá na portál *TotalFilm.cz*.

Resumé

Publikace se zaměřuje na aspekty lidské destruktivity, které přesahují hranice individua a mají celospolečenský význam. Z tohoto důvodu ponechává stranou aspekty psychoanalytické, respektive je psychoanalytický koncept destruktivity v publikaci užíván pouze jako podklad pro vysvětlení jevů prostupujících celou společností. Jádrem textu je tudíž analýza významu destruktivity v individualizačním a globalizačním procesu s úsilím poukázat na její reálné důsledky v oblasti každodenního života. Kniha je rozdělena do tří samostatných částí, jež postupně analyzují destruktivitu skrze její dějinný vývoj, soudobé kulturní a společenské fenomény a hraniční možnosti jejího projevu.

Summary

The essayistic analysis *The Sociocultural Aspects of Human Destructivity* focuses on aspects of human destructivity which go beyond the boundaries of an individual and have a society-wide significance. Thus, the analysis leaves aside a broad sphere of psychoanalysis, for the psychoanalytical concept of destructivity serves only as a basis to explain phenomena pervading through the entire society. The core of the text consists of the analysis of the significance that destructivity has as a part of the individualization and globalization processes, and an attempt to point out its real consequences in everyday life. To get a better grasp of the topic, the analysis is divided into three separate parts that, one by one, analyse destructivity through its historical development, contemporary cultural and societal phenomena, and the borderline possibilities of its manifestation.



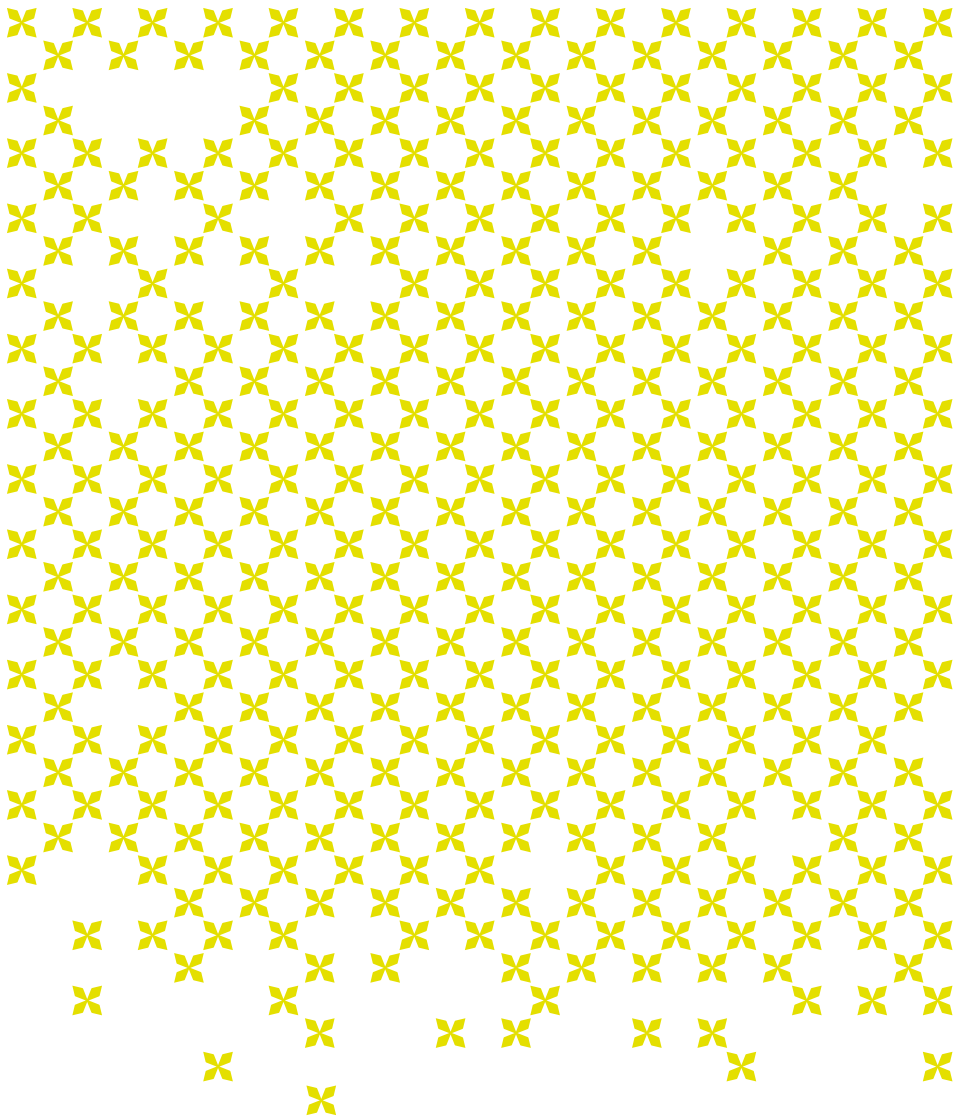
Sociokulturní aspekty lidské destruktivity

Tomáš Souček

Vydalo Nakladatelství Jihočeské univerzity
v Českých Budějovicích, Branišovská 1645/31a,
370 05 České Budějovice, nju.jcu.cz,
v edici E-scriptio

Odpovědný redaktor Peter Demeter
Grafická úprava a sazba Milan Krištůfek (pintos.cz)
Vydání první, České Budějovice 2024

ISBN 978-80-7694-058-1



9 788076 940581

