



REVUE PRO FILOSOFII A SPOLEČENSKÉ VĚDY

ERGOT.



POMOC

1/2021

roč. 5

Filozofická fakulta UJEP

v Ústí n. L.

ERGOT
Revue pro filosofii a společenské vědy

Číslo 01/2021 - Pomoc

Vydává Filozofická fakulta UJEP v Ústí nad Labem

Vychází dvakrát ročně.

Redakční rada: Mgr. Petr Bláha, Ph.D., Mgr. Jan Cívín, doc. Jiří Hoblík, Ph.D., Mgr. Jakub Chavalka, Ph.D., Mgr. Petr Jíra, Ph.D., Mgr. Julia Smělá-Kolesnichenko, Bc. Jakub Masojídek, Mgr. Barbora Řebíková, Ph.D., Mgr. Jakub Skalák, Mgr. Martin Šimsa, Ph.D., Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D. (předseda)

Odpovědní redaktori: Mgr. Petr Bláha, Ph.D., Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D.

Obálku navrhl: Bc. Petr Pres

Editace a grafická úprava: Bc. Zdeněk Masojídek

Všechny příspěvky v tomto čísle kromě prošly recenzním řízením.

Filozofická fakulta UJEP v Ústí nad Labem, 2021

ISSN 2533-7564

Adresa: Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem

Email: ergot@post.cz

Internetová vydání, pokyny pro autory, oznámení konferencí a další informace:

<https://ergotsite.wordpress.com/>

Contents

EDITORIAL _____	5
HYNEK TIPPELT	
THEMATIC STUDIES	
THREE ROLES: HELPER, RESCUER AND SAVIOR _____	7
JIŘÍ HOBLÍK	
CAN KAFKA'S HELPERS BE OF HELP? _____	13
PETR BLÁHA	
HELP - AN OBVIOUS HABIT OF A FREEMASON? _____	18
RUDOLF KARDOŠ	
HELP AND ITS VICISSITUDES _____	32
TOMÁŠ PUŠKÁRIK	
HELP AND BOUNDARIES. NOTES OF A PSYCHIATRIST _____	38
VLADISLAV BOROVSANÝ	
OUT OF THE THEME	
STAY (BY) ONESELF - AN ANXIETY OF NEW DECADE? _____	51
HANA POLANSKÁ	
ON THE GOOD AND THE UNGOOD IN THE <i>ECONOMICS OF GOOD AND EVIL</i> _____	58
JIŘÍ HOBLÍK	
COMPLEMENTA	
SPACE OF THE SPIRIT OF GRAVITY II. _____	67
JAN ČERNOCH	
AS ON LEFT, SO ON RIGHT, THE UPSIDE AND DOWNSIDE OF CONTEMPORARY SATANISM II. _____	92
HYNEK TIPPELT	
THE DEVIL THE HOMOSEXUAL II. _____	107
MARTINA PŘIBYLÁKOVÁ	

Obsah čísla

ÚVODNÍ SLOVO _____ - 5 -
HYNEK TIPPELT

THEMATIC STUDIES

TŘI ROLE: POMOCNÍK, ZACHRÁNCE, SPASITEL _____ 7
JIŘÍ HOBLÍK

MOHOU NÁM POMOCI KAFKOVÍ POMOCNÍCI? _____ 13
PETR BLÁHA

POMOC - SAMOZŘEJMOST SVOBODNÉHO ZEDNÁŘE? _____ 18
RUDOLF KARDOŠ

POMOC A JEJ OSUDY _____ 32
TOMÁŠ PUŠKÁRIK

POMOC A MEZE. POZNÁMKY PSYCHIATRA _____ 38
VLADISLAV BOROEVANSKÝ

MIMO TÉMA

ZŮSTAT SÁM (SE) SEBOU - ÚZKOST NOVÉHO DESETILETÍ? _____ 51
HANA POLANSKÁ

K DOBROTĚ A NEDOBROTĚ EKONOMIE DOBRA A ZLA _____ 58
JIŘÍ HOBLÍK

COMPLEMENTA / KOMPLEMENTY

PROSTOR DUCHA TÍŽE II. _____ 67
JAN ČERNOCH

JAK NALEVO, TAK NAPRAVO. RUB A LÍC SOUČASNÉHO SATANISMU II. ____ 92
HYNEK TIPPELT

THE DEVIL THE HOMOSEXUAL II. _____ 107
MARTINA PŘIBYLÁKOVÁ



Úvodní slovo

Vážení čtenáři,

tentokrát s vypětím určitého úsilí Vám předkládáme deváté číslo severočeské filosofické a společensko-vědní revue *Ergot*. Zprvu se zdálo, že poslední dvě rychle za sebou vydaná čísla redakci trochu vyčerpala, abychom poté pojali podezření, že snad magická síla vyvolaná minule se mstí za to, že nebyla pojednána bez výhrady příznivě. V posledku jsme usoudili, že nejspíše vnitřně rozporný poměr k motivu, jenž se stal jednotícím tématem předkládaného souboru textů a je většinou zainteresovaných s ohledem na jejich profese tak cenný, vysvětluje, proč jsme rádi, že je nový *Ergot* konečně „na stole“.

Tématem tohoto čísla je „pomoc“. Bývalo zvykem, jehož si redakce cenila, že dříve, než jsme začali připravovat vydání, uspořádali jsme symposium, které tematizovalo týž předmět jako časopis. Zvěst o pandemii nám však omezila přímý styk, a tak již podruhé byli autoři odkázáni na takové to „domácí psaní“. Možná i proto najdete v předloženém souboru textů pouze pět tematických studií. Předmětem religionisticko-antropologické studie Jiřího Hoblíka jsou distinkce tří zčásti se překrývajících rolí: pomocníka, zachránce a spasitele. Petr Bláha ve svém etickém pojednání motivu pomocníků v díle Franze Kafky zvažuje důvody „odmítnutí či dokonce nepochopení“ některých „posledních záchvěvů pomoci“. Rudolf Kardoš se historicko-hermeneutickou perspektivou se věnuje tématu pomoci a jeho interpretace v rámci okruhu svobodného zednářství. Hlediskem psychoanalýzy prozkoumal některé aspekty pomoci Tomáš Puškárik a psychoanalyticky rovněž vycvičený Vladislav Borovanský analyzuje pomoc a její meze v kontextu práce psychiatra s pacientem.

Volně souvisejícími studiemi přispěli do tohoto čísla Hana Polanská a Jiří Hoblík. Fenomenologická interpretace z pera Polanské odkrývá propasti existence a její tíhy, jež v „době pandemické“ na mnohé z nás nenadále naléhá, Hoblík pak analyzuje populární filosoficko-ekonomickou monografii Tomáše Sedláčka. Nakolik je nám ona táhlá síla stále v patách, dokládají tři zbývající texty, druhé části poněkud sáhodlouhých pojednání, jež se nevešly do čísla minulého: nietzscheovská interpretace Jana Černocho zaměřená na motiv „Ducha Tíže“, Hynka Tippelta interdisciplinární zápolení se současným satanismem a transdisciplinární odpověď Martiny Příbylakové na otázku po příčinách katolického pojetí homosexuality. Všechny zařazené příspěvky úspěšně prošly oboustranně anonymním recenzním řízením.

Podzimní číslo, jehož přípravu jsme zahájili symposiem na konci května, zaměříme na „násilí“.. Příspěvky do tohoto čísla budeme přijímat do konce června, přičemž účast na symposiu není podmínkou jejich přijetí. Následně se budeme věnovat tématu „živá bytost“. Další informace ohledně účasti na našich symposiích a požadavky na přijímané rukopisy najdete na našich internetových stránkách.

Příjemné a podnětné čtení Vám za redakční radu přeje

Hynek Tippelt

tematické studie

Tři role: pomocník, zachránce, spasitel

Jiří Hoblík¹

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

jirhob@seznam.cz

Summary

Three Roles: Helper, Rescuer and Savior. This study compares three roles that are close: helper, rescuer and savior, roles that exhibit kinship. The role of helper is most obvious, but it is also threatened by devaluation, which contrasts with the sometimes acute need for aid. The role of the rescuer is rather exceptional. On the other hand, the role of saviour is exalted in some religious traditions, but the precarious position it currently occupies is one of particular tension with deep psychic experience from which motivation to act arises. But this depth is obscured by civility. The deep psychic experience is anchored in the god-man archetype, in which the depths of individuality and cosmic span intersect. Both Christian and Indian traditions testifies it.

Pomocník, zachránce a spasitel. Tři role, jimž je společné zosobňování určité přízně a přispění někomu jinému. Jejich významy se překrývají, a proto je na místě pojednávat je ve vzájemné návaznosti. Ale hned na začátku bychom chtěli upozornit na nepatřičnost prvního označení. Spojitost prvního se třetím nás pak bude zajímat nejen z hlediska dějin náboženství, nýbrž i proto, že vůle k pomoci mívá různou úroveň ukotvení v lidské psyché. Běžná, nižší úroveň znamená ohrožení konkurencí zájmů, motivací odměnou či limitováním ochoty. Hlubší úroveň budeme analyzovat na základě dějin náboženství, to znamená nepřímou v pohledu na lidskou psyché, přitom mírou její rozšířenosti v dějinách křesťanství nebo višnuismu, vůči níž nemusíme být příliš optimističtí, se již zabývat nebudeme.

K devalvací pomoci

Pokud potřebujete vypomoci, potřebujete pomocníka. Ač vhodnější by bylo mluvit o výpomocníkovi. Když vám totiž někdo pravidelně pomáhá v nesnázích, označením pomocník jej jen deklasujete. Slovník jazyka českého se slovem pomoc asociuje nejprve a především „přispění v nouzi, v nesnázích“, ale dále uvádí i podporu, která tak prozrazuje velmi široký rozsah užití.² Etymologicky je sice slovo pomoc kompozitum, v němž někdejší předložka „po-“ signalizuje cosi sekundárního a vedlejšího. Ale to je dávno zapomenuto, a proto se v novověké češtině vyskytovalo slovo spomocník.³ Zas a znovu se přesvědčujeme o tom, jak někdy jazykový úzus svírá možnosti přesnějšího

¹ Doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem.

² Srv. *Slovník spisovného jazyka českého*, IV, eds. B. Havránek a kol., Praha 1989, s. 267.

³ Srv. *Slovník spisovného jazyka českého*, IV, eds. B. Havránek a kol., Praha 1989, s. 487.

vyjadřování, a že od tohoto svírání sotva kdo odpomůže.

Možná si slovo pomoc samo nezasluhuje devalvační asociaci. Ovšem tato asociace vychází z nemožnosti absolutní soběstačnosti, jíž se vyznačuje každý člověk stejně jako jiná bytost. I lidé, kteří odejdou z civilizace do divočiny, potřebovali mít alespoň své rodiče. Někdy zní i hrůzně, že je potřeba společného podílu na jednom díle. Ale to jsou jen příklady pro nemožnost absolutní soběstačnosti, s níž si nikdo neví rady, a tak je jeden odkázán nejen na pomoc druhých, ale i na jejich bezradnost. Záleží pak na tom, zda pomocí pomoci označujeme příspěvní běžné, každodenní anebo mimořádné, výjimečné. V obou případech se potvrzuje lidská limitovanost, kterou lze v důsledku její proměnlivosti limitovaně sledovat, abstrahujeme-li ji z jevů. Orientovat se přitom můžeme na lidském těle, jehož limity určují, co jím je na rozdíl od celého světa. Rozdíl mezi obojím je závratný, a jen vyzývá k uznání limitů člověka, jako by nebylo přípustné ani zapochybovat. Jistě, říkat, že nikdo nemůže všechno, je banální, nicméně je třeba i vědět, že neuznávání limitů je velmi nebezpečné, že vězí za všemi katastrofami a neštěstími, jež člověk způsobuje. A tak je třeba tázat se na limitovanost nejen tělesnou. Kde má své limity třeba duše jako neprostorová entita? Má své hlubiny, ale ty sotva končí v nekonečnu.

V této souvislosti si můžeme vypomoci religionistikou, která nás upozorňuje na fenomény posvátna. Pomoc zosobňují v katolickém nebo pravoslavném křesťanství světci, kteří hrají roli patronů nebo pomocníků v nouzi a jejichž pluralita znázorňuje rozmanitost nouzí, za nichž je třeba závažného příspěvní – pozitivní protějšky zkušenosti existenční a existenciální bezradnosti, jež je závažným typem zkušenosti limitovanosti. Posvátno v této souvislosti otrásá samozřejmostí navyklých proporcí – ale ne tak, jak neštěstí otrásá spokojeností, nýbrž nad známé protiklady směrem k příznivému životnímu vyústění. Zájem o svaté pomocníky je pak dobře patrný i na systematizaci, k níž docházelo v Německu od 14. století v podobě kultu čtrnácti pomocníků. V těchto formách se pojem pomoci vyjevuje na způsob vznešenosti. Kult světců zachraňoval pomoc před devalvací, ale to neznamená, že by ji zajistil. Devalvační asociace pomoci vychází totiž ze souvislosti, kterou není možné ze světa vymazat, a sice ze souvislosti mimořádnosti, kterou vyžaduje nedostatečná či dokonce degenerovaná anebo i pervertovaná řádnost řádného, jež dosahuje i toho, že řádnost se prosazuje jako maska perverze. Jak potom vůbec odlišovat řádné a pervertivní? Beztak vynahrazování nedostatečného je často rozpaky vzbuzující činností. Přitom nedostatečnost je až příliš častá, takže můžeme i zapochybovat o její mimořádnosti. A sice, aniž bychom se uchýlovali k harmonizaci na způsob Leibnizova *malum naturae*.

Když však jde o život, vnucuje se shovívavost vůči sémantickým hrám. Do řádu lidských věcí patří kupříkladu netopit se, ale jakmile se někdo začne topit, potřebuje pomoc, i když takový člověk obvykle nevolá "Pomoc!", jak se mívá zato. V tomto případě se alespoň z pomáhajícího stává záchránce, zatímco pomocníkem jej nikoho ani nenapadne nazývat.

Pomoc tohoto druhu bývá potřebná výjimečně, nevypukne-li válka anebo nenadejde-li se jiná katastrofa. Protože se však lidský rod vyznačuje značnou variabilitou indispozic, vrozených či získaných, nezbyvá, než také je započítat do lidských pořádků. Součástí pořádků je i jejich narušování, avšak iluze řádných pořádků vedou ke

zneklidňování a pohoršování. Každá lidská kultura nicméně rozlišuje akceptovatelné a neakceptovatelné indispozice, nemluvě o dispozicích považovaných za indispozice, není-li určitá kultura disponována oněm dispozicím porozumět.

Beze všeho můžeme západní civilizaci pochopit jako vývoj indispozic, které se vyvíjejí jejich přemáháním. K obdivování jsou technické důmyslnosti dnešní protetiky, a pokud něco nedokážeme, netrapme se tím, zaměřme pozornost jinam než k nemožnostem. Pokud vám přitom něco schází, rád na vaší indispozici někdo druhý vydělá. Na jednu nemoc si obstaráte jeden z mnoha léků a farmaceutické firmy se radují z vašich chorob. Pokud vám schází noha, můžete také s tím žít nezávisle na civilizačních výtobytcích, existují však protézy, které téměř dokonale simulují zdravé údy. Jak ale zkonstruovat intelektuální protetiku?

K pomoci rozhodně není zdaleka vždy nutná nezištnost. Zachránce tonoucího sice obvykle nebude požadovat proplacení výkonu, nicméně obrovská paleta indispozic se sama nabízí obchodování, jemuž technická kreativita náramně vychází vstříc. Protože jsou však také indispozice obtížně obchodovatelné, rozvíjí se paleta pomáhajících profesí, odkázaných na státní rozpočet, nadace a vůbec na zdroje mimo vlastní tržní procesy.

Můžeme tedy odlišit pomoc nezištnou, finančně podporovanou i tržní jako tři rámce umožňující značnou diverzitu a účinnost. Tímto rozhlížením ovšem zahalujeme otázku, co pomoc dělá z pomáhajícího.

Do nitra lidského činitele

Přitom tuto otázku chápeme jako specifikaci antropologické otázky, co jednání dělá z jednajícího. Co rozumět lidským činitelem? Nezřídka se totiž stává, že pomáhání činí z pomáhajícího toho, jemuž samému, a někdy především jemu samému, by mělo být pomoheno. Když na něco takového pak někdo přijde, bývá už i velmi pozdě. Už jen vzhledem k tomu, že nikdo není disponován k čemukoli, snadno jedinec rozvine svou indisponovanost nevěděním o vlastních indispozicích.

Lidské pořádky, a tedy i souvislost lidské limitovanosti a lidských indispozic ukazují, že nikdo nemůže sama sebe učinit východiskem ze sebe k sobě, jakkoli je pro jeho subjektivitu sebevztáznost konstitutivní. Každý se ale stává subjektem v interaktivitě, a to znamená, že je vždy odkázán na jiné, a sice už od samého počátku, jak jsme již poznamenali. Nestává se ale snad nezřídka, že druzí pomáhají jednomu rozvíjet rovněž jeho indispozice? Jeho indispozice, za něž je pak on sám odpovědný? V celku lidského rodu se pak ale jedinec rozpouští (ztrácí se v davu, je zastupován registračním číslem, je zastupitelný, je jedním z mnoha atd.), a tím spíš tedy záleží tolik na něm, jak se sebou stává. Jak o to ale usilovat v odkázanosti na nedohledné kvantum faktorů, jimiž přetéká situace každého? Jak o to usilovat navzdory odkázanosti na druhé? Co by odpomohlo od potřeby pomoci?

Pohlížet na sebe jako na zosobnění indispozic může být i osvobodivé, protože snaha vyčerpávat iluzorní možnosti, jimiž nedisponujeme, škodí, a zájem zabývat se indispozicemi, jež jsou nám vlastní (geneticky, zdravotně apod.), vede k tomu, abychom se s nimi vyrovnali. Tím vším si ulehčíme od mnohých zátěží plynoucích z indispozic

s jejich víceznačností a variabilitou, aniž bychom ovšem mohli nad nimi triumfovat. Vždyť variabilita kontingentních indispozic je široká nedozírně, a jak ji potlačovat obecnými zákonitostmi a pravidly?

Civilizovaný svět se snaží zkrotit kontingenci existence, ale nezdá se, že by ji mohl přemoci. Ani nezrušil (mimo mnohé další) lidskou odkázanost v obecném smyslu. Ne náhodou si mnozí novověcí myslitelé oblíbili uvažování o *conditiones humanae*, čili o formách lidské odkázanosti. Sám tu myslím i odkázanost ryze vlastní – odkázanost na potřebu vyrovnávat se s indispozicemi. Civilizovaný svět v tom jedince podporuje i znetvořuje. Na jedné straně sám totiž vytvořil nezměrné situace civilizovaného násilí, za nichž milionům lidí nebylo pomoci. Na straně druhé proměnil prostou odkázanost na přirozený kontext v odkázanost na civilizační podmínky, a až jejich prostřednictvím smí být někdo odkázán na podmínky přirozené, a tím hluboce zmátl lidské sebepochopení. Pomoc bývá proto často delegována do neosobních struktur. Vedle toho se sebevědomí snadno ocitá v domnění, že se nachází na vrcholu, ale neméně snadno upadá do pasti v propasti marnosti, když v sobě nenachází odpovědi, které zároveň zvnějšku nedostává či nepřijímá.

Tento propad je pak syntézou nejhlubšího paradoxu a nejhlubšího rozporu. Cesta z tohoto rozporu nespočívá pak v žádném dobrém skutku, natožpak v aktivismu, nýbrž ve znovuoživení motivace. Zde pak by bylo pošetilé rozhlížet se. Nejde o rozhlížení, ale o vhlížení! Namísto propadání do šire marnosti – hledání odrazu ode dna. Motivace je k pohybu, jak etymologie slova napovídá. Marnost ovšem klade pasti na cestě duše, na cestě, na níž se její záludnosti mají zvrátit v odvracení zvrácenosti. Proč se ale odrážet právě ode dna? Rozpor zde může jednotlivec překonat až překročením dna duše. Jen toto překročení dna duše nesmíme chápat doslova, jako by šlo o proražení dna anebo o uniknutí ze sebe na způsob ptáčka, proklouznuvšího ze dvířek klece. Je to rozplynutí času v nečasovosti, prostoru v neprostorovosti, čin dotýkající se pra-činu. Vyjevuje se tu bytostná odkázanost, prostá všech příležitostných odkázaností, k nimž jsme alespoň odkázali. Vnitřní limitovanost sama. Za překročení dna duše dochází k jednotě odkázanosti a individuality. Kdo však vkročí až do této hlubiny, může tak učinit jen na okamžik (jak vědí mystikové), aby se jakoby odrazil k novému vzestupu. K tomu ovšem mu jakoby vstříc přicházel protějšek, který je absolutní a přitom postrádá chlad, protějšek sjednocení, z něhož vyvěrá sjednocení i motivující moc tak, že postrádá cizost, jakkoli to působí paradoxně. Uvědomme si však, že hovoříme o mezi nitra. Ta by jako linie neměla potřebný účinek, a proto tedy protějšek, k němuž nejdále odkazuje lidská odkázanost. Zmíněná zkušenost se tak stává zkušeností nekonečna, která bývá interpretována velmi rozmanitě. Alespoň v některých náboženských tradicích je interpretována jako zkušenost Spasitele. Obvykle však interpretována vůbec není, protože mnozí ji nehledají a leckterý zakoušející si s ní neví rady, takže většinový zájemce se spokojí s vnějšími symboly. Spasitel tak bývá identifikován jako osoba, jako lidem vnější bytost (ve srovnání s vnitřní zkušeností).

Má i své kosmické analogie. V kosmické perspektivě se tak hledá vnitřní čin svého druhu – jako *Logos* ve světě či jako duše kosmu. Je však tato analogičnost jen nahodilá a nevězí v ní hlubší spojitost? Náboženské tradice, a to nejen ty esoterické, poukazují na její ukotvení, jež je i jejím zdrojem. To, v čem se totiž středověká teologie shoduje

s Bhaghavaghítou, je božské činitelství. Křesťanský Bůh jako *actus purus* je považován za prvotního hybatele, zatímco indický Višnu zosobňuje prapohyb, z něhož vzchází svět udržovaný Činem. Čin – ne jako libovolná aktivita činovníků nebo jednajících pod bičem mravokárců. Na pozadí analogie makrokosmu a mikrokosmu je pak možné interpretovat význam protějšku vnitřní zkušenosti jako transcendentujícího zachránce a blahodárce s univerzálním dosahem (*salvator mundi*). S tímto významem souhlasí nejhlubší psychická zkušenost, jež je univerzální možností, avšak výjimečnou projasněností. V temných hlubinách musí teprve zazářit světlo. Ostatně takový je smysl pravé spirituality – prohlubování vnitřní zkušenosti, jež se vzdálí změti věcí, a zkušenost se stane čirou. Čirým jedním rázem. Tato zkušenost je pak spojována se Spasitelem, s odkazem k němu interpretována, jím zosobňována, a tak se jedinec neztrácí na své nejzazší niterné mezi, kde by se měl naopak najít. Spasitel zde zosobňuje obnovu prvotního činu, činu vůbec. Pak začíná opravdu nový pohyb, který v sobě nese rozeběh, pohyb motivující. A sice motivující k činu, rovněž k činu pomoci.

Dostali jsme se do oblasti, již se zabývá psychologie náboženství, která si klade otázku, jak to, že je pro lidskou psyché postava Spasitele vůbec přitažlivá. Nejsou určité psychické struktury, které jí odpovídají, ale přitom se chovají nezávisle na tom, zda člověk vůbec o nějaké osobě jako Spasiteli ví? Není nijak nahodilé, že do sebe postava historického Ježíše, jeho úloha Krista (Mesiáše, Spasitele) a struktura psyché jsou kompatibilní. Jak také napsal C. G. Jung:

„Kdyby neexistovala afinita („magnet“) mezi postavou Spasitele a určitými obsahy nevědomí, lidský duch by nikdy nespátřil světlo v Kristu (in Christo) a nemohl by se ho s vroucností chopit. Spojovníkem je archetyp bohočlověka, který se na jedné straně v Kristu stal historickou skutečností a na druhé straně jako „věčně“ přítomný ovládá duši jako nadřazená celost, totiž jako bytostné Já.“⁴

Stopami určitých psychických procesů se už dávno zabývají náboženské tradice. Ty se ovšem dosti často dostávají do područí vnějškových autorit, obávajících se lidského nitra, jež nemohou mít pod kontrolou, a přitom je tolik zapotřebí vnitřní motivace k činu, to jest i k činu pomocnému. Nikoli náhodou se však podle učení křesťanského Spasitele ten, kdo pomůže naléhavě potřebnému, ať je to kdokoli, stává druhému „bližním“ (*plésios*, Evangelium podle Lukáše 10,25–37). Tím je dána odpověď na otázku, kým se stane jednající prostřednictvím svého činu pomoci daného typu. Potřebuje být vnitřně motivován. Pak se sám ale stává tím, kdo překonává odcizení, jež jej odtrhlo od životní souvislosti, jež má dokonce kosmický kontext.

V tomto ohledu se pomoc jeví v jiném světle. Nejen jako reakce na indispozici, která je v nejrůznějších variacích vlastní každému, a znamená tedy všechno možné, nýbrž jako důsledek obnovy činu uprostřed zmatení z kontingence i degenerace či perverze. Spásou pak rozumějme mocnou obnovu této obnovy. Titul „Spasitel“ (*sótér*) byl do světa náboženství vnesen ze světa velké politiky, v níž označoval mocnáře vnášejícího zásadní blaho do svého státu. Proto se také vztahuje k blahodárné osobní proměně, již

⁴ Srv. C. G. Jung, *Aion: Příspěvky k symbolice bytostného Já*, Brno 2003, s. 174.

je zapotřebí jednotlivci s jeho zmateními, bezradnostmi, limitovaností a odkázaností.

Závěrem

Ani nemusíme obstarávat spousty příkladů pomoci, abychom zaplašili pochybnosti o jejím smyslu, který daleko spíše potřebuje hlubší ukotvení a onu vnitřní motivaci. Spousty příkladů zavádějí do změti, která do sebe přisává lidské prožitky, takže pak se sotva kdo z ní vymaní. Vždy ale pomůže sestup do niterné hlubiny, která je tu vždy, pokud tu jsem. Proto tolik záleží na duších kontemplujících, kteří své cíle sledují za mnohé.

Shrnutí

Tato studie srovnává tři role, kterou jsou si blízké: pomocník, zachránce, spasitel, role, které vykazují vzájemnou příbuznost. Role pomocníka je nejvíce nasnadě, ale také je ohrožována devalvací, jež kontrastuje s tím, že pomocí někdy akutně třeba. Úloha zachránce je spíše výjimečná. Zato úloha spasitele je v některých náboženských tradicích výsostná, ale nejisté postavení, které v současnosti zaujímá se nachází ve zvláštním napětí s hlubinně psychickou zkušeností, z níž vyvěrá motivace k jednání. Tato hlubina je ovšem zastřena civilizovaností. Hlubinně psychická zkušenost je však ukotvena v archetypu boho-člověka, v němž se protíná hlubina individuality a kosmické rozpětí. Vypovídá o tom tradice křesťanská i indická.

Použitá literatura

Jung, C. G., *Aion: Příspěvky k symbolice bytostného Já*, Brno 2003

Slovník spisovného jazyka českého, IV.-V, eds. B. Havránek a kol., Praha 1989

Mohou nám pomoci Kafkovi pomocníci?

Petr Bláha¹

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

Summary

Can Kafka's Helpers be of Help? From the point of view of the imaginary typology of help, Kafka's helpers represent the help required and at the same time provided. On the other hand, their style of help is rather an obstacle to the realization of the land surveyor's intentions, suggesting an identification of the helpers with the principle of counterproductivity. However, unless we want to give up on the search for the definition of help, the confrontation between the world of helpers and the land surveyor's dependence on his specialization is a possible solution.

Krátké zachycení určité situace, jež Kafka nazval *Ti, kdo běží kolem*, sice nenastoluje problém pomoci, přesto však mistrně odhaluje mentální zázemí potřeby pomáhat. Situace nás přivádí na ulici, na níž se střetáváme s běžícím mužem. Z jeho vizáže lze vyzorovat, že se nejedná o rekreační či kondiční běh, ale dá se předpokládat, že je někým pronásledován. Dokonce by nás ani nepřekvapilo, pokud bychom vzápětí zaslechli křik pronásledovatele. Situace je natolik naléhavá, že můžeme pocítit velmi silné nutkání do ní vlastním rozhodnutím vstoupit, a právě hledisko pomoci se ukazuje jako neadekvátnější projev účasti na probíhajícím ději.

Pokud v nás zcela převáží potřeba pomoci, situace se náhle zpřehlední. Není totiž čas váhat s pomocí, a tak musí být okamžitě jasné, kdo z obou mužů si pomoc zaslouží. Není důvod příliš zvažovat oprávněnost zaslechnutých slov, v nichž rozeznáváme například označení toho, s kým se již takřka míváme, za zloděje. Zloděje je třeba neprodleně chytit, a tak pomoci tomu, kdo je v právu. Kafkův přihlížející však evidentně netrpí syndromem, že je zapotřebí se v každé situaci, jež si žádá naši pomoc, náležitě osvědčit. Vzniká tak možnost odstupu od naléhavosti prožívaného okamžiku a dostavují se pochybnosti, jimž lze rozumět jako reakci na niternou kolizi. Záměrem toho, že jsme se ocitli na ulici, přece nebylo vystavit se událostem jakožto příležitosti zasáhnout do nich svou pomocí. Chtěli jsme jít na procházku. Je totiž noc a procházka za úplňku může povzbudit příchod spánku a oslabit hráz nespavosti. Zůstaneme-li věrni tomuto záměru, pak se situace náhle jeví jako potíže a zjevná komplikace, jež nerespektuje to, proč jsme se na ulici ocitli. Zachováme-li však přesto věrnost původnímu záměru, pak si probíhající příběh nemůžeme vysvětlit jinak než jako povzbuzení vůle ke spánku tím, že nás domýšlení načatého odvede od zneklidňujících ataků nespavosti.

¹ Mgr. Petr Bláha, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Petr Bláha, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasturova 13, 400 96, Ústí nad Labem.

O vysvětlení v tomto duchu najednou není nouze a Kafka sám jimi nijak nešetří. Copak můžeme vědět, kdo si naši pomoc zaslouží a jak na sebe můžeme vzít roli soudce, jsme-li svědky pouze nepatrného zlomku příčinných souvislostí, jež se v naší nahodilé přítomnosti dohrávají? Co když se ti dva honí pouze pro zábavu a naše utkvělá potřeba pomáhat by zničila jejich kratochvíli? Co když oba běžící muži pronásledují někoho, kdo již stihnul proběhnout dříve, než jsme se ocitli na ulici? Co když volání, abychom chytli zloděje, je pouhou lstí, jež má odvést od toho, že skutečným záměrem pronásledujícího je vražda? A i když by si nevymýšlel, jak můžeme vědět, že pronásledovaný neokradl pronásledujícího z důvodů, jimž ze své pozice nemůžeme porozumět?

Kafka své vyjádření pochybností, které začnou zásobit představivost poté, co odoláme nutkání zasáhnout do děje nekompromisní pomocí, uzavírá konstatováním, jež umožňuje v přihlížejícím spatřovat ztělesnění určité lhostejnosti. Vždyť máme právo být unaveni, tedy nebýt způsobilí k tomu, abychom vyhověli výzvám, s nimiž jsme konfrontováni. Takové ospravedlnění nerozhodnosti však již nemůže zastříit, že významným doprovodem znázorněných mentálních pohybů jsou obtíže, jež se pojí s významem pomoci a pomáhání.

Kafkova momentka se může stát vhodným vstupem pro promýšlení různých typologických souvislostí. Vyjdeme-li z toho, že pomoc se odehrává mezi pomáhajícím a tím, komu je pomáháno, pak nás Kafkův přihlížející přivádí k mentálnímu zázemí potřeby někomu pomáhat. Pomoc může být v základním rozlišení vynucená a nevynucená, adresná či neadresná. Nevynucená nabídka k pomoci přitom nevylučuje to, že jde především o akt výpomoci tomu, kdo pomoc nabízí. Nutkavá potřeba pomáhat mnohdy pramení z toho, že akt pomáhání potvrzuje naši užitečnost. S tím souvisejí obtížné stavy pomahačské abstinence, jež kumulují takovou potřebu někomu konečně pomoci, že je pro příjemce této pomoci riskantní stát se její obětí. Nevynucená pomoc je však z hlediska zjištěných úmyslů také vítaným prostředkem k tomu, abychom si někoho zavázali pro případ, že se někdy v budoucnu ocitneme v nouzi. Právě předtucha této vypočítavosti ovšem způsobuje v možných příjemcích pomoci určitou míru sebeochrany, jež se promítá do hájení vlastní soběstačnosti. Patologická soběstačnost naopak provokuje natolik, že přitahuje nevyžádanou pomoc, jejímž cílem může být již pouze triumfální proboření ochranného krunýře. Pokud se něco takového podaří, může ten, kdo je závislý na své soběstačnosti a kdo tudíž pomoc druhého bere jako své selhání, upadat do nechápajícího údivu, když pomáhající neprojevuje zájem o splacení dluhu. Z jeho pohledu se totiž jedná o zjištění, jež má více společného se soutěživostí než s využitím pomoci pro existenční zajištění.

Vyžádaná pomoc je myslitelná v rozličných typech vztahů, od nichž se mnohdy odvíjí i značně protichůdné mentální zázemí. I zde se uplatňuje rozlišení na adresnou a neadresnou pomoc. Můžeme být požádáni o pomoc někým, koho neznáme, či někým, koho známe. V případě neadresnosti může být výzva k pomoci komunikačním prostředkem k tomu, abychom poznali toho, koho dosud neznáme. Může se však jednat o projev naprostého zoufalství, v němž je již člověku zcela lhostejné, od koho žádaná pomoc přijde. Taková situace může být pro vybraného pomáhajícího velmi výhodná, a to obzvláště tehdy, vnímá-li pomoc jako prostředek k uspokojení své zjištěnosti. V jiném smyslu může být přitažlivá i pro člověka, jenž si zakládá na své nezištěnosti, kterou vnímá jako

svou morální přednost před ostatními. Extrémní případ tohoto typu může v konfrontaci se zoufalstvím toho, kdo si žádá pomoci, vyvolávat bizarní vyústění. Zoufalství například podporuje pocit závaznosti, jež přechází do různých forem nabízené odměny. Tu může člověk, jehož ideálem je nezištnost, vnímat jako cílenou snahu narušit jeho identitu. Původní pomoc v sobě zejména v těchto vybraných případech latentně obsahuje nepřátelství.

Ve vztazích, v nichž lze očekávat nadřazenost toho, kdo žádá o pomoc, například v rodinných vztazích, může tato žádost přebírat tvář ponižování. A to především v případech, v nichž je žádost o pomoc využívána jako prostředek k upozornění, že se od podřízeného očekává, že ho napadne vykonat akt pomoci bez vyžádání. Takový typ morálního vydírání je ovšem myslitelný i v jiných vztahových konstelacích.

Přejdeme z těchto typologických náznaků ke Kafkovým pomocníkům, kteří jsou ztělesněním určitého typu pomoci. Nežli se zaměříme na známější případ z románu *Zámek*, stojí za zmínku rozsahem drobnější povídka *Blumfeld, starší mládenec*. Pro Kafku je typické, že pomocníci jsou součástí zmechanizovaného společenského provozu, jenž rozemílá osobnostní rysy člověka. Výsledkem je pohrávání si s tím, co věrně doprovází absurditu společenských poměrů. To, co by v běžném chápání mělo mít pozitivní náboj, se zcela nepochopitelně staví do služeb toho, co škodí a co způsobuje nepříjemnosti. Blumfeld pracuje v továrně a má na starost takový objem práce, jenž zjevně přesahuje síly a schopnosti jednoho člověka. Proto si od svých nadřízených žádá poskytnutí praktikanta. Továrna je společenskou institucí, v níž se člověk stává tím, čím se profiluje jako svou profesí, protože jenom tímto zprostředkováním může být platným článkem společenského provozu. Do na první pohled zcela oprávněné žádosti o pomoc vstupují provozní záležitosti. To, co zaměstnanec ze své pozice chápe jako nezvladatelné, se může z nadhledu nadřízeného jevit jako projev nedostatečné organizace práce. Proto je Blumfeldova žádost vnímána jako potvrzení již trvalejšího podezření, že problém není v množství práce, ale v přístupu. Logickou reakcí nadřízeného by tudíž bylo pokusit se vysvětlit dané disproporce z postoje podřízeného. Přesto dochází k rozhodnutí nepřidělit Blumfeldovi pouze jednoho praktikanta, ale rovnou dva. V žádném případě se však nejedná o ústupek, jenž by snad projevoval určité porozumění Blumfeldovým rezervám v organizaci práce. Stejně jako pomoc jsou také praktikanti nástrojem komunikace, jež má nabídnout určité pochopení toho, komu je pomoc poskytována. Můžeme se sice ptát, proč je volena tato nákladnější cesta, když by bylo efektivnější například Blumfelda propustit. Nákladnost využití praktikantů ovšem podtrhává Blumfeldovo nepochopení funkce společenské instituce, v níž nejde o dosažení nejefektivnějšího řešení. Mnohem více záleží na zachování provozních mechanismů, a to navzdory tomu, že mnohdy odporují logickému úsudku. Společenské instituce mají vlastní řád, jehož provoz nepotřebuje vnitřní integritu člověka.

Dozvídáme se, že praktikanti byli pečlivě vybíráni, což koliduje s tím, jak se projevují. Jsou horliví jako děti, snaží se vší silou předstihnout Blumfeldovy záměry a pomoci mu dříve, než budou o pomoc požádáni. Tento rys ovšem Kafka mistrně zahání do grotesky, když si dává záležet na tom, aby veškerá iniciativa praktikantů ústila do sílícího přesvědčení, že jsou spíše na překážku. Blumfeld si uvědomuje, že by za daných okolností bylo prospěšnější se praktikantů zbavit, ale jejich přítomnost je součástí institucionálního rozhodnutí, jež nelze vzít tak snadno zpátky. Navíc odmítnutím vyžádané pomoci by přiznal neoprávněnost svého požadavku. Blumfeld

se ocitá v pasti rizik, jež se pojí s vyžadováním pomoci. Celá aféra vrcholí nezbytnými restrikcemi vůči praktikantům, jimiž se má alespoň částečně eliminovat jejich destruktivita. To však vede pouze k tomu, že si praktikanti stěžují na špatné zacházení a bezpráví, jimž jsou vystavováni.

Sledovaná povídka umožňuje zachytit v přehlednějších souvislostech základní linii, jež se ve spletitějším provedení objevují později v *Zámku*. Jakkoliv se nabízí jednoduchý výklad, že Kafkovi šlo o předvedení toho, co se děje s člověkem, stane-li se součástí zmechanizovaného provozu, jenž se začne řídit vlastními zákonitostmi, v příběhu se rýsuje i první náznak trochu jiné odpovědi na naši otázku. Pokud připomeneme, že praktikanti jsou prostředkem komunikace mezi nadřízeným a podřízeným, pak lze jejich jednání rozumět tak, že dávají Blumfeldovi možnost získat jiný pohled na to, co se od něho očekává z hlediska provozní funkčnosti. V tomto smyslu jsou skutečnou pomocí, které však Blumfeld nerozumí, nebo pro něho v horším případě nechce rozumět.

Na rozdíl od Blumfelda, jehož příběh je vymezen přehlédnutelným továrním prostředím, zeměměřič přichází do prostředí, které se mu teprve představuje jako místo, v němž je poptávka po jeho profesní dovednosti. Tento motiv, od něhož se odvíjí smysl zeměměřičova pobývání v zámeckém prostředí, postupně naráží na různá zpochybnění, která vrcholí scénou u starosty, v níž vychází najevo, že jeho přítomnost je důsledkem administrativních nedopatření. Existuje sice jakýsi výnos o povolání zeměměřiče, ale nikdo už vlastně neví, co za touto potřebou stálo. K této události však příznačně dochází ve chvíli, kdy je již zeměměřič vtažen do vztahového soukolí, jež posiluje jeho odbornou ctižádost dostat své profesní výjimečnosti. Scéna u starosty také ukazuje v jiném světle pomocníky, jež byli zeměměřiči přiděleni. Na rozdíl od něho je jim totiž umožněno, aby se mohli podílet na poněkud zběsilém a předem neúspěšném hledání ztraceného výnosu. Tato disproporce naznačuje, že podřízenost pomocníků má své výrazné limity, neboť tím, že náležejí k tajuplnému zámeckému prostředí, mají nad zeměměřičem jednoznačně navrch. Tento mocenský aspekt kompenzuje grotesknost, s jakou jsou líčeni. Navíc zatímco Blumfeld mohl po praktikantech vyžadovat odbornou pomoc, zeměměřič marně čeká na možnost projevit svou profesní způsobilost. Přestože se praktikanti podobají pomocníkům v tom, že se nevyznají v profesních náležitostech, čímž jsou pro výkon pomoci nekompetentní, v případě zámeckých pomocníků je tento jev utlumen tím, že nabízejí svou pomoc v životních situacích, do nichž se zeměměřič během svého čekání dostává. Tím se jejich na první pohled podřadné postavení začíná mnohem výrazněji blížit očividné převaze nad zeměměřičovou bezradností. Snad i tato okolnost má svůj význam pro zeměměřičovo rozhodnutí pomocníky propustit. Zatímco zeměměřič chápe tento akt jako své právo vymezit se vůči prostředí, jež zpochybňuje jeho profesní věrohodnost, nedochází mu, že skutečnou právní relevanci má teprve výpověď, kterou dostává od pomocníků. Tato výpověď zároveň zásadním způsobem mění zeměměřičovu situaci, neboť právě pomocníci dávali jeho přítomnosti nějaký význam. Bez nich nejen ztrácí kontakt s tím, co zaručovalo důvod se jeho případem zabývat, ale vyvázání se z podřadné pozice zvyrazňuje nadřazenost pomocníků.

Vzhledem k interpretaci, kterou jsme již naznačili, se ukazuje, že zeměměřič je v zajetí vlastních představ natolik, že je pro něho nepřijatelné, aby se nadále nechával trýznit

kontraproduktivitou pomocníků. Tím však zároveň přiznává, že nepochopil, v čem nabízená pomoc spočívá. Kafka nám dokonce sděluje obsah úkolu, jímž byli pomocníci pověřeni. Měli zeměměřiče především obveselovat, protože zeměměřič má sklon brát všechno příliš vážně. Přestože je i jinými osobami, s nimiž naváže během svého zámeckého prodlévání mnohdy i intimní vztah, upozorňován na to, aby nebral pomocníky příliš vážně, zeměměřič zůstává závislý na tom, co dosud vždy fungovalo jako stvrzení jeho společenské užitečnosti. Proto se nedokáže orientovat v poměrech, v nichž nemůže uplatnit svou specializaci. Jeho potřeba pomáhat, která je do jisté míry vzbuzena společenskou poptávkou, je tak drasticky upozaděna a jemu nezbývá než se marně dožadovat svého práva na uplatnění. Zámek a jím vyslaní pomocníci jsou posledním záchvěvem pomoci, jejíž odmítnutí či dokonce nepochopení znamená propad do stavu zoufalství, z něhož již není pomoci.

Shrnutí

Z hlediska pomyslné typologie pomoci představují Kafkovi pomocníci pomoc vyžadovanou a zároveň přidělenou. Přitom jejich vyjádření pomoci, jež je spíše překážkou k uskutečnění zeměměřičových záměrů, svádí ke ztotožnění pomocníků s principem kontra-produktivity. Nechceme-li však rezignovat na hledání výměru pomoci, nabízí se konfrontace světa pomocníků se zeměměřičovou závislostí na své specializaci.

Použitá literatura

- Kafka, F., *Popis jednoho zápasu*, Praha 1968
Kafka, F., *Proměna a jiné povídky*, Praha 2002
Kafka, F., *Zámek*, Praha 1989

Pomoc – samozřejmost svobodného zednáře?

Rudolf Kardoš¹

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

rudolf.kardos@ujep.cz

Summary

Help – an Obvious Habit of a Freemason? This study deals with the topic of aid and its interpretation within the scope of Freemasonry. The idea of Freemasonry is to build the spiritual life of its members, to improve their individual humanity, to show a firm ideal to which it is necessary to fix our efforts. This task reflects the rituals used and, apart from one's own emotional experiences, ethical topics are one of the main contents of federal meetings. This "preparation" should shape the members enough to be ready to help where needed. As part of the study, I present an overview of activities created by members of the Grand Lodge of the Lessing zu den drei Ringen in the period of interwar Czechoslovakia. These activities can be collectively characterized as charitable activities and support for the needy and are an example of applied assistance in the functioning of this organization. The main group targeted by the members of this association were children and single mothers. The assistance provided was mainly in the form of insufficient food, clothing, or coal, but also study scholarships.

Dlouhé devatenácté století bylo století výrazných a významných společenských změn. Na jejím začátku stála stavovsky hierarchizovaná společnost, na konci společnost moderní, jejíž vůdčí silou je sociální vrstva podnikatelů. Nástup racionálního vidění světa, sekularizované společnosti Roger Scruton trefně glosuje jako „pravou povahu moderního světa – světa, v němž je všechno včetně posvátného na prodej“.² Základním prvkem vývoje je emancipace společenských vrstev, které nabyly vzdělání či vlastnictví, protože teprve po dosažení životního statutu – vzdělance, podnikatele či obchodníka – je nutné odůvodnit sociální postavení člověka, a tím si i nárokovat podíl na veřejné moci. Tato transformace, kterou Jürgen Habermas nazval strukturální přeměnou veřejnosti, byla podmíněná zejména vznikem literární veřejnosti, tedy úzké skupinky vzdělaných lidí, kteří dokázali úspěšně artikulovat své zájmy. Rostoucí veřejný prostor byl základem pro názorovou mnohost, která vedla ke kritice státního aparátu či odporu proti státní moci a přitom dokázala předložit své vlastní alternativy vládnutí.³

Právě vrstvy vzdělaných a majetných lidí patří zejména díky existenční, ekonomické nezávislosti k základní struktuře formování občanské společnosti. O této skupině se

¹ Mgr. Rudolf Kardoš, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Rudolf Kardoš, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem.

² Scruton, R., *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, Praha 2002, s. 76.

³ Srov. Habermas J., *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000.

hovoří jako o buržoazii, či měšťanství – v němčině Bürgertum – střední třídě, jež se stala hlavním nositelem městského (regionálního) dění.⁴ V tomto smyslu se hovoří o vzniku nových, lokálních elit. Spolkový život rovněž nabízel nové – demokratické prvky dobrovolného a minimálně formálně rovného členství z hlediska participace na spolkovém životě jako je rozhodování či volba spolkových funkcionářů. V tomto smyslu se spolky stávají prostředím pro měšťansko-občanské sebeuvědomování.

Roli zednářských spolků v českých zemích v druhé polovině 19. století a v zásadě až do jejich konce v roce 1938 spatřuji v setkávací platformě elit, které vytvářely osvětově-kulturní aktivity. Výrazně se zde také projevoval možno říci tzv. kolektivní mecenáš ve formě charitativních projektů či podpory potřebných.⁵ V tomto smyslu se jedná o pomoc ve smyslu saturace nezbytných potřeb vybraným skupinám obyvatel. Ve svém příspěvku budu sledovat charitativní a podpůrné aktivity jedné zednářské organizace – Veliké Lóže Lessing zu den drei Ringen – a jejích spolků.⁶ Stěžejní část příspěvku vychází z rešerší dostupných pramenů a jedná se o deskriptivní sondu aktivit tohoto spolku.⁷ Tento přístup je však zásadně limitován: 1) hlavním pramenem jsou informace z vlastní produkce spolku; ty mohou být zatíženy potřebou sebezprezentace, a tedy zkreslovat realitu; 2) příjemcem této pomoci byli často konkrétní lidé (rodiny) či vybrané skupiny osob zejména děti – v tomto směru je obtížné (takřka nemožné) rekonstruovat reálný dopad těchto aktivit.

Optikou doby však sama charitativní činnost spolkové organizace není nic mimořádného, podobné aktivity ve větší či menší míře patřily k dobrému duchu mnohých spolků, příkladově je možné jmenovat židovský řetězec B'nai B'rith. Druhou rovínou svého příspěvku jsem tedy věnoval tomu, zda je možné v rámci svobodného zednářství nalézt zdůvodnění těchto aktivit. V tomto smyslu vnímám pomoc jako ideový motiv organizace, který poskytuje každému členu prostor pro kultivaci sebe sama a rozvíjí zodpovědný přístup ke svému životu v komunitě.

Člen členu, bratr bratru

Začátek interpretace pomoci jako ideového motivu svobodného zednářství je v samotném nastavení řádu jako instituce v 18. století. Již ve svém názvu odkazuje ke svobodě, ta se projevuje v deklarované toleranci vůči různým myšlenkovým či náboženským proudům. V konstitutivním dokumentu regulérních lóží z roku 1723 známém jako *Staré povinnosti svobodných zednářů*, nalezneme tento apel explicitně uveden:

⁴ K podrobnému vymezení tématu občanské společnosti v historickém výzkumu srov. Kučera R., *Občanská společnost. Koncept a jeho historizace*, in: *Dějiny – teorie – kritika*, 4, 2007, s. 219-231.

⁵ Rámcově srov. Hlavačka, M. – Pokorná, M. – Pavlíček, T. W. (eds.), *Collective and individual patronage and the culture of public donation in civil society in the 19th and 20th centuries in central Europe*, Praha 2010.

⁶ VL Lessing (1920–1938) sdružovala zejména německy a částečně maďarsky jednající zednářské spolky na území prvorepublikového Československa. Na vrcholu existence – v polovině 30. let organizace disponovala více než 30 spolků a 2 500 členy napříč republikou. Jejím česko-slovenským protipólem pak byla Národní Veliká Lóže Československá.

⁷ Z provenience VL Lessing postrádáme vlastní úřední agendu organizace, ta byla patrně zničena. Nenachází se ve státních institucích ani v autoru známých soukromých sbírkách. Sonda je postavena na informacích z periodických tisků, které organizace pravidelně publikovala, zejména spolkovém časopise *Die drei Ringe* a jednotlivých ročenkách organizace.

„A byli-li v dávných dobách zednáři povinni vyznávatí náboženství svého národa, nechť bylo jakékoliv, jest nyní uznáváno za mnohem správnější, aby vyznávali ono náboženství, v němž jsou všichni lidé zajedno, neboť ponechávají každému jeho přesvědčení: totiž aby byli dobří a poctiví muži, čestní a spravedliví, nechť se různí vyznáním nebo přesvědčením; proto jest zednářství pojátkem a prostředkem k založení věrného přátelství mezi těmi, kteří by si jinak zůstali cizími.“⁸

Původní pozdně novověké lóže nabízely prostor pro diskusi zbavený konfesních bariér a vzhledem k privátním formám setkání tedy také místo v jistém smyslu imunní vůči společenské kontrole. U členů, případně žadatelů o vstup to zase předpokládalo progresivní myšlení a nutnost překonání stereotypů a ochotu k respektování druhých. Výše představený motiv svobody a tolerance je všem regulérním lóžím vlastní natolik, že jej neváhají umístit do právních dokumentů, obvykle stanov lóže. Příkladem mohou být zakládající stanovy VL Lessing z roku 1920:

„§ 2 Velkolóže Lessing zu den drei Ringen stojí na základech Starých povinností Konstituční knihy z roku 1723. Uznává plnou svobodu vyznání a svědomí. Symbol N. S. V.⁹ je obsažen v jejích rituálech, význam symbolu je volně dosažitelný všem členům spolku ... tento symbol je spravedlivý vůči všem směrům vyznání a přesvědčení a každý svobodný muž dobré pověsti, který skutečně věří v morální vývoj sebe sama a lidstva obecně a je připraven o něj usilovat, může žádat o vstup do spolku.“¹⁰

Zásadní posláním zednářství napříč jeho různými směry je tedy kultivace člověka – člena – bratra; a kultivace společnosti i mimo organizaci. Sami zednáři hovoří o budování chrámu všeobecné lidské lásky, založeného na moudrosti, síle a kráse. Toto budování – doslova výstavba – člověka je vždy duchovního charakteru, je to podaná ruka k zušlechtění sebe sama. Výrazné teoretické ukotvení zednářské ideje pro středoevropské prostředí poskytli němečtí klasikové. U Gottholda E. Lessinga v jeho dnes již klasickém zednářském díle *Ernst und Falk* čteme o nutnosti každého zednáře naplňovat svůj život tak, aby doplňoval umělecké dílo života celého lidstva. Kdo nenaplní svou lidskost, nemůže posloužit blahu lidstva.¹¹

Vždy můžeme vnímat totožné nároky – poznáním a zdokonalením sebe sama přispějí ke zdokonalení něčeho vyššího a ušlechtlejšího – lidstva. Tuto myšlenku pochopitelně nalezneme v různých filozofických směrech napříč systémy i staletími, lakonicky by bylo možné říct, že zde zednáři neobjevují a ani nedeklarují žádné novum, bez povšimnutí by ale neměla zůstat metoda, jak této „práce“ dosáhnout.

Nejnápadnějším způsobem jsou pochopitelně rituály nedílně spjaté s různými institucemi, tak se zednářstvím. Rituály jsou potřebné a interpretují člověku jeho roli ve spo-

⁸ *Staré povinnosti svobodných zednářů*, Bratislava 2013, s. 8.

⁹ Nejvyšší Stavitel Vesmíru (Velký architekt vesmíru) = Bůh.

¹⁰ SOkA Teplice, f. Lóže svobodných zednářů Teplice (1907, 1912–1936), i. č. 164, složka Nr. 8. *Verhandlungsschriften betr. Anschluss an die Altmaurerer 1921.*

¹¹ Lennhoff, E., *Svobodní zednáři*, Praha 1931, s. 17.

lečenství, případně ho připravují, provázejí, osvětlují fungování atd. U zednářství stojí rituály dlouhodobě v popředí zájmu veřejnosti. Co lákalo, v případě VL Lessing, solventní muže obvykle starší 30 let ke vstupu do tohoto druhu spolku, když měli na výběr mnohé jiné? Každého žadatele o vstup čekalo dlouhé (obvykle roční) čekání, než bylo jeho žádosti vyhověno, poté následoval přijímací rituál, uchazeč byl odveden k rozjímání do temné komory, kde se připravoval na vstup do společenství. Hořící svíce, lebka, tři otázky reflektující přínos člena lóži a lidstvu. Když poprvé vstupuje každý člen do lóže, jsou mu zavázány oči, teprve po odříkání přesných formulí je mu páska z očí sňata a on uzří. Povyšování do dalších stupňů (v případě VL Lessing to byly jen základní tři: učeň, tovaryš, mistr), v tomto případně trvalo obvykle opět rok a provázely ho podobné záležitosti. Osamění, temnota, symbolika smrti.¹²

Princip těchto rituálů je edukativní – imaginační. Člověk uvedený do temnoty, nejhlubší komnaty své duše, po setkání se smrtí, vstupuje do společenství rovných, tolerantních a respektujících lidí. Mnohé společenské zábrany odstraňuje neformální tykání a oslovování bratře. Zbývá kacířská otázka – pokud je člověk ochoten prokázat zkoušku charakteru tímto způsobem, do jaké míry je tato zkouška nutná? Nevstupují mezi zednáře dostatečně selektovaní jedinci a mohli by se tedy obejít bez těchto pro vnějšího pozorovatele nadbytečných, mnohdy i komicky vyhlížejících prvků? Odpověď skýtá zednářství samo – členství v lóžích je prací od nedokonalého k dokonalému a právě proto, že každý vstupuje jako nedokonalý „hrubě tesaný kámen“, je nutné tohoto každého tvarovat, aby se zednářské myšlenky a cíle staly jeho vlastními.¹³

Přesto se domnívám, že toto pojmenování je též rituální. Určitá míra skepse je zcela na místě. Do spolků vstupovali muži starší 30 let s velmi slušným ekonomickým zázemím – důvodem byly i nákladné poplatky spojené se členstvím, což znemožňovalo aspiraci všem, kdo by mohli mít zájem. Druhým limitem byl čas, který této zájmové aktivitě může člověk věnovat, z těchto důvodů se mezi členy VL Lessing až na výjimky nevykytovali zemědělci či dělníci. Takto situovaný muž, ne neobvykle otec rodiny s úspěšnou kariérou, měl dozajista životní hodnoty ujasněné. Do jaké míry zde hrálo zednářské společenství svou kultivující roli a do jaké míry se naopak v tomto společenství setkávali lidé, kteří naplňovali tyto hodnoty i mimo řád, je legitimní otázkou.

Mimo emotivně-psychologické působení rituálů nalezneme i poměrně dlouhodobě a promyšleně budovanou edukativní činnost naplňovanou téměř každé setkání – tím byla různou formou produkovaná osvětová činnost. Ve starším období příkladového zednářského spolku, tedy v posledních desetiletích Rakouska-Uherska, kdy v Čechách fungovaly roztroušené zednářské kroužky, byla jejich edukativní role nesmírně důležitá. Vzhledem k nemožnosti řádného fungování zednářstva nebylo možné ve větší míře shromažďovat zednářské tiskoviny, které by mohly umožnit určitou formu samostudia. Reakcí na to byly doslova přednáškové programy ve všech spolcích. Každý zednářský spolek se pravidelně setkával – obvykle jednou týdně, některé spolky jednou za dva týdny. Téma společenského večera bylo dáno připravenou přednáškou některého ze členů – co do rozsahu zhruba hodinovou, další hodinu pak trvala diskuse. Tyto přednášky měly různé zaměření: vlastní zednářská historie – v Čechách

¹² Lomas, R., *Vidění v temnotách. Odmykání Chiramovým klíčem*, Praha 2006.

¹³ Posner, O., *Am rauhen Stein. Ein Leitfaden für Freimaurerlehre*, Reichenberg 1924.

pak tradičně oblíbené téma historie zednářství v 18. století; soudobé zednářství – na toto téma obvykle hovořil host ze zahraniční lóže, který členy seznamoval s aktuálním vývojem či problémy nejčastěji z německého, rakouského či maďarského prostředí; aktuální akce či události – často referoval člen, který se účastnil akce jiného spolku, nebo host z některého z tuzemských spolků; často se jednalo o přednášky z prostředí etiky – témata mravnosti a dobrého života, mnohdy reflektující významné filosofy (Platon, Kant, Nietzsche).¹⁴

Tato tradice byla uplatňovaná i v průběhu první republiky. Setkání zednářských spolků tak rozhodně nemůžeme nazvat prostou odpočinkovou činností. Až na výjimky bylo každé setkání uvedeno větší přednáškou na konkrétní téma. To, co symbolicky člen prožíval v rituálech, bylo teoreticky rozebíráno na jednotlivých setkáních. Diskutovány byly významy jednotlivých rituálních prvků stejně jako různá historická období či filozofické systémy. V tomto směru zednářské spolky naplňují své pojmenování „dílny lidskosti“ v tom, co bychom mohli moderně pojmenovat jako humanitní studia. Kromě obsahu různých příspěvků je nutné podtrhnout i možnost každého se k tématu vyjádřit, případně přednášet. Toto nebylo nijak limitováno a otevřeno možnosti všem členům. Náhled do seznamů přednášek však prozrazuje, že každá lóže měla své stálé řečníky, kteří dokázali naplňovat různá témata a někteří členové se této aktivity neúčastnili. Přesto v tom můžeme spatřovat zcela programově organizované vzdělávání svých členů.

Jednotlivé spolky poskytovaly svým členům poměrně kvalitní servis z hlediska projednávaných témat, které pokud chtěl posluchač aktivně sledovat, bylo nutné, aby se danému tématu věnoval, případně dostudoval. Členství v lóžích s sebou tedy neslo nezbytnost sebevzdělání, pokud chce být dotyčný aktivním členem. Na základě studia pramenů jsem však nabyl názoru, že tyto přednášky nebyly žádnými teoretickými rozborů daných témat, příslušné akademické půdě, ale v dobrém slova smyslu popularizačními přednáškami, které vedly přítomné posluchače k promyšlení svých vlastních možností, jak se v daném tématu realizovat.

Zmírnění nezaviněné chudoby

Zejména v anglosaském či německém zednářském světě mají charitativní aktivity zásadní místo a jsou jedním z hlavních způsobů, jak se lóže prezentují ve společnosti.¹⁵ V první polovině 20. století mají charitativní a podpůrné aktivity mnohem větší význam. Možnosti státu eliminovat sociální rozdíly byly mizivé, navíc specificky po první světové válce zasáhla československé pohraničí hospodářská krize. V této době se výrazně projevila angažovanost regionálních elit, které část svých finančních prostředků věnovaly na zmírnění všeobecné bídy.¹⁶

Základní finanční prostředky pro charitativní aktivity každá lóže VL Lessing čerpala z tzv. *Armenkasse*, kam každý člen dle svého uvážení přispěl na závěr každotýdenního

¹⁴ Srov. Posner, O., *In tempestate securitas: Chronik der g.u.v. "Johannisloge Munificentia zur Verbrüderung am Sprudel i. Or. Karlsbad: anlässlich des 10-jährigen Logenstiftungsfestes i.J. 1929: Kränzchen 1871–1918, Loge seit 1918, Karlsbad 1929.*

¹⁵ Mnohost různých aktivit nabízí Freimaurer-Wiki, heslo: *Karitas*.

URL: <https://freimaurer-wiki.de/index.php/Karitas> (14. 12. 2020).

¹⁶ Základní vysvětlení zednářských charitativních aktivit nabízí heslo *Caritas* v publikaci: Dosch R., *Deutsches Freimaurerlexikon*, Innsbruck 2011, s. 72.

setkání. Příspěvek – *Armensammlung* (almužna) nebyl vysoký, předpokládám, že činil obnos do 5 Kč, středně velká lóže tak mohla za jedno setkání vybrat od 25 do 60 Kč. K výraznému navýšení došlo obvykle v případě návštěvy z jiné lóže, která darovala finanční obnos – častěji do výše 500 Kč. To znamená, že i početně menší lóže, kolem třech desítek členů, mohla za jeden rok vynaložit prostředky ve výši několika tisíc Kč. Movitější členové navíc disponovali vlastním speciálním fondem, do kterého přispívali dle svých možností či uvážení a ze kterého mohli poskytnout podporu v případě potřeby.

Již zednářské spolky, které vznikaly v druhé polovině 19. století, měly charitativní či podpůrný charakter. Například karlovarský spolek *Munificentia* – v překladu štědrost či doslova dobročinnost – má svůj počátek v roce 1871, kdy svolali dva lázeňští hosté v Karlových Varech přítomné zednáře z různých států, kteří byli toho času v lázeňském městě, za účelem pomoci blízkému městu Tachov, které zpustošila bouře. Spolky obvykle uváděly podpůrnou činnost jako účel své existence, příklad může být účel žateckého spolku *Kette*: „Zdokonalením rozumu (duše) a postupem skrze propůjčené vědomosti, společně pěstovat zmírnění nezaviněné chudoby“.¹⁷ Důvod byl dvojitý. Zásadní zde bylo to, že v rámci dualizovaného Rakouska-Uherska v jeho předlitavské části (na rozdíl od Zalitavska) nemohly existovat řádné zednářské lóže. Forma charitativních organizací tak byla přijatelnou možností jak pro státní aparát, tak pro samotné zednáře. Druhým důvodem je vlastní charakter těchto spolků, kdy charitativní činnost patřila k hlavním záležitostem.

Informace o podpůrné činnosti před vznikem VL Lessing jsou však pouze minimální, mimořádnou podporou však byla akce spojená s Louisem Hollwegem – filantropem z Indianapolis – v průběhu roku 1919. Akci koordinoval Stoliční mistr karlovarské lóže *Munificentia* Oskar Guthertz a byla zaměřená na pomoc matkám v šestinedělí a kojencům z Krušných hor. V 80 obcích tohoto regionu měly být zřízeny půjčovny nedostatečného ošacení pro děti, což bylo v poválečné době více než potřebné. Podpora rovněž směřovala ke studentům obou pražských vysokých škol formou stipendia a různým špitálům, zařízením pro nevléčitelně nemocné či sirotčincům. V průběhu tří let Hollweg uvolnil finance ve výši 500 000 Kč na pomoc krušnohorskému regionu.¹⁸ Tato mimořádná pomoc vyžadovala značně nákladnou organizaci a vytipování skupin, kterým je možné pomoc poskytnout. V tomto směru zůstává nezodpovězenou otázkou, jakým způsobem získávaly jednotlivé lóže přehled o tom, kdo v rámci jejich regionální působnosti potřebuje materiální či finanční pomoc.

Po založení VL Lessing začala být podpůrná činnost částečně koordinovaná, přesto ale výše poskytnutých financí závisela na solventnosti členské základny každého spolku. První větší forma podpory byla částka 2 600 Kč, kterou věnovala liberecká lóže *Latomia* v září 1922, není však známo komu.¹⁹

V roce 1923 je již možné lépe sledovat různé příspěvky díky spolkové příloze v časopisu *Die Leuchte*. Třetí číslo obsahuje informace o podpoře ve výši 1 000 Kč, kterou

¹⁷ SOkA Louny, f. číslo 306: Okresní úřad Žatec, Spolkový katastr díl I. 1861–1929, i. č. Spolkového katastru 85, zápis číslo 124.

¹⁸ *Jahrbuch der Freimaurergrossloge Lessing zu den drei Ringen in der Čechoslovakischen Republik, 1921–1922*, s. 15.

¹⁹ *Jahrbuch der Freimaurergrossloge Lessing zu den drei Ringen in der Čechoslovakischen Republik, 1922–1923*, s. 7.

poskytla žatecká lóže Kette dětem, jejichž rodiče ztratili zaměstnání. Tíživá situace pochopitelně nekončila se stáními hranicemi, naopak v sousedních německých oblastech byla leckdy mnohem citelnější. Vzhledem k tradiční orientaci tuzemských německých zednářských spolků na zednářské velkolóže v Německu směřovala část pomoci i sem. V prvních měsících roku 1923 poskytly tuzemské spolky částku 575 Kč k dispozici drážďanské velkolóži Zu den drei Schwertern.²⁰ Výroční zpráva roku 1923 uvádí, že karlovarská Munificentia podporovala 15 studentů na pražských vysokých školách z regionu, a navíc ještě sirotčince v Ostrově a Radošově a hospic ve Velichově.²¹ Předmětem podpory byly také různé kulturně-vzdělávací akce, takové večery zajišťovala bratislavská lóže Testvériség či liberecká Latomia. Pražské lóže se v tomto čase zaměřovaly na individuální podporu hluchoněmým. Dle výroční zprávy vynaložila velkolóže za jeden rok prostředky ve výši kolem 100 000 Kč.²²

V polovině roku odešla z Mostu, Karlových Varů a Plzně cílená podpora pro děti ze zednářských rodin do německého regionu Porýní-Vestfálsko ve výši 3 542 Kč. Podpora byla rozdělena tímto způsobem: 6 dětem zajistit mléčné výrobky, 10 dětem zajistit potřebné lázeňské či ozdravné pobyty, 2 dětem zajistit ozdravný pobyt na venkově, podpora 6 dlouhodobě nemocných zednářů, pomoc 2 manželkám zednářů.²³ V průběhu léta poskytla velkolóže dalších 30 000 Kč na zajištění letních aktivit pro děti z německých zednářských rodin. V témže čase zajistila liberecká a jablonecká lóže pobyt u moře pro děti ze severních Čech za prostředky ve výši 20 000 Kč.²⁴ Na tuto akci měl navázat širší projekt „Grado“, který měl zajistit 50 dětem pobyt u Severního moře, jenž měl být honorován 40 000 Kč, z organizačních důvodů však k jeho realizaci nedošlo. Bratislavské lóže zase dokázaly zajistit pobyt pro 25 dětí v Tatrách.²⁵ V druhé polovině roku pokračovala karlovarská lóže Munificentia v podpoře zednářů v německých městech, jako je Dortmund, Weimar a Barmen i tuzemských německojazyčných oblastí. Celkem ještě poskytla finance ve výši 3 538 Kč. Mimo to poskytly toho roku dvě lóže významný dar v celkové výši 1 000 Kč bayreuthskému muzeu svobodného zednářství.²⁶

V závěru roku se liberecká lóže Latomia obrátila na Kancelář prezidenta republiky s žádostí o pomoc se získáním povolení k vývozu potravinové pomoci pro 50 osob směřující do Zhořelce a Žitavy. Prezidentská kancelář v této věci kontaktovala Ministerstvo obchodu, které však ponechalo rozhodovací pravomoc politické správě v Liberci, ale důrazně doporučila „je-li věc dobrá, doporučovalo by se v zájmu našich příslušníků v Německu, aby vyřízení stalo se rychle. Je-li však věc dobrá, to kancelář posouditi nemůže.“²⁷

²⁰ *Nachrichten aus der Grossloge „Lessing zu den drei Ringen“ in der Tschechoslovakischen Republik*, in: *Die Leuchte*, 14, 1923, s. 35.

²¹ Všechna místa jsou v blízkosti Karlových Varů.

²² *Nachrichten aus der Grossloge „Lessing zu den drei Ringen“ in der Tschechoslovakischen Republik*, in: *Die Leuchte*, 14, 1923, s. 58.

²³ *ibid.*, s. 70.

²⁴ *ibid.*, s. 90–91.

²⁵ *ibid.*, s. 103.

²⁶ *Nachrichten aus der Grossloge „Lessing zu den drei Ringen“ in der Tschechoslovakischen Republik*, in: *Die Leuchte*, 14, 1923, s. 127.

²⁷ AKPR, f. KPR, D 7189/23, i. č. 403.

VL Lessing se snažila podpůrné aktivity jednotlivých spolků koordinovat, z tohoto důvodu přistoupila k založení podpůrného fondu: Grosslogen-Unterstützungsfonds v roce 1926. Hlavním účelem tohoto fondu byla podpora manželek a dětí (a to i nemanželských) zemřelých členů VL Lessing. Prostředky fond získával částečně z provozního fondu velkolóže – Adolf Girschicksfond a ze zavedených pravidelných poplatků členstva. Měsíční poplatek pro každého člena byl stanoven na 5 Kč, jeho výši mohla nadále upravovat valná hromada, ale dle statut nesměl překročit 10 Kč. Tento poplatek tedy přibyl k pravidelné spolkové taxě, která na konci 20. let činila 50 Kč měsíčně – což byla jedna desetina průměrné mzdy v dělnických profesích.²⁸

Charitativní příspěvky jednotlivých lóží však stále zůstávaly v možnostech „Armenkasse“ každého spolku. Podrobné informace o kompletní finanční podpoře VL Lessing jsou k dispozici pouze za roky 1925 – 224 965 Kč, 1926 – 245 446 Kč, 1928 – 499 896 Kč a 1929 – 546 629 Kč. Největší částky – ročně 80 – 90 tisíc Kč věnovaly pražské lóže Hiram a Harmonie, poté následovala karlovarská Munificentia s pravidelným ročním příspěvkem okolo 40 000 Kč. Standardně však jednotlivé spolky přispívaly řádově tisíci, početnější či finančně situovanější obvykle do 30 000 Kč za rok.²⁹

Pro druhou polovinu sledovaného období, 30. léta, již jsou k dispozici pouze souhrnné finanční částky za daný rok. Na počátku desetiletí se v Československu začala výrazně projevovat hospodářská krize, je pochopitelné, že na ni reagovali i členové lóží.

„Hospodářská nouzová situace letos kladla zvýšené nároky na lóže naší velkolóže. Lóže tomu vyhověly v souladu se svými schopnostmi, což znamená, že tlak na naše lóže je obrovský. Je velmi zneklidňující, že mnoho bratrů v našem řetězu také vážně trpí krizí, a že v jednotlivých případech byly v rodinách bratrů, v nichž musely naše lóže splnit své zednářské povinnosti, zjištěny akutní mimořádné události. Charitativní příspěvky našich lóží dosáhly v uplynulém zednářském roce přibližně 800 000 Kč. Pokud je dnešní Federální shromáždění nedostatečně zastoupeno jednotlivci z našich lóží, ukazuje to velké ekonomické zatížení mnoha našich malých lóží, jejichž členové jsou přijímáni ze střední třídy. Vlastnictví [lůžových] domů, pokud je zatíženo hypotékami, je také velkým problémem našich lóží. O to cennější je velkorysý charitativní výkon všech našich spolkových lóží.“³⁰

V letech 1930–1931 dokázala organizace vynaložit ročně částku ve výši 800 000 Kč na charitativní či podpůrné účely. Obvykle kolem 50 000 pocházelo z rozpočtu velkolóže, zbylá část byla složena z příspěvků jednotlivých lóží, pro toto však již neexistují detailní rozpisy za jednotlivé lóže. Většina příspěvků byla určena jako stimul československého pohraničí, jež bylo krizí výrazně postiženo. Výroční zprávy obecně re-

²⁸ *Satzungen des Grosslogen-Unterstützungsfonds*, in: *Die drei Ringe (dále DDR)*, 2, 1926, č. 1, s. 8.

²⁹ Výše vynaložených prostředků dostane rámeček až v případě uvedení dobových cen základních potravin – uvádím pro rok 1926, u potravin je cena uvedená za kilogram či litr: chléb – 3,40 Kč; brambory – 0,95 Kč; vepřové maso – 16,90 Kč; máslo – 27,75 Kč; cukr – 6,20 Kč; mléko – 1,95 Kč; pivo – 2,90 Kč. Dále 10 ks vajec stálo 8,50 Kč. Průměrná mzda dělníka se pohybovala v rozmezí 510 Kč – 590 Kč; horníka cca 940 Kč; běžného nižšího úředníka 1360 Kč. Nikdo z těchto a obdobně placených povolání nemohl usilovat o členství v rámci okruhu VL Lessing a pravděpodobně ani nechtěl. Zato děti z těchto rodin se mohly stát předmětem podpůrné činnosti – ať poskytnutím základních potravin či ošacení, nebo dotovaným vzděláním.

³⁰ *Jahresbericht der Grossloge*, in: *DDR*, 8, 1932, s. 116.

flektují to, že za poskytnuté peníze jsou obvykle zajišťovány obědy pro děti, jejichž rodiče přišli o práci, část financí bylo určeno tradičně pro matky samoživitelky a organizace typu sirotčinců a špitálů. Část prostředků mířila i zpět do vlastních řad na podporu rodin, které přišly o své příjmy, případně vdovám s dětmi po zemřelých členech. Není nám však známo detailnější rozdělení.³¹

Dopad hospodářské krize byl jistě významný i mezi zednáři, byť v tomto čase nemáme mnoho detailních zpráv a ve spolkovém časopise většinou nacházíme spíše obecné komentáře, výrazný posun je možný spatřovat i ve výši podpůrných příspěvků. Pro rok 1933 to již bylo 450 000 Kč – ač je to pochopitelně stále horentní suma, je zde znatelný pokles. Navíc sami zednáři přiznávají, že některé lóže nebyly schopné dodat nic a naopak jsou jejich členové či rodiny z této částky podporováni.³² Změna situace je patrná i na stránkách DDR, kde značně přibýlo reklamního materiálu i výzev k inzerci.

Zvláštní postavení v organizaci měl slovenský charitativní fond Philantropia, založený v roce 1923 v Bratislavě. Do konce zednářského roku 1933–1934 disponoval 22 velkými donátory, kteří věnovali příspěvek minimálně ve výši 5 000 Kč, 113 zakladateli fondu, kteří věnovali minimálně 400 Kč, a 661 řádnými členy, kdy každý ročně darovali 20 Kč. Není to sice explicitně uvedeno, ale je pravděpodobné, že mezi přispěvateli byli i lidé mimo řád. O hospodaření fondu a přerozdělení financí se staralo 30 členů bratislavských lóží Zur Verschwiegenheit, Testvériség, Veritas a Jan Kollár – zde je patrná velmi úzká spolupráce s lóží NVLČs. Vybrané peníze byly rozdělovány v těchto kategoriích: 1) Individuální podpora; 2) Letní aktivity; 3) Pomoc v zimě; 4) Oblečení pro kojence; 5) Pomoc těhotným ženám. Za uvedený rok byly poskytnuty prostředky tímto způsobem:

- 1) Individuální podpora ve výši 22 690 Kč.
- 2) Letní aktivity pro 54 dětí na 30 dní ve výši 43 359 Kč.
- 3) Pomoc v zimě byla rozdělena na materiální – dodávky uhlí a potravinovou. Vybraným rodinám bylo zajištěno 88 400 kg uhlí, firmám a výrobnám poté dalších 87 000 kg uhlí. Od 31. prosince do 10. března bylo ve třech restauračních zařízeních zajištěno denně 1800 porcí horkého čaje a 225 kg chleba. Dále bylo na zimní období zajištěno 2 500 kg cukru. To vše celkem za cca 37 000 Kč.
- 4) Pro kojence bylo měsíčně nakoupeno a distribuováno 40 sad oblečení za 15 000 Kč.
- 5) Těhotným ženám byla poskytnuta podpora ve výši 5 557 Kč.³³

Sestupnou tendenci vykazoval i následující rok, ve kterém dokázaly lóže vybrat a poskytnout podporu ve výši 400 000 Kč.³⁴ V tomto roce například pražská lóže Wahrheit

³¹ *Jahresbericht der Grossloge*, in: DDR, 9, 1933, s. 81. Jen pro srovnání, na počátku 30. let byl roční příjem nejlépe placeného dělníka – v těžbě – 11 400 Kč, tzn. měsíčně kolem 940 Kč. Pomocné práce či práce v zemědělství dosahovaly mzdy 250–550 Kč za měsíc. Základní potraviny jako mouku, chléb, či mléko bylo možné pořídit za 2–3 Kč za kg či l. Srov. *Mzdy a ceny včera a dnes*. URL: <https://www.mesec.cz/clanky/mzdy-a-ceny-vcera-a-dnes/> (19. 12. 2020).

³² *Jahresbericht der Grossloge über die Inneren Angelegenheiten*, in: DDR, 10, 1934, s. 116.

³³ *Philantropia*, in: DDR, 10, 1934, s. 164.

³⁴ *Jahres-Bericht der Grossloge*, in: DDR, 10, 1934, s. 116.

und Einigkeit zu drei krönten Säulen podporovala krušnohorskou ves Dolina (Dörnsdorf), jejichž 237 dětem byly zajištěny mléčné výrobky, chléb a kakao.³⁵

Výše charitativních příspěvků postupně klesala, za rok 1937 dosahoval souhrnný výčet 325 000 vynaložených prostředků.³⁶

Ze zevrubného nástinu je zřejmé, že podpůrná a charitativní činnost nebyla nějakou doplňkovou či náhodnou činností, ale programově organizovanou a dlouhodobou aktivitou prakticky všech zednářských spolků sdružených v VL Lessing. Specializované fondy ukazují promyšlenost a plánovanost finanční podpory. V zájmu dotačních aktivit stály zejména malé děti a jejich matky (rodiče) z pohraničních regionů s většinou německého obyvatelstva. Nesetkal jsem se však s nějakým náznakem protěžování německé menšiny či upořádování jiných menšin v ČSR, pomoc byla obvykle koncentrovaná na region či konkrétní vesnice či instituce. V době hospodářské krize se finanční pomoc rozšířila i na děti, jejichž rodiče přišli o zaměstnání či pravidelné dávky potravin – zejména v zimních měsících. Zednáři také část svých prostředků směřovali zpět ke svým členům, kteří se dostali do složité životní situace, nebo vdovám a rodinám po zemřelých členech. Za období, po které jsou k dispozici celkové informace (1925–1935), se členům VL Lessing podařilo vybrat a poskytnout finanční prostředky ve výši téměř 4 miliony korun, což je úctyhodné. Navíc se zde ještě více projevila solventnost jednotlivých členů, kteří si, i přes nepříznivou hospodářskou situaci, mohli dovolit takové výdaje. Pokud bychom měli např. vynaloženou částku za rok 1932 – tj. cca 800 000 Kč přepočítat na každého člena, tak ročně na jednoho člena připadá 575 Kč, což byl měsíční plat člověka zaměstnaného v zemědělství, případně lehkých průmyslových odvětvích.

V tomto směru se nabízí srovnání charitativních aktivit s českým zednářským okruhem. Členové NVLČs byli mnohem více vázání na státní aparát – tudíž na pravidelný daný plat, který však nedosahoval výšky průmyslníků či svobodných povolání jako v případě VL Lessing.³⁷

Dílny lidskosti – práce přesahující jednotlivce

Z výše představeného historického exkurzu je patrné, že imperativ pomoci nebyl žádným náhodným či mimořádným prvkem, ale v rámci fungování jedné zednářské organizace zcela programovým a dlouhodobě budovaným prvkem. Ideové zdůvodnění svého působení na společnost zednáři hledají v různých směrech, zejména v tradičních výkladech evropských zdrojů morálky jako je židovsko-křesťanská tradice a řecká filozofie. Specifickým rysem je poté odkaz na myšlenky a dílo J. A. Komenského, který zdaleka přesahuje české země a je uznáván vybranými lóžemi či systémy v rámci anglosaského prostoru.³⁸

Ať už symbolicky – svým pojmenováním, nebo reálnou snahou o zlepšení a pěstování svého lidství se zednáři odkazují nejvíce na Komenského pojetí školy jako „dílny

³⁵ Die Loge „Wahrheit und Einigkeit zu drei krönten Säulen“, in: DDR, 11, 1935, s. 172.

³⁶ Bericht der ehrw. Grossgabenpflegers Br. P., in: DDR, 14, 1938, s. 56.

³⁷ Čechurová, J., *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*, Praha 2002, s. 213–224.

³⁸ *ibid.*, s. 257–259.

lidskosti“.³⁹ V tomto pojetí by lóže měly fungovat jako nositelé celoživotního vzdělání, které svým členům umožní pracovat na sobě samém ve směrech, které jim neumožnil soukromý či pracovní život. V tomto smyslu působily i jednotlivé přednášky či rituální praktiky – toho, kdo je myslel a konal vážně a odpovědně, přivedli k uvažování nad sebou samým a svojí rolí ve světě.

Pokud je možné nalézt zdůvodnění výše nastíněných aktivit v některém z obecných rysů svobodného zednářství, dospěl jsem k tomuto konstrukt: myšlenka lidstva je pevně spjatá se zednářským pojetím člověka. Zednář prožívá v lóži společenství – setkání rovných a svobodných lidí, pravou lidskost – což ho vede k promyšlení toho, jak chápat sebe jako lidskou bytost mezi ostatními lidmi. Lidstvo, lidskost, soucit či nápomoc by tedy pro odpovědného zednáře neměly být pouhá slova, nebo dokonce prázdné pojmy, které užívá ve své volnočasové aktivitě, ale členství v lóži by mělo člena dovést ke konkrétní praxi naplňování lidství. Zednářské pojetí a formování toho, co je považováno za dobrý lidský život je vnímáno jako nedosažitelný ideál, ke kterému je ale možné se přibližovat, nebo alespoň napínat své úsilí. V tomto směru pak zednářství vnímá nehumánní podmínky lidské existence ne jako stav, ale jako výzvu pro zlepšení, pro možnost realizace.⁴⁰

Lidstvo vystupuje v zednářském myšlení a uvažování ne jako teoretický koncept, o kterém by se mělo uvažovat, ale vztah k lidem by měl být formován skrze vlastní autentickou zkušenost. Část zednářstva nachází uplatnění tohoto požadavku právě v různých charitativních akcích a projektech, kde nachází praktický smysl a reálný výsledek svého konání. Příklad aktivit VL Lessing je výmluvný, můžeme takto sledovat jednu organizaci v konkrétním časovém rozsahu. Je patrné, že členové této organizace dokázali velmi promyšleně vnímat problémy běžných lidí své doby. Ať už to byla hospodářská krize, která postihla v závěru první světové války české pohraniční, tak důsledky velké hospodářské krize a podobně. Dodnes je ochota k aktivnímu přístupu ke svému členství zednáři vnímána a rozvíjena jako jedna z hlavních zásad:

„To, že se můžeme scházet a pracovat, je postaveno na bratřech ochotných přispěti. Základní zdroje, kterými přispíváme, je čas a úsilí věnované ostatním. V první řadě bratrům a dále v první řadě obecně lidem kolem sebe, samaritánské části naší činnosti. Zednář musí být ochotný dávat ostatním, alespoň o trochu víc, než si bere zpět.“⁴¹

Závěrečné shrnutí

V příspěvku jsem se pokusil vyložit pomoc jako elementární součást ideové náplně ve sledovaném období exklusivního spolku svobodných zednářů ve dvou základních rovinách. Členství v zednářském spolku v období prvorepublikového Československa s sebou neslo ochotu jak k poměrně nemalým finančním příspěvkům, tak ochotu k práci na sobě samém, vědomě pracovat se svými hodnotami a postoji. Věnovat čas a úsilí vlastnímu sebevzdělání v oblastech, které bychom dnes nazvali jako humanitní

³⁹ Význam srov. Čapková, D. – Bacík, F. – Pařízek, V. – Skalová, J., „Komenského dílna lidskosti“ a úsilí o humanizaci vzdělávání a výchovy, in: *Pedagogika, časopis pro pedagogické vědy*, 41, 1991, s. 661-662.

⁴⁰ Srov. Reinalter, H., *Die Freimaurer*, München 2010, s. 32-49.

⁴¹ S., M., *Etické minimum zednáře*, in: *Svobodný zednář, časopis českých svobodných zednářů*, 21, 2017, s. 11.

či společenskovední vzdělání. Nabytí těchto znalostí měl člen zužitkovat ve prospěch jak sebe sama – vydefinováním osobních hodnot, tak ve prospěch společnosti, kterou kromě svého chování a vystupování má být ochotný i podporovat tam, kde je to třeba. Zde můžeme spatřovat vnitřní zdůvodnění obsáhlých a finančně nákladných charitativních projektů, donací či nezištných darů. V této rovině má pomoc výrazný axiologický charakter, je hodnotou, kterou si měl člen organizace osvojit. Druhou rovinou pomoci jsou vlastní zednářské aktivity, které zajišťovali či financovali. Z výše představené sondy je možné usuzovat, že se nejednalo o mimořádné aktivity, ale programově organizovanou činnost po celé období existence VL Lessing.

Shrnutí

Příspěvek se věnuje tématu pomoci a jeho interpretace v rámci okruhu svobodného zednářství. Ideou svobodného zednářství je budování duchovního života svých členů, zlepšení svého individuálního lidství, ukázání pevného ideálu, ke kterému je nutné upnout své snahy. Tento úkol zrcadlí užívané rituály a mimo vlastní emocionální prožitky jsou etická témata jedou z hlavních náplní spolkových setkání. Tato „příprava“ má členy dostatečně formovat na to, aby byli připraveni pomáhat tam, kde je to potřeba. V rámci příspěvku představuji přehled aktivit, které vytvářeli členové Veliké Lóže Lessing zu den drei Ringen v období meziválečného Československa. Tyto aktivity je možné souborně charakterizovat jako charitativní činnost a podpora potřebných a jsou příkladovou ukázkou aplikované pomoci v rámci fungování této organizace. Hlavní skupinou, na které členové tohoto spolku cílili, byli děti a svobodné matky. Poskytovaná pomoc byla zejména ve formě nedostatkových potravin, oblečení či uhlí, ale také studijních stipendií.

Použité zdroje

Archivní prameny:

Archiv Kanceláře prezidenta republiky, fond Kancelář prezidenta republiky, D 7189/23, i. č. 403

Státní okresní archiv Louny, fond číslo 306: Okresní úřad Žatec

Státní okresní archiv Teplice, fond Lóže svobodných zednářů Teplice (1907, 1912–1936)

Literatura:

Čapková, D. – Bacík, F. – Pařízek, V. – Skalová, J., „Komenského dílna lidskosti“ a úsilí o humanizaci vzdělávání a výchovy, in: *Pedagogika, časopis pro pedagogické vědy*, 41, 1991, s. 661-662.

Čechurová, J., *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*, Praha 2002

Die drei Ringe. Monatsblätter für Freimaurerei und verwandte Gebiete, 1925–1938

Die Leuchte – Unabhängige kritische Monatsschrift für die deutschsprachige Freimaurerei, 1910–1932.

Dosch R., *Deutsches Freimaurerlexikon*, Innsbruck 2011

Habermas J., *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000

Hlavačka, M. – Pokorná, M. – Pavlíček, T. W. (eds.), *Collective and individual patronage and the culture of public donation in civil society in the 19th and 20th centuries in central Europe*, Praha 2010

Jahrbuch der Freimaurergrossloge Lessing zu den drei Ringen in der Čechoslovakischen Republik, 1921–1922

Jahrbuch der Freimaurergrossloge Lessing zu den drei Ringen in der Čechoslovakischen Republik, 1922–1923

Karitas. URL: <https://freimaurer-wiki.de/index.php/Karitas> (14. 12. 2020).

Kučera R., *Občanská společnost. Koncept a jeho historizace*, in: *Dějiny – teorie – kritika*, 4, 2007, s. 219-231.

Lenhoff, E., *Svobodní zednáři*, Praha 1931, s. 17.

Lomas, R., *Vidění v temnotách. Odmykání Chíramovým klíčem*, Praha 2006

Mzdy a ceny včera a dnes. URL: <https://www.mesec.cz/clanky/mzdy-a-ceny-vcera-a-dnes/> (19. 12. 2020).

Posner, O., *Am rauhen Stein. Ein Leitfaden für Freimaurerlehrlinge*, Reichenberg 1924.

Posner, O., *In tempestate securitas: Chronik der g.u.v. "Johannisloge Munificentia zur Verbrüderung am Sprudel i. Or. Karlsbad: anlässlich des 10-jährigen Logenstiftungsfestes i.J. 1929: Kränzchen 1871–1918, Loge seit 1918*, Karlsbad 1929

Reinalter, H., *Die Freimaurerer*, München 2010

S., M., *Etické minimum zednáře*, in: *Svobodný zednář, časopis českých svobodných zednářů*, 21, 2017, s. 11.

Scruton, R., *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, Praha 2002

Spojená Veliká Lóže Anglická o své podpůrné činnosti pravidelně informuje, např.: *Staré povinnosti svobodných zednářů*, Bratislava 2013

Pomoc a jej osudy

Tomáš Puškárik¹

Fakulta humanitních studií Karlovy univerzity, Praha

puskarik.tomas@gmail.com

Summary

Help and its vicissitudes. In the introductory part, I tried to show the power aspect of help, which is rooted in language. Subsequently, I tried to move from language to the concept of Superego, which is built by various identifications and is a building block of society, culture. It is a structure that distinguishes us from an animal. At the same time, it has something animalistic in it, in connection with Id. I tried to locate help in this Superego and in the conclusion to describe some of its aberrations that are related to help.

Úvod

V nasledujúcom príspevku by som rád preskúmal niektoré aspekty pomoci z pohľadu psychoanalýzy. Vychádzajúc z jazyka poukážem na určitú asymetriu, ktorá je pomoci vlastná. Zároveň poslúži jazyk, ako odrazový mostík k popisu štruktúry psychiky, ktorá je mu svojou normatívnosťou a imperatívnosťou podobná a v ktorej by sme mohli pomoc lokalizovať, teda k NadJa. V závere popíšem niektoré narušenia tejto štruktúry vo vzťahu k pomoci.

Jazyk, kultúra, NadJa

Slovník spisovného jazyka českého definuje pomoc takto:

1. Príspevok v núdzi, v ťažkosti, v nejakej činnosti, poskytnutie prostriedkov k dosiahnutiu niečoho, podpora
2. Vec poskytovaná k dosiahnutiu niečoho, podpora
3. Zast. veno²

Už na prvý pohľad sa zdá byť jasné, že pomoc je založená na určitej interakcii, prípadne vzťahu, ktorý je asymetrický. Táto asymetria je zapísaná priamo v koreni slova pomoc. Slovníková definícia v sebe zahŕňa pomoc individuálnu, teda vzťah medzi dvomi osobami, alebo menším počtom osôb, takisto však evokuje výklad posúvajúci sa k väčším celkom, sociálnym jednotkám a inštitúciám (v zmysle sociálnej, ekonomickej podpory zo strany štátu voči občanom).

¹ Mgr. Tomáš Puškárik, Department of Electronic Culture and Semiotics, Faculty of Humanities, Charles University: Prague, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Tomáš Puškárik, U Kříže 8, Praha 5- Jinonice, 158 00.

² *Slovník spisovného jazyka českého II.*, Praha 1964, s. 742.

V angličtine je možné tieto dva aspekty pomoci rozlíšiť jednoduchšie, použitím slova „help“ alebo „aid“. Slovo *help* sa objavuje v 14. storočí ako výkrik v ťažkej situácii, o 3 storočia neskôr sa jeho význam rozširuje na obsluhu hlavne vo vzťahu k jedlu a stolovaniu. Podstatné meno *help* je o niečo zaujímavejšie, viaže sa priamo k slúženiu, sluhom. Mocenský aspekt je tu jasnejší. Mackay uvádza³, že *help* sa používalo ba rozlíšenie čiernych a bielych sluhov. Biely sluha sa nazýval *help*, čierny *servant*. Asymetrická povaha pomoci je tu zdvojená. Slovo *aid* sa výrazne neodlišuje od vyššie uvedených slovníkových definícií.

V tejto slovníkovej odbočke som sa snažil poukázať na asymetrickú povahu pomoci, ktorá je nielen zakotvená v jazyku, ale je ním aj umocnená. Jazyk je jedným z východísk nasledujúcej časti textu, keďže sa jedná o ľudské špecifikum, oddeľuje nás ľudí od zvierat, a zároveň je na ňom postavená psychoanalýza, nezabúdajme, že vo svojich počiatkoch sa často nazývala *talking cure*.

Freud v texte *Ja a Ono*⁴ reviduje svoju doterajšiu teóriu ľudskej psychiky (topografický model)⁵ a predstavuje štrukturálny model psychického aparátu.⁶ Freud tu vníma topografický model ako nedostačujúci, značný problém mu v jeho teórii spôsobovala tzv. negatívna terapeutická reakcia, ktorú pripisuje nevedomému pocitu viny.⁷ Inštancia, ktorá má na starosti, zjednodušene povedané, kontrolu Ja a kontrolu Ono, tu dostáva názov NadJa. Toto NadJa je tvorené ideálmi a identifikáciami a často býva zdrojom rôznych konfliktov. Freud situáciu popisuje takto:

„NadJa však nie je jednoducho iba zvyšok prvých objektných volieb Ono, ale má význam aj ako energický reaktívny výtvar protikladný týmto voľbám. Jeho vzťah k Ja sa nevyčerpáva nabádaním: Musíš byť ako on (tvoj otec), ale obsahuje aj zákaz: Nesmieš byť ako on (tvoj otec)- to znamená, že nesmieš robiť všetko, čo robí on, lebo niektoré veci sú vyhradené iba pre ňo.“⁸

V tejto pasáži sa odkrýva niekoľko dôležitých aspektov, alebo funkcií NadJa. V prvom rade ide o jeho dvojité funkciu príkazu a zákazu. Ďalej o jeho prepojenosť s oidipkým komplexom. V citovanej pasáži Freud uvádza ako príklad otca a v samotnom texte pokračuje Freud rozborom Oidipovského komplexu. Čo je však ešte dôležitejšie, z pasáže vyplýva prepojenie NadJa s Ono. U Freuda má NadJa nielen individuálny rozmer, teda konkrétne NadJa konkrétneho človeka, ale v jeho prepojenosti s Ono sa skrýva aj jeho fylogenetický charakter:

„To, čo v Ono vytvorila biológia a čo v ňom naďalej pretrváva v dôsledku osudov ľudského rodu, prevzalo vytvorením ideálu ľudskej Ja a znova prežíva na úrovni jednotlivca. V dôsledku spôsobu svojho vzniku má ideál Ja⁹ najväčšie množstvo vzťahov s tým, čo v jednotlivcovi zanechal fylogenetický vývoj s jeho archaickým dedičstvom. To, čo patrilo k najnižšej vrstve

³ Ch. Mackay, *Life and Liberty in America. Sketches of a Tour in the United States and Canada in 1857-8*, New York 2005.

⁴ S. Freud, *Ja a Ono*, in: S. Freud, *Za princípom slasti*, Bratislava 2005.

⁵ Topografický model vníma ľudskú psychiku vrstvy pozostávajúce z vedomia, predvedomia a nevedomia.

⁶ Náznyky tejto revízie sa objavujú už aj v ranejších textoch- K zavedeniu narcizmu alebo Smútok a melanchólia.

⁷ Ide naozaj o radikálne teoretické zmeny, ktoré kladú ďalšie otázky napríklad ohľadom možnosti existencie afektov v nevedomí. Srv. A. Green, *The fabric of affect in the psychoanalytic discourse*, London 1999.

⁸ S. Freud, *Ja a Ono*, in: S. Freud, *Za princípom slasti*, Bratislava 2005, s. 127.

⁹ *ibid.*, s. 127.

duševného života každého z nás, sa vznikom ideálu zmenilo na to, čo je podľa našej stupnice ľudskej duši najvyššie.“¹⁰

Z primitívnych, pudových impulzov sa zrazu stáva zdroj toho, čo by sme mohli nazvať morálkou, autoritou, ale takisto by sme sem zaradili náboženstvo. Freud pokračuje:

„Mohlo by sa zdať, že na začiatku sú zážitky Ja z hľadiska dedičnosti stratené, ale ak sa dosť často a s dostatočnou intenzitou opakujú u mnohých jednotlivcov v slede generácií, zmenia sa takpovediac na zážitky Ono, ktorých vplyvy sa zachovávajú dedičnosťou. Takto sa v zdedenom Ono uchovávajú zvyšky nespočetných existencií Ja, a keď Ja tvorí zo Ono svoje NadJa, možno tým len oživuje podoby starších Ja a privádza ich k zmŕtvychvstaniu.“¹¹

Takto navrstvené zážitky sú nevedomé, no pôsobia a tvoria NadJa. Tieto vrstvenia by sme mohli nazvať oidipským, Otcovským rádom, akousi stavebnou bunkou spoločnosti, kultúry. Lacan tieto vrstvenia nazýva symboličnom, alebo Menom Otca. NadJa je teda inštancia, ktorá štrukturuje ľudský spoločenský život a priestorom, kam by sme mohli umiestniť morálku, náboženstvo, prácu, jazyk, kultúru a v konečnom dôsledku aj pomoc. Zásadné však je, že aj NadJa má svoju nevedomú, pudovú zložku.

Vo vyššie spomínanom Freudovom texte *Ja a Ono*¹² sa píše nielen o problémoch Ja, ktoré sa snaží vyhovieť požiadavkám Ono a NadJa, ale objavuje sa aj zmienka o tom, akú bezmocnú pozíciu Ja v tomto konflikte má a aký bezmocný sa človek ocitá po narodení vo svete. V prvých rokoch života samozrejme nie je možné hovoriť o pomoci, ide o starostlivosť zo strany rodičov. S postupným vývinom a zrením, rozširujúcimi sa sociálnymi kontaktmi sa objavuje NadJa a s tým v spojení aj pomoc. Už sa nejedná iba o starostlivosť, dieťa postupne rozširuje svoje kompetencie, niektoré veci už zvláda samo a tak nie je úplne odkázané na rodičov. Zisťuje, že mu môže byť poskytnutá pomoc, ak si neporadí, ale takisto že aj ono môže pomáhať, napríklad súrodencom alebo vrstovníkom. Rozvíja sa naratív človeka, v ktorom nie je možné žiť bez pomáhania a pomoci. Bez pomoci sa nerozvíja literárny ani ľudský príbeh.¹³ Nejde o to, že by bola pomoc výsadne medziľudská záležitosť. Vyskytuje sa aj v zvieracej ríši, známe sú rôzne príklady krýs, ktoré si pomáhajú, alebo primátov žijúcich na jednom teritóriu. V prípade zvierat však ide o evolučnú záležitosť, ktorú popisuje napríklad Hamiltonovo pravidlo. Klesajúcou mierou príbuzenského vzťahu klesá aj miera pomoci, ktorú sú zvieratá rovnakého druhu ochotné poskytnúť. Barret, Dunbar a Lycett¹⁴ uvádzajú príklad hyen, ktoré riskujú vlastný život zavíjajú pri detekcii predátora, aby tak upozornili ostatné hyeny v blízkosti. No robia to častejšie a intenzívnejšie, keď sú na teritóriu s hyenami, s ktorými sú v bližšom príbuzenskom vzťahu. Človek však nie je zviera. Samozrejme je pravdepodobné, že budeme pomáhať svojim rodinným členom s väčšou ochotou než cudzincom, no pomoc sa prelína celou našou spoločnosťou a našim fungovaním v nej. Zároveň je určená hierarchizáciou a ohraničovaním na spoločenskej rovine. Vyžaduje a priori asymetrické

¹⁰ S. Freud, *Ja a Ono*, in: S. Freud, *Za princípom slasti*, Bratislava 2005, s. 129.

¹¹ *ibid.*, s. 131.

¹² *ibid.*

¹³ Bolo by určite náročné nájsť román, ktorý pomoc aspoň okrajovo netematizuje.

¹⁴ L. Barrett, R. Dunbar, J. Lycett, *Evoluční psychologie člověka*, Praha 2007.

rozloženie síl a moci. Polícia má pomáhať a chrániť, ale zároveň má právomoc trestať. Okľukou sa tak dostávame znova do priestoru, kam sme už raz pomoc umiestnili, teda do NadJa. Toto NadJa nielen trestá a usmerňuje, ale aj chváli. Zrejme odtiaľ pochádza príjemný pocit, ktorý väčšina z nás cíti, keď niekomu pomôže.

Aberácie NadJa

Slovo aberácia je asi navýstižnejšie pre poruchy NadJa. Zahŕňa v sebe normativitu, ktorá je NadJa vlastná. Odchýlky NadJa majú vážne dôsledky nielen pre jedinca a jeho život, ale môžu sa prejavovať aj na spoločenskej rovine.¹⁵ NadJa, nech už je akokoľvek narušené, ostáva stále čisto ľudskou záležitosťou. Aj keď sa ho zmocní Ono, nie je možné, aby človek nebol človekom.¹⁶ Tieto aberácie sa týkajú prevažne agresívneho pudu.¹⁷

V nasledujúcej časti sa pokúsim poukázať na niektoré aberácie NadJa, ktoré sa určitým spôsobom vzťahujú k pomoci.

Mór Jókai¹⁸ v diele *Kárpáthy Zoltán* na niekoľkých stranách popisuje povodeň, ktorá v roku 1838 postihla Pešť. Hlavný hrdina, Kárpáthy Zoltán sa vydáva nezištne na pomoc ľuďom, ktorých potopa postihla. Plaví sa člnom, vyťahuje ľudí z vody a zachraňuje ich zo zaplavených domov. Zaujímavé však je, že jeho nepriateľ, Abellino, ktorý nielenže topiacim sa nepomáha, ale spolu so svojimi kumpánmi sa im aj vysmieva. Zabáva sa na ich bezmocnosti, pričom sám sleduje dianie z bezpečia. Určitý sadistický rozmer je z tejto časti príbehu patrný. Ide o vychutnávanie si pozície moci. Situácia je však možno ešte o niečo zložitejšia. Psychoanalýza sa s objavením kleiniánskej teórie obohatila o svet vnútorných objektov. Znamená to, že Abelliniho sadizmus by bol projekciou jeho vlastného sadistického NadJa ale tiež, že takto vybudované NadJa by sa proti nemu mohlo kedykoľvek obrátiť podobne ako voči topiacim sa (v samotnom príbehu sa to nestane v takejto radikálnej forme). V krajnom prípade by to mohlo viesť aj k samovražde.¹⁹ V Abelliniho prípade však môžeme hovoriť skôr o obrátení v masochizmus. Pod masochizmom tu nemám na mysli sexuálnu praktiku, ale dynamiku, ktorú popisuje McWilliamsová.²⁰ Ide o spôsobovanie si bolesti s nevedomým práním ublížiť iným. Zásadným pre takúto osobnostnú dynamiku je aj nutkanie k opakovaniu. Zlyhania (v horšom prípade traumy) sa neustále opakujú. Človeku sa nedarí, stále sa niečo „stane“, čo bráni akémukoľvek príjemnému vyústeniu. Nie je možné zažívať radosť, tá je iluzórna alebo prchavá. Dobrý objekt je nespoľahlivý, preto je nutné jeho štedrosť a prítomnosť opakovane vyvolávať sebaaporázaním. V ostatných to vyvoláva

¹⁵ Freud vníma vojnu ako dôsledok zlyhania NadJa. Srv. S. Freud, *Nespokojnosť v kultúre*, in: S. Freud, *O človeku, kultúre a náboženstve*, Bratislava 2014.

¹⁶ Bataille to popisuje takto: „Ľudský svet, ktorý vznikol poprením toho zvieracieho alebo prírody, popiera sám seba a v tomto druhom poprení presahuje sám seba, bez toho, aby sa vrátil k tomu, čo poprel ako prvý.“ Srv. G. Bataille, *Az erotika*, Budapešť 2019.

¹⁷ Je zaujímavé že vo vzťahu k NadJa Freud hovorí o čistej kultúre deštruktívneho pudu. V tomto označení je spojená tak kultúra, ako aj živočíšnosť.

¹⁸ Mór Jókai bol významný maďarský prozaik patriaci k romantizmu. Tematizoval vo svojich dielach boj o národné oslobodenie.

¹⁹ Spomeňme si na iný príklad z literatúry – *Bedári* Victora Huga. Po tom, čo sa takáto projekcia Javerta zrúti a ten je nútený uznať, že Jean Valjean sa zmenil, dyáda dobrý objekt – zlý objekt sa otočí, skáče Javert do rieky.

²⁰ N. McWilliams, *Psychoanalytická diagnóza*, Praha 2015.

snahu pomáhať, alebo naopak, sadistický protipól takéhoto vzorca. Je to problém hlavne v psychoterapii, ktorý McWilliamsová formuluje takto:

„U seba a svojich študentov som pozorovala, ako sa z vlastných chýb pracovať s masochistickými klientmi a vyhýbať sa masochistickému odohrávaniu a trápeniu sa. Väčšina terapeutov si živo vybavuje klienta, s ktorým sa naučili stanovovať medze masochistickej regresii namiesto jej podporovania. Vo svojom vlastnom prípade sa hanbím uviesť, že v opojení z fantázie o záchrane jedného z mojich prvých, hlboko narušených pacientov, paranoide masochistického mladého muža v psychotickom pásme, som chcela tak horlivo dokázať, že som dobrým objektom, že keď mi hovoril smutný príbeh o tom, ako sa nemôže žiadnym spôsobom dostať do práce, požičala som mu auto. Ako sa dalo očakávať, narazil s ním do stromu.“²¹

Táto dlhšia citácia zhrňuje podstatu masochizmu. Ten vyvoláva v ľuďoch pocit, že musia pomôcť, no táto pomoc nemôže byť nekonečná a je potrebné ju nevedomo sabotovať. Samozrejme tým nechcem tvrdiť, že každá pomoc je masochistická, spomeňme iba vyššie popísaný príklad Zoltána Kárpáthyho. Pomoc však môže naberať, ako to vyplýva z citácie McWilliamsovej, masochistické rysy na strane pomáhajúceho, no ide o projektívnu identifikáciu pacienta (resp. masochistu).

Rosenfeld popisoval podobný proces vo vzťahu k narcizmu.²² Dobrý objekt, umiestnený von (v tomto prípade analytik) je potrebné zničiť, lebo vyvoláva silné pocity závidi. Moc sa posúva od sebestačného „narcisa“ k niekomu, kto by mohol byť vnímaný ako niečo dobré mimo Ja. Vzniká tým pocit závislosti, ktorý je v prípade narcizmu ťažko stráviteľný. Rosenfeld prirovnáva NadJa takéhoto typu ku gangu, v ktorom tá „zdravá“ časť zradzuje gang a je nutné ju potrestať.²³ Bezpečie je pocit, ktorý sa dostavuje iba za cenu absolútnej poslušnosti.²⁴ Pomoc nie je možné prijať, mohlo by to mať zničujúce následky.

Na záver by som ešte rád spomenul druh identifikácie, ktorú Britton nazýva „naveky otcovou dcérou.“²⁵ Vychádza pritom zo Sofoklovej hry Oidipus na Kolóne a označuje túto identifikáciu ako antigónsku. Ide o identifikáciu, ktorú pripisuje k určitému typu žien, ktoré sa vnímajú ako stelesnenie myšlienok ich otca. Samotné meno Antígona poukazuje na tento problém, v preklade môže znamenať tú, ktorá je namiesto matky. Antígona v hre sprevádza svojho slepého otca, je jeho zrakom, sprevádza ho. Je večnou pomocníčkou bez nároku na vlastný život.²⁶

²¹ N. McWilliams, *Psychoanalytická diagnóza*, Praha 2015, s. 283.

²² H. Rosenfeld. *A Clinical Approach to the Psycho-analytic Theory of Life and Death Instincts: An Investigation into the Aggressive Aspects of Narcissism* in: *International Journal of Psychoanalysis* 52, 1971, s. 169-178.

²³ *ibid.*

²⁴ Rosenfeldov popis nepripomína iba mafiánske rodiny, na podobnom princípe fungujú aj totalitné režimy.

²⁵ R. Britton. *Sex, Death and Superego*. New York 2021.

²⁶ V kontexte pomoci je tento typ identifikácie v podstate negáciou 3. významu slova pomoc, ako bolo uvedené na začiatku.

Zhrnutie

V úvodnej časti som sa pokúsil ukázať mocenský aspekt pomoci, ktorý je zakotvený v jazyku. Následne som sa pokúsil posunúť od jazyka ku konceptu NadJa, ktoré je budované rôznymi identifikáciami a je stavebným kameňom spoločnosti, kultúry. Je štruktúrou, ktorá nás odlišuje od zvierat. Zároveň v sebe má aj niečo zvieracie, v prepojenosti s Ono. Pokúsil som sa lokalizovať pomoc do tohto NadJa a v závere popísať niektoré jeho narušenia, ktoré sú vo vzťahu k pomoci.

Použitá literatúra

- Barrett, L., Dunbar, R., Lycett, J., *Evoluční psychologie člověka*, Praha 2007
- Bataille, G., *Az erotika*, Budapest 2019
- Britton, R., *Sex, Death and Superego*, New York 2021
- Freud, S., *Ja a Ono*, in: Freud, S., *Za princípom slasti*, Bratislava 2005
- Freud, S., *Nespokojnosť v kultúre*, in: Freud, S., *O človeku, kultúre a náboženstve*, Bratislava 2014
- Mackay, Ch., *Life and Liberty in America. Sketches of a Tour in the United States and Canada in 1857-8*, New York 2005
- McWilliams, N., *Psychoanalytická diagnóza*, Praha 2015
- Rosenfeld, H., *A Clinical Approach to the Psycho-analytic Theory of Life and Death instincts: An Investigation into the Agressive Aspects of Narcissism*, in: *International Journal of Psychoanalysis*, 52, 1971
- Slovník spisovného jazyka českého II.*, Praha 1964

Pomoc a meze. Poznámky psychiatra

Vladislav Borovanský¹

Psychiatrická ambulance, Roudnice nad Labem

psychiatr.borovansky@email.cz

Summary

Help and its Limits. Notes of a Psychiatrist. The text deals with the subject of help and its limits in the context of the psychiatrist's work with the patient. It describes the psychiatrist's and the patient's sources of perception, concentrates on the significant influence of their relationship experience, and on transference and counter-transference. Counter-transference is a source of key information concerning the patient's objective world, but also a source of limitations which have a disruptive effect on the course of the therapy. The disruptive factors limiting the therapy are presented as preconception and reductionism. Helping profession syndrome, coming to terms with power in the therapy setting, messianism and associated phenomena also place limits on the benefit to the patient. This is followed by a section dedicated to the maternal and paternal aspects of therapy, which very roughly corresponds to an emphasis on structural (Oedipean) conflicts and pre-structural (pre-Oedipean) distortions and deficits in development. In a case study illustrating the above phenomena, emphasis is placed on supportive-expressive therapy techniques with limiting gratification of the patient's pre-structural needs, in particular developing a feeling of safety and a feeling of self-worth, despite the fact that the situation may tend to accent structural (Oedipean) moments. The limitations on the therapy and the therapist protect both the therapist and, especially, the patient, but failure to overcome them could mean that the therapy will not progress and will not reach its full potential.

Je otázkou, zda je to jen náhoda, rozhodně je to časová koincidence: věnoval jsem se svému zlozvyku, tedy „listoval“ světem internetu, hledal jsem v marnivosti sobě vlastní jmenovce, a našel jsem diplomovou práci Mgr. Johany Borovanské, která se týká viny, lítosti a odpuštění. Nezatížím text jejím citováním, jakkoli mi její úvahy připadají inspirativní i pro praktického psychiatra (zcela vynechám, že se odkazuje mj. ke Karlu Jaspersovi, původně psychiatrovi nespokojenému s přístupem k heidelberským psychiatrickým pacientům). A v tomto období jsem narazil na stránky svého kolegy z psychoanalytického výcviku, z naší „školičky“, jak se tomu mezi frekventanty říká, který mě oslovil s otázkou, nechci-li k Vašemu tématu něco sdělit.

Pomoc a meze jsou tématy, která počínání psychiatra a psychoterapeuta prostupují denně. Vina, která, vedle úzkosti a studu, zajímá samozřejmě psychiatrii a její nezdárnou dceru psychoterapii, trápí velké množství lidí na světě, různým způsobem a různou měrou. Úzkost, stud a vina jmenovitě mají, v některých formách, své místo

¹ MUDr. Vladislav Borovanský, Alma Mater: 1. lékařská fakulta, Univerzita Karlova, Praha. Correspondence: MUDr. Vladislav Borovanský, Psychiatrická ambulance, Na Rybníčku 742, 41301 Roudnice nad Labem

v psychopatologii. Můj obor, protože se vlastně především patologii lidského duševního života věnuje, poněkud zanedbává význam těchto duševních jevů, spočívající ve vyhodnocení skutečnosti jako libé, nelibé, uspokojující nebo znepokojující, klidní nebo nabuzující. Ke své škodě a škodě svých pacientů se psychiatrie obsahové stránce těchto duševních jevů příliš nevěnuje. Zejména v lidovém a v lékařském, ale nepoučeném světě vládne představa, že cílem počínání psychiatra a psychoterapeuta (dále budu pro své pohodlí používat slovo „doktor“) je zbavit druhého viny, úzkosti a studu, obecně duševních jevů chápaných jako příznaky. Není tomu tak, naším úkolem je prozkoumat kořeny těchto jevů a přezkoumat jejich funkčnost, totiž, jestli tyto jevy, které se vyskytnou v konkrétní situaci člověka, mají pro něj skutečně orientující vliv a vedou ho směrem k většímu uskutečnění sebe sama, svého potenciálu, tedy jak to vyjádřil Sigmund Freud, na počátku 20. století, jestli mu umožňují více milovat a pracovat.

Skutečnost, že prožíváme tyto jevy a jevy jim podobné v dané situaci zrovna jedním, a ne jiným způsobem, souvisí s mírou závažnosti a naléhavosti této situace a se zkušeností s analogickými situacemi načerpanou během naší životní cesty. Ta může být zdrojem distorsí, pokřivení, vedoucích v důsledku k duševní nemoci. Naše zkušenost, její úhrn, nemusí obsahovat vždy okamžiky, které byly pro náš duševní vývoj užitečné (abych uvedl příklad: jestliže je náš učitel v autoškole klidný a počítá s tím, že neumíme řídit a budeme se dopouštět chyb a dokáže k jejich překonávání přistupovat s laskavostí a trpělivostí, budeme my v budoucnosti při emergentních situacích v autě klidní a budeme schopni věřit, že věci mají uspokojivé řešení a lze k němu dojít; jiná situace ovšem nastane, pokud je učitel autoškoly despotický neurotik, naše úsilí osvojit si roli řidiče s dovednostmi k tomu potřebnými se promění v poměrně zoufalé usilování o to, abychom učitele neuvedli do ještě většího zmatku a chaosu a uchránili před tím sebe sama). Jiným zdrojem distorse je chybná analogie, kterou mysl, doktorova i pacientova, vede mezi současným kontextem a minulou zkušeností. Důsledkem distorse jsou potom neporozumění vztahovým kontextům a v posledku nemoc.

V terapii bývá osvobozující zážitek, že minulá zkušenost může být užitečná, ale v dané, konkrétní situaci neplatí (třeba, když očekávám od autority, že mě vystaví svému hněvu, zatímco on mě poskytne prožitek pochopení a prostor pro nápravu, jindy třeba poznání, že to, co jsem udělal, pro něj ani zdaleka nemá takovou váhu, jak jsem se domníval). Tuto událost. Osvobozující zážitek nazýváme různě, často emočně-korektivní zkušenost nebo vhléd, náhled nebo aha zážitek.

Podotknul bych rád, že to není záležitost (jenom) rozumová, je spojena s emoční změnou a také se změnou v tělesném prožívání, někdy s úlevným pláčem, se smíchem, s ohromením a/nebo uvolněním. Druhou poznámkou budiž, že proces, kterým je současná zkušenost, teď a tady vyhodnocena a její přiřazen (i) emoční a vztahový význam, probíhá téměř výlučně pod prahem vědomí, nevědomě.

Tento obsírnější úvod má pomoci objasnit, co se vlastně v terapii, kde se setkává doktor s pacientem, s tím druhým děje. Nepochybně se jedná o pomoc. Na její meze, jak ukážu dál, naráží oba protagonisté často. Někdy jsou to meze, jež je třeba respektovat a pochopit, jindy jsou to meze, které je na místě překonávat, jak, doufám, uvidíme v dalším.

Prekoncepce a redukcionismus

Nejprve bych se chtěl věnovat dvěma jevům, které skutečně poskytnutí účinné pomoci mohou bránit, a také často brání, totiž prekoncepti a jejímu vy/zneužití v podobě redukcionismu. Jsou to limity, které do situace vnáší doktor, jsou dopředu dané jeho životní zkušeností a také jeho školením, způsobem, jakým získal kompetence doktora.

Zejména začínající doktor má – většinou – v sobě zárodky mesianismu, potřeby zachraňovat svět a druhé (řekněme mesianismus v dobrém). Je dobře, když o tyto základy svého, zčásti altruistického postoje, během let praxe nepřijde. Vedle mesianismu v dobrém se k altruistickým motivům připojuje i to, čemu anglický pediatr a psychoanalytik Donald Winnicott říká primární mateřské zaujetí, normálně oddaná matka a také dosti dobrá matka, tedy předpoklad, že matku sytí péče o dítě a jeho rozvoj, že je matce vlastní touha být matkou svého dítěte a starat se o jeho dobro a o jeho rozvoj.² Tato schopnost ožívá u doktora v terapii, pokud má být dobrým doktorem, nezáleží na jeho sexu (*male/female* pro jasnost) ani na jeho genderové identitě. Tedy, když doktor nevyhoří. Píšu, že je jeho postoj zčásti altruistický, protože, jak uvidíme, motivace k tomu stát se doktorem a pracovat jako doktor má i jiné zdroje.

Je postaven před trpícího, pacienta, pokud jde o psychiatrii, před člověka, který s ním nemusí být zajedno už v tom, že trpí, natož v tom, že potřebuje pomoci. V některých případech netrpí pacient, ale doktor nebo pacientovo okolí. V těchto případech, jež nejsou výjimečné a v počátcích doktorovy práce časté (protože je povinen po ukončení školy pracovat v nemocnici, tedy tam, kde se těžké případy shromažďují), je ale vystaven ohromení a hrůze z toho, co se může druhému (a tedy i jemu samotnému a jeho blízkým, ať je má rád, nebo nemá) stát, jak může být druhý duševní nemocí zasažen. Může to být zkušenost, pro niž nemá slova, cosi, co je označováno zvláštním souslovím preverbální děs.

Tváří v tvář této hrůze – a později ve vleku vyčerpání z opakujících se motivů v jednotlivých případech, v příbězích těch druhých, které potkává, kterým poskytuje pomoc (dokonce někdy marně, jindy zbytečně, jindy zneužitou) – může sáhnout k obrannému postoji, který je zásadní mezí, která omezuje nebo dokonce znemožňuje doktorovi pomoc účinně poskytnout. Obranný postoj mu tedy znemožní uskutečnit svůj potenciál doktora ve vztahu s pacientem.

Prekoncepce je soubor představ, znalostí a dovedností a později zkušeností, které doktorovi umožňují, aby se mohl hrůze duševní nemoci postavit a aby mohl s druhým, postiženým touto nemocí, být, doprovázet ho a účinně mu pomoci.

Je to užitečná opora, kterou doktor má. Prekoncepce se samozřejmě liší podle vzdělání doktora, psycholog se zabývá povýtce otázkami duševního života, psychiatr je školen především po stránce biologické a farmakologické, oba mohou a nemusí mít zaujetí v psychoterapii – a mohou nebo nemusí procházet psychoterapeutickým výcvikem a supervisí. Ale je také něčím, co vyrůstá z doktorovy osobnosti, bude poněkud odlišná u doktora obsedantního, hysterického, depresivního nebo schizoidního

² S. A., Mitchell, M. J., Blacková, *Freud a po Freudovi. Dějiny moderního psychoanalytického myšlení*, Praha 1999.

případně narcistického. Prekoncepce se stane břemenem, a to často nevědomým, když je použita jako obranná strategie proti hrůze a/ nebo proti vyčerpání. Jak už jsem uvedl výše, ohromení, hrůza, někdy fascinace z duševní nemoci a strach z ní jsou časté na počátku doktorovy dráhy, vyčerpání a jiné jevy, které shrneme pod pojem vyhoření spíše, jsou důsledkem dlouhodobé práce s pacienty, při níž nejsou dodržována pravidla mentálně hygienická.

V přiblížení jsou dvě formy prekoncepce, které mohou být břemenem, jsou po ruce a mohou poškodit poskytování pomoci:

Radost a uspokojení z objevů moderních neurověd, včetně možností použít celé armamentarium psychofarmak, a poučení z výdobytků pokročilých zobrazovacích technik mozku nebo metod elektrofyziologických, se mohou proměnit v biologický redukcionismus, ten člověka promění v soubor odchylek elektrofyziologických, strukturálních, biochemických. Z duševní nemoci se stane nemoc mozku a z psychiatrie se stává neurologie poučená psychopatologickou terminologií. Pomoc se potom promění na předepisování psychofarmak a jejich užívání, vztah se manifestuje nepřímou jako compliance pacienta a protipřenosové odehrávání doktora (pacient léky nevyzvedne, vyzvedne je a nechá je na stole nebo ve skříni, užívá, myslí včas na předpis nebo se shání na poslední chvíli, lékař podlehe referátu pacienta o zhoršení stavu a předepíše druhý lék nebo zvýší dávku léku původního nebo zareaguje úvahou o tom, co je za tímto pacientovým referátem ukryto).³

V druhém případě jsou na počátku rovněž radost a zadostiučinění, které přináší pochopení základních souvislostí psychodynamických,⁴ případně prožitek moci, když pomocí kognitivně behaviorálních technik dokážeme změnit, managovat, pacientovy příznaky; pokud to doktor použije jako obrannou strategii, pak se to promění do obrazu „není to nic než anální fixace“ nebo „je to hraničář,“ „o nic nejde, naučí se relaxaci, a pak přijde na řadu exposice, a bude to“.

Ten bod přechodu u obou podob redukcionismu je v tom, že se radost, potěšení a prožitek moci, totiž že něco dělat a chápat můžu, dovedu, promění ve falešný prožitek všemoci, omnipotence vlastní spojený s devalvaci pacienta i jeho problému.

Jinými slovy: z druhého, ze subjektu, který pomoc přijímá, se stává objekt.⁵ Vypůjčím si, jakkoli jsem laikem, terminologii Martina Bubera, dialog Já-Ty se proměňuje v dialog Já-Ono.⁶

³ Protipřenos je především nevědomá reakce – prožitek doktora na pacienta, může být reflektován nebo odehrán, reflektován znamená ho připustit a uvažovat o něm, odehrát je potom akce, díky níž se doktor tohoto prožitku zbaví. Jedním ze zdrojů protipřenosu je doktorova životní zkušenost, ty její segmenty, které se v situaci s pacientem aktualizují, probouzejí. Druhým zdrojem je nevědomá a neverbalisovaná tendence pacienta probouzet v terapeutovi takovou zkušenost, kterou má charakteristicky s těmi druhými, případně ten segment zkušenosti, s nímž si neví rady.

⁴ V zásadě pro náš text i pro běžnou praxi není třeba dělat rozdíl mezi psychoterapií, psychoanalýzou, psychoanalytickou nebo psychodynamickou terapií.

⁵ Podotkněme, že přijímání pomoci není jen pasivním dějem, spíše naopak.

⁶ Psychoterapie je obecně léčebné využití psychologických prostředků k ovlivnění duševních nebo tělesných jevů chápaných jako příznak nemoci nebo nemoc sama. Má blízko k technikám osobnostního/osobního růstu, mediaci

Možná jsem to měl předeslat dříve, ale poskytování pomoci, alespoň doktorovo poskytování pomoci, není jen mírnění utrpení a/nebo doprovázení (i když se s tím doktor musí někdy spokojit), ale také to, že poskytuje druhému možnost, prostor a čas, aby se uskutečnilo to, co je v tom druhém v možnosti obsaženo, jeho vývojový potenciál, tendence ke zdraví a dobrému životu. V tomto smyslu je doktorovo počínání ve skutečnosti počínáním doktora a pacienta, něčím, co bych přirovnal nejspíše ke společnému tanci, který končí plnějším životem pacienta. Nebo taky ne.

Syndrom pomáhající profese

Jsou další limity, meze na straně doktora, které brání poskytování účinné pomoci, totiž ty motivy, které jsem označil (v protikladu k altruistickému motivu, jež jsem nazval mesianismus v dobrém slova smyslu) jako osobní. Použití slovo narcistické či egoistické mi brání jejich konotace – asociují se slova zneužívání (pacienta, situace), používání a užívání si moci (nad pacientem, v situaci).⁷

Kniha *Psychologická úskalí pomáhajících profesí* (v němčině, jež je mateřštinou autora, titul zní: *Die hilflosen Helfer. Über die seelischen Probleme der helfenden Berufe*, tedy „Bezmocní pomáhající“, abych přeložil první polovinu titulu) popisuje rizika spojená s vykonáváním pomáhající profese, rizika, která ohrožují vztah k pacientovi.⁸ Je pro čtenáře objevná, pokud čtenář osvědčí laskavost k sobě a trpělivost, ale pokud v jeho mysli převládá kritický duch, jehož projevy hraničí s destrukcí sebeúcty, nad laskavostí a trpělivostí směřovanými k sobě samotnému, je její četba zničující.

Gnomon „Poznej sebe sama“ a okřídlený citát Sigmunda Freuda, který si vybral protagonista české psychoanalýzy a můj učitel doc. Jiří Kocourek, totiž „jdi do sebe, do svých hlubin, hlubin sebe sama a nejprve poznej sebe sama, pak pochopíš, proč musíš onemocnět a snad se tomu, abys onemocněl, vyheš“, jistě nepozbyly význam. Zdůraznění skutečnosti, že doktor by měl znát svoje pohnutky, a to především původně nevědomé pohnutky, je červenou nití, která se vine zmíněnou knížkou. Domnívám se ale, že není možné vykonávat pomáhající profesi, poskytovat pacientovi účinnou pomoc, aniž bych byl zcela prost svých osobních potřeb („člověk bez vlastností“).

Jsou nepochybně situace, kdy nevědomá motivace, nereflektovaná, nebo dokonce vědomá, reflektovaná závislost pacienta, vedou k jeho zneužití – emočnímu, sexuálnímu,

a koučování, i když s nimi není totožná. Poradenství je odlišná záležitost. Psychodynamický znamená uznávající roli převážně nevědomých sil, hnacích a řídících, v lidském duševním životě. Psychoanalýza jde dál a vyžaduje uznání (1) přenosu a odporu, (2) infantilní sexuality a (3) oidipského komplexu. Je buď formou terapie, nebo obecnější teorií osobnosti nebo dokonce ve své ctižádosti/pýše jedním z pilířů věd o člověku a lidské společnosti. Zásadně odlišenou formu psychoterapie představuje kognitivně-behaviorální terapie. Podrobněji více ve Vymětalově knize. viz J. Vymětal, *Úvod do psychoterapie*, Praha 2010.

⁷ Narcismus obecně má význam nejrůznější, v běžném jazykovém úzu sebestředný, zaměřený na sebe, své prožívání a potřeby a směřující ke svému uspokojení (bez ohledu na svět druhých), v psychologických disciplínách má buď význam sexuologický (označení pro preferovanou sexuální aktivitu), nebo psychodynamický – pro označení činného já, já, které se prožívá jako hybatel, a vztahu k sobě, mj. tedy pro sebevědomí, prožitek kompetence a proaktivity, vitality, činitele, jenž se dopouští reflexe a introspekce - tohoto pojetí se týkají v patologii pojmy jako prožitky méněcennosti, sebe-podřívající strategie, sebeobviňování, výčitky svědomí (některé) atd.

⁸ W. Schmidbauer, *Psychologická úskalí pomáhajících profesí*, Praha 2000.

ale i jinému, například instrumentálnímu.⁹ Vědomá, reflektovaná závislost spojená s jeho zneužitím jsou jasně narušením mezí, jež měly být respektovány, uvedené příklady jsou nepochybně zcela jasné.

Složitější je situace, kdy doktor využívá a někdy dokonce zneužívá pacienta k naplnění osobních motivů nevědomě. Pro ilustraci: doktor může užívat svou moc, aby ovládal pacienta, který má rysy, jichž se doktor bojí, třeba rysy otce, kterého jako dítě vnímal jako mocného, přísného a krutého, může si s ním odžívat i satisfakci, kdy on je v pozici, kterou v jeho mysli má jeho otec a strach a ponížení prožívá pacient, ten druhý.

Jsou to obecně překážky na cestě k cíli, k plnějšímu uskutečňování potenciálu pacienta, k jeho dobrému životu. K jejich prevenci, ale i k nápravě škod, může vést reflexe doktora, řekněme v duchu okřídlených spojení z pera Sigmunda Freuda, totiž, že cílem terapie (v našem případě je terapie totožná s reflexí doktora) je „učinit nevědomé vědomým“ a dosáhnout, aby „Já (Ich) bylo pánem tam, kde bylo pánem Ono (Es).“

Na okraj, závěrem tohoto odstavce, bych chtěl ale dodat krátce, že i na tomto poli platí, že kdo je bez viny, nechť hodí kamenem. Pokud nejde o poškození pacienta (někdo namítne, že jde vždy o poškození pacienta), zejména tedy, pokud si svoje věci vyřeší doktor, pokud je nadán schopností je reflektovat a učiní to, jestliže dokonce i v dialogu s pacientem reflektuje některé zmíněné potřebné události, které stály terapii v cestě a pramenily z doktorova nevědomí, pak tedy může nakonec být i toto pochybení užitečné. Pro oba.

Mateřská a otcovská stránka péče pomáhajícího a porušení normativů

V terapii existují normativy, přísně střežené jednotlivými terapeutickými instituty, ale také lékařskou komorou a komorou psychologickou, existuje i odpovědnost občansko-právní a trestně-právní. Mají chránit zejména pacienta, ale i doktora, především před neodborným vykonáváním terapie, tedy před neodborným poskytováním pomoci. Prvním, před čím mají chránit oba, je zneužívání pacienta doktorem, jak jsme uvedli v minulém odstavci. Samozřejmě existují také normy vnitřní, morální, které v tomto kontextu slouží těmž.

Nicméně v terapii jsou situace, kdy postupy *lege artis* a jiné doporučené postupy jsou něčím, co pacienta může poškozovat. Uvažovat o porušení těchto postupů, o porušení těchto normativů je samozřejmě tanec na tenkém ledě.

Obyčejně je správné normativy dodržovat. Ve hře může být prestiž, profesní identita, ostrakizování, peníze, trest, v neposlední řadě také čisté svědomí a život bez úzkosti. Na straně doktora. Tedy, když normativy poruší.

Na druhou stranu, pokud se jich bude slepě a doslova držet, může pacienta poškodit. Může to znamenat zmaření jejich společného úsilí ve jménu v tomto kontextu bezduchých normativů.

⁹ Za minulého režimu si dovedu představit řezníka v terapii, který donese játra a svíčkovou, dnes finančníka, jenž mi zprostředkuje hypotéční úvěr nebo právníka, který pro mě napíše rozvodovou žalobu, případně exekutora, jenž mě zpraví o výhodné dražbě majetku.

Oporu tohoto tvrzení, totiž, že někdy je nutné normativy v zájmu doktora a toho druhého, tedy jejich společného tance, terapie, porušit a neporušit je by bylo chybou *contra artem*, vidím v knížce, která vyšla nedávno.

Je to knížka poznámek o terapeutické technice z pera Otto Fenichela (psychoanalytika meziválečného období, spojeného se začátky a koncem meziválečné psychoanalýzy v Čechách). Jako někteří další rozšířil usilování psychoanalytické terapie za rámec, daný tehdejší doktrínou, za rámec oidipského konfliktu, a také připustil inovace v terapeutické technice.

Zdůraznil, že velký význam pro léčení pacienta má doktorovo pochopení i pro preoidipskou tematiku, o ranější vztahy, kdy práce na raných vztazích může být důležitější než analýza oidipské situace pacienta.

Nechci tím říci, že on byl tím, kdo porušoval normativy, ale přece jen: vybízel k tomu, aby doktor nebyl rigidní, aby nelpěl na dodržování technických doporučení, parametrech a postupech léčby, má být flexibilní, „vše je povoleno, pokud víme proč.“ Doktor nemá být ale impulsivní, chaotický a nemá být jen intuitivní (zdůraznil bych slůvko jen).¹⁰

Rozšířím historický exkurs, připomenu maďarského analytika Sandora Ferencziho, mj. máme k dispozici jeho *Klinický deník*,¹¹ kde zdůrazňoval význam skutečného vztahu v psychoanalýze (v té době se mainstream psychoanalýzy řítil do redukcionismu typu „současné vztahy nejsou nic jiného než nové vydání vztahů pacienta v dětství“, případně „pacientova přenosová neuróza není než nová redakce jeho vztahů v dětství“). A nelenil a věc realizoval i v praxi – experimentoval se vzájemnou psychoanalýzou, jednu hodinu analyzoval doktor pacienta, následující si role prohodili.¹²

Ostatně, Fenichelův výrok koresponduje s mou „mantrou“, která pochází z úst zmíněného docenta Kocourka: „Můžeš dělat (v terapii) všechno, když to ustojíš.“

Uvedu závěrem jednu svou kazuistiku, abych naznačil, čeho se věc týká: osobní tón kazuistiky je pochopitelný, nejde se mu vyhnout – doktor v terapii vždycky něco prožívá.

Drama oidipského vítěze aneb proč je Matěj matěj

Terapie se konala dvakrát, pacient do terapie přišel ve dvou obdobích svého života. Samozřejmě lze konstatovat, že doktor se poprvé docela osvědčil, tudíž je nasnadě podruhé, v případě potřeby, jít k osvědčenému doktorovi.

Lze ale uvažovat také tak, že v první terapii došlo mezi doktorem a pacientem k něčemu, co se nemohlo řešit tehdy, ale potřeba pojmenovat/řešit tu věc, prozatím neznámou, nastala až později, resp. později se prosadila a našla si své místo v požadavku pacienta na terapii v pořadí druhou.

A ještě jiná úvaha může vést zhruba tím směrem, že v první terapii se vyřešily podstatné okolnosti pacientova života, řekněme na rovině bližší stavu „teď a tady“, v druhé fázi se

¹⁰ O. Fenichel, *Problémy psychoanalytické techniky*, Praha 2017.

¹¹ S. Ferenczi, *Klinický deník*, Praha 2014.

¹² Říká se, že byl-li Freud otcem psychoanalýzy, Ferenczi byl její matkou.

ozřejmila, prosadila otázka hlubší, otázka po podstatě pacientových vztahů a kořenech uspořádání jeho vztahového světa.

První fáze terapie: přichází dvacetiletý mladý muž, Matěj, atmosféru první hodiny ovládne všudypřítomná bezbřehá úzkost, žije s matkou, otec, podstatně starší než matka, její čtvrtý muž, zemřel v jeho třech letech. To může svědčit pro její složitý a nespokojivý vztah k mužům. Matka je důchodkyně, on se nedoučil, měl kázeňské problémy, spory s mistrem v odborném výcviku (nepohodli se v technice zacházení s pájkou). Na základní škole měl rovněž potíže, vyšetřoval ho dětský psycholog, dostal se do konfliktu s učitelem občanské nauky (ohledně stolování, spor se vedl ve věci držení příboru). Měl rovněž konflikty s jeptiškami v církevní škole. Referoval z dětství závislou povahu vztahu k matce, zvracel, když odcházel do školy. Nemohl se dočkat konce vyučování, běhal na záchod, a vyhlížel směrem k domovu, neunesl letní, v té době pionýrské tábory. Měl strýce, hodně si s ním rozuměl, strýc byl psychotik, opakovaně byl v léčebně, kde také zemřel. Vynořují se tedy dvě mužské postavy, zemřelý obdivovaný otec a něžný, dostupný, ale šílený strýc. Ten ovšem také nakonec zemřel.

Pro mě děsivá, smutná a krásná byla scéna, kdy byl se strýcem ve vaně, strýc plakal a on mu naslouchal. Jen je trochu problém, že mu bylo 12 let. Na lékaře a na psychiatry zvláště se zlobí. Nakonec strýc zašel v psychiatrické nemocnici.

Jeho objednávkou, tedy vědomě reflektovaným problémem, „teď a tady“, byla úzkostná obava, že neudělá řidičské zkoušky. Mým úkolem se jevilo unést úzkost, nedovolit, aby zavalila mě, a podpořit Matějovu sebeúctu a prožitek kompetence a proaktivitu.

Terapeuticky jsme postupovali spíše v duchu suportivně-expressivní terapie, to je modifikace psychoanalytické psychoterapie, kde je důraz kladen na zachycení prožívání včetně emočního doprovodu, jeho/jejich pojmenování, uznání oprávněnosti prožitku, objasňování souvislostí, ustavení jasného, pevného a kladného sebeobrazu (dobrá, stabilní narcistická katexe *Self* řečeno s teorií).

Jeho oidipské tematiky jsme se příliš nedotýkali, jistě lze konstatovat, že nad otcem zvítězil, protože otec zemřel, toto oidipské vítězství ovšem bylo a je vítězstvím Pyrrhovým. Idealizovaný obraz otce a nedostatečná možnost identifikace s ním, tedy převzetí jeho dovedností a postojů, ho vedly ke konfliktům s autoritami, které měly pro něj ničivý efekt (učitel na základní škole ho kvůli držení vidličky nechal propadnout, mistr ho nechal vyloučit z učení), budil v nich ničivě nepřátelské postoje.

Jeho touha po přijímající a neohrožující mužské postavě byla naplněna i zmařena v osobě matčina bratra. Těžiště jeho problematiky ale leželo v období preoidipském.¹³

¹³ Na vysvětlenou: klasická psychoanalýza, řekněme matka ostatních terapeutických škol, v době Freudově řešila nemoc jako dědictví období mezi přibližně třetím a pátým rokem života dítěte, tedy období, kdy dítě pochopí, že se o matku musí dělit s otcem, a také se sourozenci, že vztah s otcem a matkou je jiný, že existuje rozdíl mezi pohlavími, tedy ať už ve smyslu slova *sexus*, nebo ve smyslu genderová role a sní spojený status – mluví se o oidipské situaci, oidipském komplexu, také o neštěstí nebo dramatu oidipského vítěze. A protože jsou tady ve hře tři postavy, já, matka a otec, označuje se někdy situace jako triadická. Pozdější psychoanalýza se zaměřila na časnější, rané vývojové období, předcházející oidipské fázi. V této době je hlavním hybatelem vývoje a dějištěm

V podstatě jsme se věnovali podpoře jeho sebeúcty, pojmenování emocí, uznání emocí a jiných psychických fenoménů jako oprávněných, probíráním alternativ a hypotetizováním o postojích a pohnutkách druhých.

Terapie trvala celkem dlouho, 4 roky. Odešel s tím, že měl řidičské oprávnění, oženil se, měl práci, kde snesl svého šéfa, majitele firmy, který na něj docela držel (neměl pro svou práci dostatečnou kvalifikaci). V práci rivalizoval s kolegou, pro sebe poměrně nebezpečně. Pro mě pro tu chvíli a pro něj pro tu chvíli dobrý výsledek. Nedostatečné vzdělání si ale nedoplnil, školu začal a selhal v konfrontaci s profesorem angličtiny, zlobil se na poměry a rigiditu předpisů, které podmiňují výkon jeho povolání, jež dobře ovládá, vzděláním, které neměl, neužitečností a zbytečností školních vědomostí.

Návrat se odehrál po třech letech. Pacient přišel s tím, že se chce rozvést, ale nechce se rozvést, ženu vnímal jako kamarádku, nemohl a nechtěl s ní mít sex, což jí celkem pochopitelně vadilo, hledal jiná dobrodružství se ženami, často byla volba oidipická, jednalo se nezdědka o starší vdané ženy. V jeho vztazích probíhal opakovaně scénář okouzlení, vzájemné fascinace a potom znechucení na straně partnerky. Znechucení se dostavilo zpravidla, když projevil svoje majetnické sklony, žárlivost a snahu partnerku poutat. Prožíval hrůzu z toho, že se partnerka dozví o tom, že nemá žádné vzdělání a pracuje de facto na černo. Dost sveřepě stál na své představě, že ostatní muži jsou úspěšnější než on, mají víc peněz a lepší posici ve společnosti než on, proto on je zavrženíhodný, není hoden lásky a oni, ti druzí, získávají přízeň žen, pro něj nedosažitelnou nebo neudržitelnou.

Vyjádril přání, v terapii, že nechce, abych byl doktorem, ale abych k němu přistupoval jako jeho kamarád a přítel. To jsem si přeložil pro sebe asi tak, že aby se mnou mohl začít cosi ve smyslu identifikace, musí být naše hodnota přibližně stejná. Jemu jsem řekl, že podle svého se snažím být přátelský a být spíše průvodcem než člověkem v roli experta. (Samozřejmě s tím, že ode mě ale očekává to, co mu má expert poskytnout.) Je to požadavek na otcovskou postavu, empatickou, následování hodnou a pevnou, poskytující řád a ukazující cestu.

V terapii se objevilo několik parametrů, odchylek od tradičního uspořádání: pacient se dožadoval objetí, dost nesměle, na závěr hodiny. Dovolil jsem mu to, považuju to za limitované uspokojení jeho přání po přijetí, ať mateřském, nebo otcovském.

V kontextu jeho terapie je to posun, většina našich hodin do tohoto bodu obratu končila jeho nutkavým prodlužováním času, který u mě stráví. Druhým parametrem, jistě ne podle psychoanalytického kánonu, bylo přijetí daru. Živého daru. Znáám jeho ženu, předepisoval jsem jí jednu kapku do uší, měla štěňata. Pacient jednou přinesl do hodiny tašku, ve které se něco mlelo a kníkalo. Zeptal jsem se, co to je, co se děje, a dostalo se mi odpovědi s velkou výpovědní hodnotou: No, vy jste taková maminka, tak jsem

života dítěte vztah s matkou, dyáda. V tomto období se zakládá také jáství, sebeobraz, *Self*, včetně vztahu k sobě samotnému a prožitku kompetence a aktivity. viz D. Holub, *Oidipický komplex a budoucnost psychoanalýzy*, in: *Revue psychoanalytická psychoterapie*, Praha 2006.

vám ho přinesl, protože ho nikdo nechtěl. Psychodynamického překladu jistě není třeba.

Můj pohled na něj se postupně proměnil. Proběhla mezifáze, kdy mě štvál, protože nechtěl pochopit, že lhaním a podváděním si nemůže zajistit lásku partnerek, spíše naopak. Štválo mě také, že odmítal nahlédnout, že jeho nutkavé srovnávání se s druhými muži jednak slouží jeho potřebě ponižovat se, jednak je to manévr, který brání tomu, aby své místo na slunci postupně a prací na sobě získal (namísto toho se zlobil, že ho nedostal samozřejmě, bez úsilí, třeba jako vklad matky nebo terapeuta do jeho života). Přijal jsem jeho strach z opuštění a samoty, nesdílím úplně jeho představu o tom, že ženy chtějí bohaté a úspěšné muže s domem s bazénem a velkým silným vozem, nechci mu ji brát, snažím se ji oslabit, v posledních hodinách řešíme ex-partnera jeho současné ženy, kterého vidí jako velkého úspěšného muže. Je to ve skutečnosti striptér a společník, kterého jeho žena opustila. Nahlédl, že skutečnost, že jeho žena opustila předchozího partnera, s nímž má dítě, vyvrací jeho bez ověření opakovaný předpoklad, že jeho – domnělý – sok je úspěšnějším mužem: mohl uznat, že je člověkem na svém místě, vedle své ženy a s jejím dítětem, že je to tak dobře a že nemusí o nic dalšího usilovat. Začíná se sžívat s dítětem své partnerky, volal mi jednou, že neví, co má s mladíkem – předškolákem uvězněným doma nouzovým stavem, dělat. Ohromil mě, když řekl, že prší hrát neumí a kvarteto také ne, „člověče-nezlob-se“ doma neměli. Pro sebe bych konstatoval, že si vůbec hrát neumí, neměl doposud v hrůze, že přijde o svého druhého, že bude nějak opuštěn, prostor, aby si hrál. (Tedy proběhlo doučování po telefonu.)

Začal uvažovat o tom, že svou cenu, hodnotu, by mohl začít získávat už tím, že půjde do školy, což v jeho věku nebude objektivně nijak jednoduché. Jak z hlediska sebeúcty (věk studentů mu připomene promarněný čas), tak z hlediska praktického.

Přijal myšlenku, že partnerce jako lhář nebude imponovat, mj. protože se bude cítit obelhaná a podvedená, ale také proto, že na jeho sděleních nelze stavět společnou budoucnost. Celkem nesměle přijal úvahu o tom, že by mohla jeho cestu, kdy dohání manka z dřívějších dob, ocenit, že by díky tomu mohl stoupnout v ceně.

Z kasuistiky vyplývá, že jsem několikrát porušil naše normativy, myslím normativy doktorské, nerespektoval meze, které jsou obecně uznávány. Nicméně se domnívám, že to, že jsem pacientovi dovolil limitovanou gratifikaci jeho potřeby po mateřském objektu, možná spíše po vlídné a jemu přející otcovské náruči, otce, s nímž se může ztotožnit a následovat ho, mu umožnilo podle mě zásadní posun v jeho nazírání na svou životní cestu. I tady bychom našli link k Ferenczimu, jeho úvahám o možnosti návštěvy pacienta v jeho bydlišti, o dotycích a objetí, případně o tzv. vzájemné psychoanalýze.¹⁴

Poznámka na závěr

V textu jsem chtěl přiblížit čtenáři jednak to, co se v terapii děje, jednak to, na které limity doktor naráží. Jsou meze, které je třeba respektovat, a také jsou meze, jež je nutno překročit nebo posunout. To platí i pro terapii. Jakkoli je zdroj doktorova sna-

¹⁴ S. Ferenczi, *Klinický deník*, Praha 2014.

žení altruistický, ať už mluvíme o mesianismu v dobrém, primárním mateřském zaujetí v duchu Winnicottově, nebo třeba v nezmíněné připravenosti nastoupit učitelské či pastýřské poslání, je vždy nebezpečí, že se (příliš) prosadí jiné motivy na straně doktora, jeho staré, nevyřízené záležitosti. Odhlížím od vědomého a záměrného zneužití pacienta doktorem k jeho prospěchu. Je důležité, aby doktor přišel do terapie připraven nejen ve škole, ale také v psychoterapeutickém, psychoanalytickém nebo psychodynamickém sebezkušenostním výcviku, kde nechybí ani teorie, ani supervize jeho práce. Ale stejně důležitým se jeví to, aby byl ochoten se učit, což obnáší i reflexi vlastních motivů a odvahu k otevřené komunikaci s pacientem o svých chybách. Není možné si udržitelně myslet, že pacient naši chybu nevnímá. Zároveň bych ale chtěl položit důraz na to, že poškodit pacienta lze i nesmyslným, dogmatickým lpěním na normativěch, které jistě obecně slouží ku prospěchu věci, ku prospěchu obou, doktora i pacienta.

Nezmínil jsem meze, které jsou přítomny na straně pacienta (jsou pacienti zneužívající terapii a doktora, jsou pacienti mařící terapii a ničící doktora stejně jako ničí sama sebe, jsou pacienti hloupí a omezení), a jsou meze, a to v neposlední řadě, v rovině komunity (otázka například zní, jak umožnit podíl na terapii a užitek z ní lidem, kteří mají nízké příjmy a nemohou si dovolit placenou terapii – terapie hrazená z prostředků zdravotního pojištění není obecně dostupná v té míře, jak je potřebná).

Shrnutí

Text se věnuje tématu pomoci a jejích mezí v kontextu práce psychiatra s pacientem. Popisuje zdroje prožívání psychiatra a jeho pacienta, soustředí se na významný vliv jejich vztahové zkušenosti, na přenos a protipřenos. Protipřenos je zdrojem důležitých informací o objektním světě pacienta, ale také zdrojem omezení, která rušivě zasahují do průběhu terapie. Rušivě působící faktory, limitující terapii, představuje jako prekoncepti a redukcionismus. Syndrom pomáhající profese, vyrovnávání se s mocí v terapeutické situaci, mesianismu s a s tím související jevy jsou rovněž limitem pomoci pacientovi. Následuje část věnovaná mateřským a otcovským aspektům terapie, což velmi zhruba odpovídá důrazu na strukturální (oidipské) konflikty a prestrukturální (preoidipské) distorse a deficity vývoje. V kazuistice ilustrující předem uvedené jevy je položen důraz na suportivně expresivní vedení terapie s limitující gratifikací pacientových potřeb, prestrukturálních, zejména rozvíjení prožitku bezpečí a prožitku vlastní hodnoty. A to přesto, že by situace sváděla k akcentování momentů strukturálních (oidipských). Meze, které má terapie a terapeut, chrání přitom oba, především pacienta, ale jejich neporušení by mohlo znamenat, že terapie nebude postupovat a nedosáhne mezí svých možností.

Použitá literatura

Borovanská, J., *Vina a odpuštění*, Diplomová práce, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky, vedoucí práce: Čapek, J., Praha 2014

Fenichel, O., *Problémy psychoanalytické techniky*, Praha 2017

Ferenczi, S., *Klinický deník*, Praha 2014

Freud, S., *Rady lékařů při psychoanalytické léčbě*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 8, Spisy z let 1909–1913*, Praha 1991

Vladislav Borovanský — Pomoc a meze. Poznámky psychiatra

Holub, D., *Oidipský komplex a budoucnost psychoanalýzy*, in: *Revue psychoanalytická psychoterapie*, Praha 2006

Mitchell, S. A., Blacková, M. J., *Freud a po Freudovi. Dějiny moderního psychoanalytického myšlení*, Praha 1999

Schmidbauer, W., *Psychologická úskalí pomáhajících profesí*, Praha 2000

Vymětal, J., *Úvod do psychoterapie*, Praha 2010

mimo téma

Zůstat sám (se) sebou – úzkost nového desetiletí?¹

Hana Polanská²

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

hannpolanska@gmail.com

Summary

Stay (by) Oneself – an Anxiety of New Decade? In this paper I will deal with the issue of existence and its weight, which appears in the so-called pandemic period in its own „beauty“. I am the one who is always here, always with myself. This can be an even more exposed problem now than ever before, we are alone in these days and forced to face external circumstances. Based on the early works of Emmanuel Lévinas – especially *Existence and Existents* and *Time and the Other*. I will analyze the phenomena of solitude, because according to Lévinas solitude is the very fact of arising the existence. Lévinas even emphasizes the need to deal with ourself all alone. However is that how really it works? Does not solitude bring us rather anxiety? So I wonder who we are for ourselves and what the solitude brings us for our interaction with the outside world and finally if there is a way out of our solitude.

„Začít nadobro znamená začít a neodvratně vlastnit sebe sama.“³

Úvod

Za poslední rok jsme měli na vlastní kůži možnost zakusit, v jak křehkém systému žijeme své životy. Takřka ze dne na den se povypínaly světové ekonomiky a my čekali, co bude dál. Má generace měla poprvé možnost na vlastní kůži zažít, jaké to je být omezen, ale nikoliv svou vlastní (ne)vybaveností, nebo schopností, nýbrž vnějšími faktory. Přišel strach a omezení svobod, na které jsme byli po celý život zvyklí. Současně ale skutečnost, ve které dospívali naši rodiče. V následujících řádcích se zaměřím na vliv pandemie na náš osobní život. Nebo lépe řečeno, na vnímání našeho vlastního života, na vnímání sebe samých. Budu vycházet ze situace, kdy jsme se ocitli odříznuti od společenského života, kultury nebo i svých blízkých, zkrátka všeho, co nám dříve poskytovalo příležitost *žít ven* a interagovat s ostatními lidmi. Pociťujeme samotu, frustraci, zklamání, nenaplněnost... Proč? Uvědomili jsme si, kolik z toho nám dříve poskytoval vnější svět, díky kterému jsme se tolik nemuseli soustředit na náš vnitřní, protože ten byl jednoduše často přehlušen, značná část našeho režimu i životního rytmu nám byla udávána zvenčí – v kolik hodin ráno vstát z postele, protože musím jít do práce, nebo do školy, kdy se musím vrátit domů, abych stihla všechny práce a povinnosti ke studiu. Valná část těchto režimů vzala v době pandemie za své, školu vystřídal online meetingy, práce se přesunula na „home office“, nebo zmizela úplně.

¹ Článek byl vypracován v rámci grantu: UJEP-IGA-TC-2019-63-02-2.

² Hana Polanská, Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic.

³ E. Lévinas, *Existence a ten kdo existuje*, Praha 2009, s. 23.

Všechno divně pluje v bezčasí, které se nechýlí ke konci. Pomocí analýz lidské existence, a především *samoty* francouzského filosofa Emmanuela Lévinase, se pokusím vysvětlit, co samota znamená, zda může být zdrojem frustrace, anebo jestli není *cestou ven*. Ven ke světu.

Současná doba spolu s technologiemi, které vnášíme do svých životů, distancování přeje. Jsme obklopeni zařízeními, která se nám snaží simulovat pocit, že sami nejsme, že je všechno v pořádku, i když sedíme v pokoji sami. Pocit opravdové společnosti druhých ale nahradit nikdy nemohou. Právě Lévinasova filosofie stojí svými základy na druhých lidech, na Druhém. Etiku označuje za první filosofii a přistupuje k ní právě optikou faktu, že nám ji zpřístupňují druzí. Bylo by možná naivní tvrdit, že tomu tak není – etika je v každém případě o vztahu k druhým, o tom, že nejsme nikdy sami. Je ještě třeba zdůraznit, že samota, o které chci pojednávat, a především pak ta, kterou má na mysli Lévinas, není samota v obvyklém slova smyslu, tedy absence blízkých – osamocenenost. Mým záměrem pak bude objasnit spojitost těchto různých druhů samoty, a tak vlastně obhájit Lévinasovu volbu tohoto termínu. K tomuto srovnání vezmeme později na pomoc Epiktéta.

Lévinasova redukce – dveře k vnějšimu světu?

Nyní se podíváme na samotu Lévinasovou optikou. Autor si klade, mimo jiné, otázku, v čem spočívá samota a čím v nás vyvolává pocit tragičnosti, když o někom řekneme, že je sám, a my spolu s ním: „Samota se nejeví jako faktická izolace nějakého Robinsona, ani jako nesdělitelnost nějakého vědomého obsahu, ale jako nezrušitelná jednota mezi existujícím a jeho dílem existování.“⁴ Necítíme se tedy sami proto, že nemáme nikoho kolem sebe, ale proto, že jsme to právě jen my, naše identita, mé existování ustanovující mou existenci – „existování je ovládnuto existujícím, jenž je totožný se sebou samým, tj. je sám.“⁵ Stáváme se uzavřeným kruhem, kde jsme *sami*. U Lévinase se nejedná o *pocit samoty*, samota je faktem našeho existování.

Koho někdy netížilo být jen sám se sebou... V mezních životních situacích, ale ne nutně jen v nich, vyplouvají na povrch otázky o nás samých, žijeme ve ztrátě jistot. Jedním z aspektů izolace, která narušila dosavadní každodennost, je absence podnětů, které nám navozují možnosti aspoň na chvíli se od sebe odpoutat, anebo alespoň pocit, že to možné je. K vyplňování krátkých chvil o samotě nám obvykle slouží bezděčné aktivity, jako když během čekání na autobus s jistou setrvačností kontrolujeme mobilní telefon. Je to však marné, ba co víc, spíše k naší škodě, neboť – jak píše Lévinas: „tím se nijak nevytrácí já, které je sebou, ale zapomíná na sebe – je to něco jako prvotní sebezapření.“⁶

Uzavřenost našeho existování se odehrává díky materialitě – „samota subjektu původně neznamená, že je bez pomoci, ale že je coby potrava předhozen sám sobě, že zabředává sám v sobě. Právě to je materiálně.“⁷ Lévinas upozorňuje, že jeho pojem

⁴ E. Lévinas, *Čas a jiné*, Liberec 1997, s. 37.

⁵ *ibid.*, s. 61.

⁶ *ibid.*, s. 95.

⁷ *ibid.*, s. 93.

materiální vypovídá o lidské nezávislosti: nejedná se o *žalář těla*⁸ materiální je tu vždy, kdy jsem totožná se svou existencí, je to identifikační znak člověka, „je to připoutanost k sobě samému,⁹ ale právě díky této připoutanosti se odděluji od okolí. Lévinas dává tělesnosti silný akcent, vnímá ji jako podmínku všeho dalšího – myšlení, uspokojování. Materiální jsem já, všechno ostatní je mé materiálnosti podřízeno, jelikož právě tělo nám umožňuje žít na světě a ze světa. A i když je pravým původem naší samoty, je současně cestou, jak aspoň z ní zdánlivě vykročit – „tato materiálnost mu také přímo v okamžiku transcendence potřeby nabízí osvobození vzhledem k němu samotnému. Svět nabízí subjektu spoluúčast na existování v podoběžitku, tudíž mu umožňuje existovat s odstupem vůči sobě,¹⁰“ píše Lévinas.

Materiální je mou nezávislostí, díky materiálnímu jsem to já. Do svého bytí, jehož esencí je tedy samota, mohu redukovat okolní svět tím, že ho poznávám rozumem – „rozum je sám, v tom smyslu se poznání ve světě nikdy nesesetká s něčím skutečně jiným.“¹¹ Veškeré toto poznání, které pramení z potřeby,¹² pojmáme do sebe. Ve chvíli, kdy jsme se ztotožnili se svou existencí a stali se existujícími, nabýváme vědomí a toto vědomí *pohlcuje* poznání neboli redukuje vše, co je svou strukturou imanentní. Lévinas tvrdí, že žádné z takto strukturovaných *poznání* nám nemohou být ku pomoci při snaze vyjít ze sebe,¹³ ze své tzv. totality, jak Lévinas tento stav později ve svých dílech nazývá. Jsou to jen pomíjivé radůstky, prchavé pocity uspokojení. Nic z toho, co mohu rozumem pojmout, není absolutní jinakostí, na rozdíl od Druhého, který, jak uvidíme později, představuje transcendenci par excellence.

Lévinas ve svých dílech často míří na velmi konkrétní aspekty našeho existování. Jedním z nich je únava, která „je únavou ze všeho a ze všech, ale zejména únavou ze sebe.“¹⁴ Ve vyhraněných situacích, kdy se ocitáme ve stavu, se kterým nedokážeme naložit, sklouzáváme k dojmům, že vina nespočívá v nás. Ve skutečnosti se únavou ale jen snažíme odpoutat od sebe samých, abychom zapomněli, že něco tíží, že je toho na nás moc. Únava¹⁵ je tedy odmítnutím být sám se sebou, a proto je důležitým aspektem této analýzy samoty. „Existence v únavě je jako připomínka závazku existovat ve vší vážnosti a ve vší tvrdosti nezrušitelné smlouvy. Musíme něco dělat, něco podnikat a o něco usilovat,¹⁶“ pokračuje Lévinas. Od spousty věcí, na kterých jsme byli zvyklí participovat, o něž jsme byli zvyklí usilovat a na kterých jsme si zvykli lpět, jsme ale v době pandemie odříznutí a chybí prostor, kde jsme mohli praktikovat onen zmiňovaný odstup od sebe samých. Bez tohoto odstavu upadáme do stavu, kdy pocítíme samotu, protože se nemůžeme realizovat *tam venku* a také *mezi Druhými*... Zůstáváme, jak říká Lévinas, zabřednutí sami v sobě. Chybí nám podněty, na které jsme byli zvyklí, kterými jsme si zvykli vyplňovat čas. Abychom do stavu únavy neupadali, je třeba být schopný *být sám se sebou*.

⁸ srov. E. Lévinas, *Čas a jiné*, Liberec 1997, s. 63.

⁹ E. Lévinas, *Čas a jiné*, Liberec 1997, s. 77.

¹⁰ *ibid.*, s. 93.

¹¹ *ibid.*, s. 97.

¹² Lévinas striktně odděluje pojmy potřeba a touha. Potřebuji to, čehož mám již předem ideu, už jasně známe způsob uspokojení takové potřeby; potřebu také charakterizuje pocit nedostatečného naplnění, proto se řetězí jedna na druhou. Kdežto u touhy toužíme po něčem absolutně jiném, co přesahuje hranice naší existence.

¹³ srov. E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, Praha 2009, s. 199.

¹⁴ E. Lévinas, *Existence a ten kdo existuje*, Praha 2009, s. 20.

¹⁵ Podobně jako únavu, Lévinas analyzuje také lenost. in: E. Lévinas, *Existence a ten kdo existuje*, Praha 2009.

¹⁶ E. Lévinas, *Existence a ten kdo existuje*, Praha 2009, s. 21.

Nesdělitelnost identity já

Vztah, který si existující ke své existenci vytváří, je identitou, jež vyžaduje jistou péči. Tu Lévinas charakterizuje následovně: „Identita není neškodný vztah k sobě; je to nutnost zabývat se sebou.“¹⁷ Tato nutnost je jedním z aspektů, které nás *tíží*, a tuto tíhu násobí čas, který trávíme jen se sebou. Co je pro nás záchytným bodem? Máme tendenci dělat si radost,¹⁸ vystavovat se potěšení, abychom aspoň na chvíli mohli opomenout svůj vnitřní svět, abychom objevovali a interagovali s okolním světem. Všechna potěšení ale fungují na bázi redukování objektů, jak jsme vysvětlili výše, což znamená, že je stejně vždy znovu pojmu do sebe. Není to pro mne vykročení *ven*: „Subjekt je osamělý už proto, že je existujícím. Samota subjektu vyplývá z jeho vztahu k existování, jehož je pánem.“¹⁹ Vracíme se k tragičnosti samoty, která sama o sobě není ničím záporným, ale pokud samota já, tedy má identita, nedostojí správné péče, stává se nám zhoubou.

Z palčivé situace uvězněnosti ve vlastní identitě nelze podle Lévinase vystoupit poznáním – to by zde bylo jen náhražkou. Právě vystoupení ven ze sebe však přeci podle něj možné je: „Cestou, jak se vymknout z bytí, není poznání, ale společenský vztah.“²⁰ Protože společenský vztah je to jediné, co nikdy nemohu pojmut či redukovat do své samoty – „druhý je nadále nekonečně cizí – avšak jeho tvář, v níž se děje jeho epifanie a jež se mne dovolává, prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný...“²¹ Výše uvedené tvrzení, že samota není absencí druhého, se může zdát paradoxní. Samota – to však jsem já se svým bytím a „tato vláda [samota] nad existováním je schopnost začít, vyjít ze sebe; subjekt vychází ze sebe ne proto, aby jednal nebo aby myslel, ale aby byl.“²²

Vztahování se k druhému je způsobem mého vlastního uskutečňování neboli zdrojem subjektivity, a také proto po něm toužím. Tragičnost samoty pak spočívá v tom, že *já nikdy nebudu tím druhým*, stále mne k němu poutá metafyzická touha, která „netouží po návratu, neboť je touhou po zemi, kde jsme se nenarodili.“²³ Jedná se o touhu po absolutní jinakosti, po něčem, co mi nepatří, po nekonečnu. A co více může rezonovat v protikladu k mé totalitě samoty než nekonečno zjevující se v tváři Druhého... V Lévinasově filosofii má Druhý výsostné místo, jeho důležitost se klade před mou. V rozhovorech s Phillipem Nemo²⁴ vysvětluje Lévinas jinakost Druhého tak, že pro nás ve své podstatě ani plně poznatelný není, jelikož jestli je něco nepřenositelné, je to má existence a vice versa. Na stranu druhou hvězdám na obloze mohu sebevíce nerozumět, ale poznatelné jsou, i kdyby se náčiní potřebné k tomu, abychom je z patřičné blízkosti spatřili, mělo teprve vyvinout. Zatímco samotná hvězda na obloze už v sobě možnost poznání zahrnuje, Druhý ve své absolutní jinakosti nikoliv. Není větší tragiky než v tom, že i hvězdy na obloze jsou pro nás více poznatelné než Druhý.²⁵ Jsme doopravdy sami.

¹⁷ E. Lévinas, *Čas a jiné*, Liberec 1997, s. 61.

¹⁸ Opačným efektem může být upadání do stavů nekončící únavy, nebo lenosti cokoliv dělat; pro osvětlení následující situace ale využiji pozitivně orientovaných nákloností.

¹⁹ E. Lévinas, *Čas a jiné*, Liberec 1997, s. 93.

²⁰ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, Praha 2009, s. 200.

²¹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997, s. 170.

²² E. Lévinas, *Čas a jiné*, Liberec 1997, s. 93.

²³ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997, s. 20.

²⁴ Rozhovory vyšly v knize *Etika a nekonečno*.

²⁵ srov. E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, Praha 2009, s. 200.

Epiktétovské srovnání

Za účelem vyjasnění rovin, na nichž se může pojem samoty pohybovat, přidám do našeho rozboru Epiktéta, který snad jako první filosof odlišuje osamělost a samotu způsobem, jak je přehledně vykládá Hannah Arendt ve svém *Původu totalitarismu*: „Osamělý člověk se nalézá uprostřed jiných, nemůže s nimi však navázat kontakt nebo je vystaven nepřátelství. Naopak člověk žijící o samotě je sám, a proto „může být spolu se sebou samým.“²⁶ Nacházíme tedy diferenci, která nám pomůže pochopit další Epiktétovy kroky. Ten ve svých *Rozpravách* věnuje osamělosti celou kapitolu, kde krom jiného praví: „Opuštěnost je jakýsi stav toho, kdo je bez pomoci. Neboť je-li kdo sám, není ještě opuštěn a právě tak, je-li kdo ve společnosti, není ještě neopuštěn.“²⁷ Epiktétovská osamocenost míří na opuštění od někoho a současně hovoří o pomoci, tedy aspektu etického jednání, které je Lévinasovou parketou. Epiktétos pojednává také o situaci obdobné té, o které píše dříve – neocitli jsme se na pustém ostrově, ale přišli jsme o mnohé, na čeho přítomnost jsme byli zvyklí. Epiktétos pokračuje: „Ale nicméně se má člověk také k tomu připravovat, aby se dovedl spokojit sám se sebou a dovedl sám se sebou žít [...], i my máme umět hovořit k sobě samým, nikoho jiného nepotřebovat, zábavy nepostrádat...“²⁸

V Epiktétově textu cítíme doporučení připravit se na nečekaný stav osamění, tedy pěstovat v sobě tuto schopnost už předem. Máme dokázat býti sami, a to krom jiného i pro případ, že jednou budeme osamoceni. Není pochyb o tom, že být-o-samotě není problematické jen dnes. Lidé si vždy hledali *zábavy*, jimiž chtěli vyplnit dlouhé chvíle. Tato tradice ústí až do současného boomu tzv. *slow living*, které se k nám chrlí ze skandinávských zemí v podobě publikací, jež mají poradit, jak být sami, pomalu, ale hlavně esteticky.²⁹ Vraťme se však k Epiktétovi a jeho sdělení. Schopnost bytí-o-samotě (tedy být osamocen) nebere jako samozřejmost a spíše se nás snaží upozorňovat, že se v tom máme cvičit, abychom pak mohli „rozjímat o božském řízení světa a o našem vztahu ke všem ostatním věcem...“³⁰ Osamělost u Epiktéta tedy pracuje se samotou od druhých, ale zároveň je tu vedle toho bytí-o-samotě, které se jeví jako ta nejlepší možná cesta pro pochopení toho, co je *vně mne* – a to tedy skrze rozjímání o samotě. Oproti tomu samota Lévinasova je pojem ontologický, dokonce denotující identitu. Ta je tím autentičtější, čím více k ní poutám pozornost, zatímco druhý je zde vnímán jako to jediné, co je doopravdy vnější.

Prolínají se Lévinasova a Epiktétova koncepce v něčem? Oba autoři se přiklánějí ke stanovisku, že schopnost být-se-sebou je pro naši existenci zásadní. Připusťme, že Lévinasova samota je pozitivně formulovaný pojem, je to skutečnost mne jakožto existujícího, jak bylo vysvětleno dříve; Druhý je to jediné, co nemohu do své samoty redukovat. Nestává se pak druhou rovinou pojmu samoty u Lévinase také absence Druhého? Ovšem absence nikoliv ve smyslu fyzickém, jakožto blízkosti, ale metafyzickém – druhý jako transcendence, ten, kterého nemohu nikdy vlastnit. Jsem svou nesdělitelnou identitou,

²⁶ H. Arendt, *Původ totalitarismu*, Praha 1996, s. 642.

²⁷ Epiktétos, *Rozpravy*, Praha 1972, s. 232.

²⁸ *ibid.*, s. 233.

²⁹ *Hygge, Lykke*; tento trend je jakousi konzumní verzí, je zapotřebí teplých dek, kvalitního kávového setu a svíček. Lidé praktikující tyto praktiky nabývají dojmu, že tak dělají něco pro sebe a bezpochyby to tento výsledek mít může. V případě opačném se uskuteční jen pro oko pohledná fotka onoho zátiší pro sociální sítě.

³⁰ Epiktétos, *Rozpravy*, Praha 1972, s. 233.

protože má identita není pro druhého dosažitelná, stejně jako on není dosažitelný pro mne. Existence je nesdělitelná, ale i přesto se v tomto vztahu, který probíhá do jisté míry na abstraktní rovině, ustanovuje má vlastní subjektivita. Vedle toho u Epiktéta jsem osamocena, protože Druhý tu není nebo mi je vzdálen, a sama v takovém případě, pokud jsem se sebou v jednotě a nezávislosti na okolí. Z Lévinasova pohledu jsem sama jakožto identita, pro kterou je Druhý ale stále stěžejním faktorem subjektivity. U Epiktéta hrají druzí roli jen v případě osamocení.

Já jako východisko

Od chvíle, kdy se před rokem komunikace přesunula do online prostoru, stává se *pocit osamění* ještě umocněnějším. Nejen to, zmocňuje se nás stav nekončící únavy prolínající se s leností cokoliv podnikat – nakonec strávím den sezením v prázdné místnosti a mluvím do počítače, je to frustrující zkušenost. Tvář druhého je přítom v Lévinasově filosofii zdrojem etického poznání, je to epifanie nekonečna, která hlásá: *nezabiješ*. Do jisté míry nám chybí obě – jak zdánlivé uspokojování v podobě konzumování věcí, které si můžeme kupovat, zakoušet a prožívat, tak i společenskost, tzv. *chození mezi lidi*. Koneckonců jediným cílem všech opatření je právě minimalizovat lidský kontakt, což má svůj význam. Jak ale *se sebou* v takové době naložit? Jak opustit pocit, že jsem osamocen, a přijmout fakt, že jsem ve své samotě?

Mají vůbec tyto dvě situace – samota jako stav a samota jako lévinasovský ontologický pojem něco společného? Jak bylo řečeno dříve, máme moc nad svým existováním, a to je v zásadě to jediné, s čím mohu pracovat. Jedině sám sobě mohu být východiskem, protože jediné „vůči své existenci je člověk schopen zaujmout nějaký postoj.“³¹ Nechci zvolávat, jak výborná příležitost doba pandemie je, protože není. Je to doba bolesti a strachu. Dává nám ale hlouběji nahlédnout do našich slabin – a to především pokud neumíme být sami se sebou. Vlivem opatření, ve kterých nyní trávíme své životy, přichází pocit osamění, který je navozen vnějšími vlivy. Právě tehdy je důležité přijmout fakt, že my jsme ale sami pořád. Lévinas si uvědomuje, že právě svou materialitou jsme odděleni od ostatních, kteří jí disponují taktéž. Má existence je bytostně nesdělitelná, nepřenositelná a jenom moje. Proč s ní ale tak často zápasíme, proč samota navozuje úzkost? Je to bezprostřední konfrontace se sebou, přičemž v této konfrontaci jsme od chvíle, kdy jsme se ztotožnili se svou existencí, hypostazí – zvěčněním. U Lévinase i Epiktéta tento moment nalezneme – my jsme cesta k vnějšímu světu, a proto je nanejvýš důležité znát sebe sama a být schopný se sebou trávit čas. Jenom tak.

Samota z mého pohledu naléhá na to, kdo jsme, nic neodpouští a v neposlední řadě také tíží odpovědností, u Lévinase hlavně vůči druhému. Uvědomuji si svou existenci, kterou denně vystavuji rozhodnutím a požadavkům. Veškerá úzkost navozená naší samotou, pochází od nás samých, ale často až situace odehrávající se *tam venku* tuto úzkost zviditelňuje a podtrhává. Proto nalézt si cestu k sobě samým je nejdůležitějším úkolem, před který jsme postaveni. Jsem to jen já, kdo je pánem své existence. Z toho pramení důležitost onoho primárního stavu a to sice – zůstat sám sebou se sebou.

³¹ E. Lévinas, *Existence a ten kdo existuje*, Praha 2009, s. 19.

Má snaha vedla od uchopení lévinasovských termínů a jeho filosofie k jejich aplikování na současné poměry, které nás vystavují novým situacím, často hraničním. Snažila jsem se dopouštět minima zjednodušení, ale v některých momentech musela být pomyslná konceptuální bariéra rovin ontologických problémů a reality, ve které žijeme, prolomena. Nechci ani při nejmenším snižovat tragickou situaci, ve které se nacházíme. Smutek z osamělosti je reálným problémem, kterému denně čelí spousta lidí napříč všemi věkovými skupinami. Důležité je uvědomit si speciálnost situace, ve které se nacházíme a jež mnohé z nás přinutila přehodnotit své priority a začít žít *nový normální* život. Takové přehodnocení nejde udělat ze dne na den. Každého to může stát jiné množství času, ale každý se s touto naprosto novou situací musí nějak uvnitř sebe sžít. Jak už jsem zmínila mnohokrát, sžít se sebou, protože já jsem sobě cestou ke všemu ve světě.

Shrnutí

V této práci se budu zabývat problematikou existence a její tíhy, která se u mnohých objevuje v době tzv. pandemické v celé své „kráse“. Já jsem ten, kdo je vždy tu, vždy se sebou. To může být v časech, kdy jsme samotě vystaveni vnějšími okolnostmi, ještě více exponovaným problémem než kdy dříve. Na základě raných děl Emmanuela Lévinase – především *Existence a ten, kdo existuje* a *Čas a jiné*, budu analyzovat fenomén samoty, neboť právě na samotě vyvstává podle Lévinase samotný fakt existence. Lévinas dokonce vyzdvihuje nutnost zabývat se sebou – děje se to však? Kladu si tedy otázky, kým jsme pro sebe a jaký význam má naše samota pro interakci s vnějším světem, zda z naší samoty vede *cesta ven*.

Použitá literatura

- Arendt, H., *Původ totalitarismu*, Praha 1996
 Epiktétos, *Rukojeť, Rozpravy*, Praha 1972
 Lévinas, E., *Čas a jiné*, Liberec 1997
 Lévinas, E., *Etika a nekonečno*, Praha 2009
 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, Praha 2009
 Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*, Praha 1997

K dobrotě a nedobrotě *Ekonomie dobra a zla*

Jiří Hoblík¹

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

jirhob@seznam.cz

Summary

On the Good and the Ungood in The Economics of Good and Evil. This study analyses the monograph by Tomáš Sedláček, *The Economics of Good and Evil*. It is seen as a popularizing book, not a scholarly one. The book is understood to be a popularizing book, not a scholarly one. Gradually, there is summed up some of the inconsistencies in Sedláček's treatment of the Epic of Gilgamesh and Biblical literature. In this the book is at odds with its popularity. It depends on the close connection between the history of economic and religious thought, but, as a result of a failing interpretation, it is unable to live up to its own purpose. But in doing so, it directly entangles itself into a dilemma (questions of good and evil) that she herself has themed.

Dobrotou, odvážíme-li se hned na začátku pracovní definice, zkusme zde rozumět intaktnost životního prospěchu, která je obecně pozorovatelným, sdělitelným i sdílitelným zájmem, ale v lidských představách natolik individuálně diferencovaným, že odlišnosti přerůstají v konflikty, a tedy v něco, co dobrotě odporuje. Nepotřebujeme se tázat na dobro samo, abychom se dostali do spleťtých nesnází. Nedobrota je spíše vpletena do dobroty, než aby byla oddělenou kategorií. Zač vedle toho považovat dílčí dobrotu? Za diskreditovanou dobrotu?

Je jistě na místě se obrátit k dilematům klasické filosofie a psát pak o té otázce bez definitivních definic. Tyto kroky shledáváme v známé knize ekonoma Tomáše Sedláčka *Ekonomie dobra a zla*² a akceptujeme je, i když je nepovažujeme za něco objevného. Sotva však můžeme akceptovat lavinu pochybení, jíž se kniha vyznačuje, a navíc se musíme podívat nekritickému obdivu některých recenzentů,³ ač mnoho specialistů na otázky náboženství, jimž se kniha nemalou měrou věnuje, mezi nimi nenajdeme.⁴

¹ Doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem.

² T. Sedláček, *Ekonomie dobra a zla*, Praha 2009. Dále v poznámkách pod čarou jako EDZ.

³ Zajímavý je však posun v postoji Jana Lukavce, který recenzuje *Ekonomii dobra a zla*, zatímco pozdější soubor Sedláčkových statí *Druhá deviace touhy I* z roku 2019 pojednává s pečlivější kritikou, která nám potvrzuje, že Sedláčkovy statí jsou v podobném stylu jako *Ekonomie dobra a zla*, srv. J. Lukavec, rec. Sedláček, Tomáš, *Druhá derivace touhy I*, URL: <http://www.iliteratura.cz/Clanek/41385/sedlacek-tomas-druha-derivace-touhy-i> (31.1.2021) (poté vyšel ještě druhý soubor Sedláčkových statí *Druhá deviace touhy II*, Praha 2020).

⁴ Svým oborem k tématu má blízko Z. Nešpor, který *Ekonomii dobra a zla* považuje za „ekonomii náboženství par excellence“ a vytýká autorovi nedávné monografie o ekonomii náboženství, že Sedláčkovu knihu opomíjí, jako by ta byla odbornou publikací, srv. rec. *Český lid*, č. 1, 107 (2020), (s. 115-118) s. 116 [rec. tit. Pavol Míňarik, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, Brno: Masarykova univerzita 2018].

Ekonomii dobra a zla nemusíme klást do kategorie publikací odborných, postačí, když ji budeme považovat za publikaci populárně-naučnou. Jako taková by však měla splňovat určité parametry, k nimž patří mimo jiné pečlivé čerpání ze spolehlivých zdrojů, poskytování spolehlivých informací a odvozování dostatečně zdůvodněných závěrů. V následující analýze se pokusíme doložit, že právě v tom kniha *Ekonomie dobra a zla* selhává. Zaměříme se na Sedláčkovu pojednání Eposu o Gilgamešovi a biblické literatury, kde nesnáze shledáváme především. Jeho školské pojednání filosofie ponechme spíše stranou, zatímco ekonomickou vědou se zabývat nebudeme vůbec, protože nespadá do naší kompetence.⁵ Sedláčkovým zájmem je ukázat, že ekonomie je disciplína překvapivě blízká filosofii i vědám, jež se zabývají náboženstvím, takže je proč se v ní ptát na dobro a zlo, a že na druhé straně myšlenky moderní ekonomie mají své analogie a předstupně v dějinách náboženství a filosofického myšlení.

Pojednání Eposu o Gilgamešovi

Nejprve si všimněme pojednání Eposu o Gilgamešovi, který je zmíněn dokonce už v podtitulu knihy. V této souvislosti je překvapující kvantum nesrovnalostí na malém prostoru. Jak třeba Jiří Prosecký a Blahoslav Hruška přijdou k tomu, že autor nečetl velmi kvalitní českou edici eposu, kterou vydali (spolu s chetitologem Markem Rychtaříkem) roku 2003?⁶ Místo toho se čtenáři *Ekonomie dobra a zla* mohou obeznámat s nespolehlivým převyprávěním. Ze seznamu literatury v prvním vydání dokonce ani nevyplývá, s jakou edicí autor vlastně pracoval (až ve vydání z roku 2012 je doplněna zmínka překladu L. Matouše).⁷ Již to je na pováženou. Mohlo by se říci, že je prospěšné, když se tolik čtenářů dozví něco o Gilgamešovi a o bibli. Jak ale prospěšné jsou nespolehlivé informace? Je snad přípustné je poskytovat v oblasti ekonomie?

Nyní však k jednotlivostem. Autor tvrdí, že „epos o Gilgamešovi pojednává o době před téměř pěti tisíci lety“.⁸ Opomíjí, že s datováním je to složitější (ve vydání z roku 2012 mluví o čtyřech tisících let a je alespoň o trochu přesnější)⁹. Kanonická verze z mladší babylonské doby pochází přibližně z -11. století,¹⁰ nejstarší části neúplně dochované starobabylonské

⁵ Ke kritice Sedláčkových ekonomických postojů srv. J. Schloemann, *Schulden machen uns zu Sklaven. Der Ökonom Tomas Sedlacek über guten und bösen Kapitalismus, die Gier nach Wachstum und die Frage, warum die Euro-Krise einem Alkoholexzess gleicht*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 4. 2. 2012, URL: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/kapitalismus-schuld-und-schulden-1.2521819> (31.1.2021). A dále: N. F. Koehn, *The Moral Behind All the Numbers*, *New York Times* 2. 7. 2011, URL: https://www.nytimes.com/2011/07/03/business/03shelf.html?_r=1 (31.1.2021).

⁶ Patrně si to ale Sedláček uvědomoval, protože na jedné straně se hlásí k vědě, ale hned na začátku odmítá zabývat se dílem vědců, kteří si užívají „svého nezaslouženého klidu od kritiky ze strany jiných oborů nebo veřejnosti“, T. Sedláček, *Ekonomie dobra a zla: Po stopách tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha 2009, s. 12. Pečlivá práce si od Sedláčka zřejmě nezaslouží zásluhy, a tak polemizuje proti komusi.

⁷ Vydání z roku 2012, které se pyšní sebeoznačením „oxfordské rozšířené vyslouží“, opravuje některá pomýlení a přináší různé úpravy a doplňky, které ale pro naše pojednání nejsou zásadní.

⁸ EDZ, s. 19.

⁹ Srov. EDZ, s. 23.

¹⁰ A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 1, Oxford – New York: Oxford University Press 2003, s. 159; B. Hruška – J. Prosecký – M. Rychtařík (eds.), *Epos o Gilgamešovi*, Praha, Lidové noviny 2003, s. 24.

verze jsou z prvních staletí –2. tisíciletí,¹¹ ale předcházelo jim šest epických skladeb, jejichž předlohy zčásti pocházejí z –21. století.¹²

Když pak autor přibližuje obsah eposu, říká: „Děj začíná popisem, dokonalé, nesmrtelné zdi...“¹³ Ve skutečnosti děj začíná představením hlavního hrdiny, což je samo o sobě krajně důležité, a pak si stručně všimá *hradby* (I,11 n.). Mluvit o její nesmrtelnosti je poněkud přehnané. Trochu přehnané je i říkat o králi Gilgamešovi: „Za tímto účelem týrá dělníky...“¹⁴ když je řeč o stavbě hradby. Vždyť týráním dělníků není možné nic postavit. Ve skutečnosti Gilgameš ukrutně zatěžoval stavební dělníky pracovními povinnostmi. (Příznějme však, že toho si Sedláček všimá alespoň později.) Eposu přitom nejde ani tolik o sociální otázku, ale předně vypovídá o propasti, která odděluje krále od ostatních lidí. Dále pak o smrti Gilgamešova přítele říci jen lakonicky „Enkidu umírá“¹⁵ je škoda, poněvadž jeho smrt je velmi závažným momentem celého příběhu. Enkidu byl zabit bohyní za trest Gilgamešovi, jemuž se pak přítelova smrt stala podnětem k hledání nesmrtelnosti. Nemyslím ani, že by Enkidu byl coby účelový nástroj bohů zosobněním škodícího chaotického zla.¹⁶ Pozoruhodným nedopatřením však je výrok o Gilgamešově vztahu k hradbě: „Nechává ji tedy rozestavěnou a se svým přítelem se vydává za ni“.¹⁷ Jako by autor během psaní zapomněl, že Enkidu přišel o život.

Podceněn je rovněž motiv nesmrtelnosti: „... nesmrtelnost mu však nakonec sice o kousek, ale nenávratně unikne“.¹⁸ Gilgamešovi nemůže uniknout něco, co neměl šanci získat. (Pikantní je, že doklad toho sám Sedláček na s. 18 cituje: Kam běžíš, Gilgameši? Život, jež hledáš, nenalezneš, ve dne i v noci buď stále vesel!). Kromě toho panuje v knize nejasnost nad rostlinou, kterou Gilgameš získal podle Utnapištimovy rady. Sedláček sám píše: „Po nalezení Ut-napištimu získává Gilgameš ze dna mořského kýženou rostlinu, která mu má navěky darovat mládí. Vzápětí však usíná a rostlinu ztrácí“.¹⁹ V eposu se ale píše, že rostlinu ztratil, když se šel mýt a rostlinu nehlídal (XI,295–299). Je třeba doplnit, že po nalezení mytické osobnosti Utnapištima, hlavního hrdiny příběhu o potopě, se Gilgameš především přesvědčuje o své smrtelnosti, o její povaze a nevyhnutelnosti. Vzhledem k tomu se pak zdá, že rostlina ho má pouze omladit, ne mu navěky darovat mládí. V každém případě rostlinu Gilgameš náhodou ztrácí, jako by ani na ni neměl nárok. V eposu jde vůbec o to, že Gilgameš poznává, a nakonec uznává svou smrtelnost.²⁰ I když mezopotámské tradice z něj nakonec udělaly božstvo.

¹¹ A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, s. 159; B. Hruška – J. Prosecký – M. Rychtařík (eds.), *Epos o Gilgamešovi*, s. 25.

¹² Srv. Walther Sallaberger, *Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition*, München: C. H. Beck 2013, s. 36; B. Hruška – J. Prosecký – M. Rychtařík (eds.), *Epos o Gilgamešovi*, 24.

¹³ EDZ, s. 19.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ *ibid.*, s. 30.

¹⁷ *ibid.*, s. 26.

¹⁸ *ibid.*, s. 23.

¹⁹ *ibid.*, s. 34.

²⁰ K intenci Eposu o Gilgamešovi srv. J. Hoblík, První smrt aneb Gilgameš a Lévinas, in: J. Kružík – K. Novotný (eds.), *Emmanuel Lévinas: Filosofie a výchova: Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*, Praha: UK FHS 2006, s. 150-160, zvl. s. 153-155.

Je tedy na místě pochybovat, že autorovi jde o „co možná nejautentičtější přiblížení cenných myšlenek dávných věků slovy původního myslitele“.²¹ Vždyť ale ony myšlenky tolik zaplétá do vlastních úvah! Chce také „hledat v celé historii od počátků naší kultury“²² (ve 2. vydání čteme ještě problematičtější znění „od úplných počátků“).²³ Ale copak Epos o Gilgamešovi patří do „naší kultury“ a je jejím počátkem? A co je vlastně „naše kultura“? Domnívám se, že se autor s intencí eposu prostě mýlí, což potvrzuje i jeden z dodatků ve vydání z roku 2012: „Gilgamešova snaha postavit zed', jaká nemá obdoby, je ústřední zápletkou celého příběhu“.²⁴ Ústřední zápletkou přeci spočívá v Gilgamešově hledání nesmrtelnosti... Jinak si ale zde ve svých úvahách můžeme vystačit s prvním vydáním, protože nechceme sčítat nesrovnalosti, jichž druhým vydáním přibylo.

K pojednání biblické literatury

Podívejme se ještě na to, jak autor podává biblickou literaturu v kapitole „Pradávná ekonomie“. Zde ale vidíme, že se při studiu bible opírá především o popularizující publikace filozofa Jana Sokola a o nedohledatelný titul „Novotný, A.: Biblický slovník, Nedělní besídka, Hradec Králové 1928“ (až ve 2. vydání uvádí vydání z roku 1992). A přitom téma si žádá nahlédnout do problematiky ekonomie starověkých civilizací, jíž se mimochodem zabýval i zmiňovaný Hruška, a stejně tak do bohaté exegetické literatury z oblasti biblistiky.²⁵

Proto se vlastně nelze divit přítomnosti paušálních tvrzení, jako je toto: „Zkrátka příroda a přirozenost měla pro Hebreje spíše kladnou hodnotu, kdežto městská civilizace zápornou“.²⁶ Ve skutečnosti měli Hebrejci k městu jako takovému ambivalentní vztah, a ne náhodou se mnoho starozákonních látek točí kolem Jeruzaléma. Podobně kontrast města a venkova zasazuje Sedláček bez hlubšího vhledu i do poměrně pozdního spisku Píseň písní,²⁷ jejíž mluvčí ale ve skutečnosti právě jako obyvatel města idealizuje přírodu. Kromě toho, pokud by se tu očerňovalo město, proč by milá byla přirovnávána k Jeruzalému?

Přikročme ale ještě k jednomu tematickému okruhu. Sedláčkovi záleží na dávných předstupních moderních vymoženostech. Jen by to ale někdy neměl přehánět s projekováním do minulosti: „S myšlenkou lineárního pokroku v čase přišlo až hebrejské myšlení“.²⁸ Jakási linearita je sice hebrejskému myšlení vlastní (pomineme-li, že je to jen zjednodušující schéma), ale s pokrokem nemá mnoho společného (například obnova jeruzalémského chrámu v době po „babylonském zajetí“ je spíš realizací naděje než pokrokem v moderním smyslu slova). Pokud by to tak vskutku bylo, mělo by to být i náležitě zdůvodněno. Ostatně vývoj a pokrok není zcela totéž. Sedláček ale pokrok odvozuje ze spojení lineárního času a odbožštění přírody a dále z celých dějin židovstva (což je ovšem přehnané) jako dějin

²¹ EDZ, s. 15.

²² *ibid.*, s. 14.

²³ *ibid.*, s. 23.

²⁴ *ibid.*, s. 36.

²⁵ Ve vztahu bible (popř. teologie) a ekonomie by bylo možné doporučit tituly jako sborník o starověké ekonomii starověkého Judska *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context* (2015), dále pak *Genug für alle* (2012) od rakouské evangelické teoložky Barbary Rauchwartherové, *Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens*, Gießen (2000) německého evangelického teologa Helmuta Burkhardta. V češtině je dávno známa *Etika hospodářství I-II* (1984/1990, česky 1994) švýcarského evangelického teologa Arthura Richa, aniž by to však Sedláček zaznamenal.

²⁶ EDZ, s. 27.

²⁷ *ibid.*, s. 31.

²⁸ *ibid.*, s. 35.

čekání na Mesiáše.²⁹ Copak ale jsou (takto pojaté či vůbec) dějiny totéž co pokrok? Jak s pokrokem věcně souvisí čekání na Mesiáše? Dále pak autor dluží důkladnější zdůvodnění, jak z pojetí dějin, které mají počátek a konec, vlastně vyplývá, že výzkum s opožděnými plody má smysl.³⁰ Dalo by se sice říci, že desakralizace panovníka v Izraeli znamenala jakýsi pokrok, i když kategorie pokroku nebyla tehdy známa – nicméně tvrzení, že se tím Izrael postavil faraonově vůli³¹, nedává smysl. Navíc došlo spíš k dílčí desakralizaci, přesněji řečeno k neuznávání jeho božského původu. Kromě toho panovník nebyl ani zdaleka jen „nositelům hospodářské politiky“. Paušálně Sedláček hodnotí „celou instituci kralování“ jako něco, co se ve Starém zákoně „nedoporučuje“. ³² Ve skutečnosti se Starým zákonem proplétá dvojí tendence – prokrálovská (2. Samuelova 7,4–17) a království odmítající (Soudců 9,8–15), přičemž s druhou tendencí nelze zcela ztotožňovat kritiku výkonu moci historických králů, protože se v ní odráží konflikt představ lidské a božské moci. Ale tím jen naznačuji, že je zapotřebí výrazně jemnějších distinkcí, založených na studiu.

Nyní se dostáváme k řadě dílčích nesrovnalostí, z nichž vyjměme alespoň některé charakteristické. Tvrzení, že Židé mají zakázáno zobrazování živých bytostí,³³ by potřebovalo zpřesnění ve vztahu ke kultickým zobrazením, a kromě toho není jasné, jak s tím souvisí, že „Židé nežili v abstraktních světech idejí“. ³⁴ Následující tvrzení je ale vyloženě zmatené: „Jejich ráj – Eden – byl umístěn zde na zemi na daném místě v Mezopotámii a v daném čase, který mají odměřený přesnou genealogií již od Adama a Evy“. ³⁵ Co je to ale „dané místo“ a „daný čas“? Jak může být čas odměřen genealogií? Co je na hebrejské genealogii přesného? Není ani příliš jasné, zda to autor nechápe jako historickou záležitost.

Dvě jiné nesrovnalosti jsou spojeny se starozákonní knihou Jób. Na jednom místě cituje autor svého velmi oblíbeného odborníka na judaismus, ale nikoli bezrozporného autora Wernera Sombarta: „Spravedliví tedy dochází odplaty na tomto světě a hříšníci na tomto světě pykají.“ A takřka v návaznosti na to prohlašuje: „Proto musí Job hořce naříkat...“³⁶ Copak ale Jób nepatří mezi „spravedlivé“? Ani autor to předtím nepopírá a tvrdí, že takové Bůh odměňuje. Vedle toho je kniha Jób podle Sedláčka „mimořádně jediné místo ve Starém zákoně, kde ďábel explicitně vystupuje“. ³⁷ Starý zákon zná sice satana, ale nezná ďábla – a tyto dvě postavy se potkávají a splývají až v raném judaismu (výraz ďábel také pochází z řečtiny).³⁸ Patrně však málokdo to dokáže rozlišit. Podobně rozšířená je domněnka, že „Jeruzalém hebrejsky znamená doslova město pokoje“. ³⁹ Jedná se tu o lidovou etymologii, kterou etablovali rabíni, zatímco jméno města znamená „to, co založil (bůh) Šalim/město Šalimovo“. ⁴⁰ Jinde autor zmiňuje známý biblický motiv Izraelců, kteří při svém putování

²⁹ EDZ, s. 35.

³⁰ *ibid.*, s. 41.

³¹ *ibid.*

³² *ibid.*, s. 42.

³³ *ibid.*, s. 38.

³⁴ *ibid.*

³⁵ *ibid.*, s. 39.

³⁶ *ibid.*, s. 52.

³⁷ *ibid.*, s. 54.

³⁸ Srv. D. E. Aune, Teufel, IV. Neues Testament, in: *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, 8, Tübingen 2005, sl. 184 n.

³⁹ EDZ, s. 60.

⁴⁰ Srv. M. Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem*, New York: Continuum International Publishing Group 2002, s. 23.

pouští reptali proti Mojžíšovi a zpochybňovali cestu ke svobodě. V tom ale nevězí „dilema komfortu a svobody“,⁴¹ nýbrž dilema nad aktuální námahou a nedohledností cíle ve střednědobé perspektivě. Jiné otazníky vzbuzuje i definice sedmého dne jako dne odpočinku: „V tento den nesměl pracovat vůbec nikdo, kdo náležel pod autoritu věřícího Žida“.⁴² Co totiž znamená „náležet pod autoritu věřícího Žida“?

V přehlídce nedopatření bychom mohli pokračovat, a to i v partiích věnovaných Novému zákonu.⁴³ Ale to bychom se jen znovu a znovu přesvědčovali o tom, že přednost má to, co autor chce říci, oproti ověřené fakticitě a pečlivému čtení pramenů. Autor jako by v sobě našel vůli lidem sdělovat jakési poselství – díky této vůli našel množství čtenářů a posluchačů, aniž by jim ale dodal dostatečně kvalitní látku. Mohli bychom jít ale ještě o krok dál a upozornit, že otázku dobra a zla, kterou klademe do oblasti duchovního hledání a kterou vetkl do titulu, autor zodpovídá roztříštěně a nejasně,⁴⁴ a tím se celý jeho záměr ocitá na nejisté půdě.

Závěrem

Tato studie se nechce vydávat za opožděnou recenzi, je spíše reakcí na nedostatek kritických recenzí, zatímco v českém mediálním světě se *Ekonomie dobra a zla* stále znovu připomíná. V jiné své úvaze o Ekonomii dobra a zla⁴⁵ se pokouším naznačit, že tato kniha představuje případ sekulární, popřípadě post-sekulární spirituality, že jako taková se prosazuje, ovšem paradoxně navzdory své výrazné chybovosti, která zůstává dalece nepovšimnuta. Zdá se, že stačí výrazná a mediálně známá osobnost, aby čtenář vnímal záruku pro vlastní duchovní hledání.

Nyní však jsem se pokusil více zaostřit pozornost na jednotlivá pochybení, ač bez nároku na úplnost, takže se obě úvahy mohou doplňovat. Viděli jsme, že jako publikace populárně-naučná *Ekonomie dobra a zla* nepopularizuje výsledky odborného zkoumání náboženství, ale spíše prozrazuje mizivou obeznamenost s příslušnými vědními obory. Proto je překerní, že se jejím prostřednictvím dlouhodobě šíří informace o Eposu o Gilgamešovi a o bibli. Otázkou zůstává, jak určit prospěch, který ze Sedláčkovy knihy čtenář má. V perspektivě recepce literatury z dějin náboženství kniha selhává, a je tak i svým provedením zapletena do dilematu dobroty a nedobroty. Zároveň jako by odborné studium pramenů činila zbytečným. Snaží se občerstvit starobyloou otázku dobra a zla, ale přináší sama dobré řešení této otázky? Upokojit nás může, že otázka dobra je filosofická a jako taková žije navzdory pochybením daleko horším.

Netvrdíme přitom, že dobré je totéž, co správné. Správně přečíst archaický text není rozhodně jednoduché, a proto je správnost sama diskutabilní. Nicméně ve světě humanitních věd, které by jinak samy potřebovaly značně pozdvihnout, je i mnoho relativně snadno do-

⁴¹ EDZ, s. 60.

⁴² *ibid.*, s. 61.

⁴³ K některým pochybením tohoto druhu srv. M. Stropnický, *Revolučnost dobrovolné skromnosti*, in: *Právo, Salon*, 9. 9. 2009, <<https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/matej-stropnicky-revolucnost-dobrovolne-skromnosti-37337>> cit. 18. 9. 2020.

⁴⁴ Právě v tom bychom se mohli shodovat s recenzí Jürgena Weiblera *Das Ideologische im Ökonomischen*, in: *Zeitschrift für Personalforschung*, č. 2, 26 (2012), (s. 205-210) s. 209.

⁴⁵ Vyjít má paralelně v časopisu *Dingir* 2/2021 pod titulem *Náboženské prameny, spiritualita a ekonomie* *Ekonomie dobra a zla v kontextu humanitních věd*.

stupných spolehlivých zjištění, k nimž je možné se prostudovat. Tím spíše pak není dobré lpět na své řeči a nestarat se, jaké nesprávnosti jsou do ní vmíchány.

Shrnutí

Tato studie analyzuje monografii Tomáše Sedláčka *Ekonomie dobra a zla*. Chápe ji jako knihu popularizující, nikoli odbornou. Postupně shrnuje část nesrovnalostí v Sedláčkově pojednání Eposu o Gilgamešovi a biblické literatury. V tom je kniha v rozporu se svou popularitou. Záleží v ní na těsné souvislosti dějin ekonomického a náboženského myšlení, ale v důsledku selhávající interpretace není s to dostát vlastnímu záměru. Tím se ale sama přímo zaplétá do dilematu (otázek dobra a zla), které sama tematizuje.

Použitá literatura

Aune, D. E., *Teufel, IV. Neues Testament*, in: *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, 8, Tübingen 2005, sl. 184 n.

Ben-Dov, M., *Historical Atlas of Jerusalem*, New York 2002

George, A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 1, Oxford – New York 2003

Hoblík, J., *Proní smrt aneb Gilgameš a Lévinas*, in: J. Kružík – K. Novotný (eds.), *Emmanuel Lévinas: Filosofie a výchova: Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*, Praha 2006, s. 150-160

Hruška, B. – Prosecký, J. – Rychtařík, M. (eds.), *Epos o Gilgamešovi*, Praha 2003

Koehn, N. F., *The Moral Behind All the Numbers*, *New York Times* 2.7. 2011, URL: https://www.nytimes.com/2011/07/03/business/03shelf.html?_r=1

Lukavec, J., rec. *Sedláček, Tomáš, Druhá derivace touhy I*, URL: <http://www.iliteratura.cz/Clanek/41385/sedlacek-tomas-druha-derivace-touhy-i>

Nešpor, Z., rec. Pavol Minárik, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, Brno 2018, in: *Český lid*, č. 1, 107 (2020), s. 115-118

Sallaberger, S., *Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition*, München 2013

Sedláček, T., *Ekonomie dobra a zla: Po stopách tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha 2009

Sedláček, T., *Ekonomie dobra a zla: Po stopách tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Oxfordské rozšířené vydání, Praha 2012

Sedláček, T., *Economics of Good and Evil. The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford 2011

Schloemann, J., *Schulden machen uns zu Sklaven. Der Ökonom Tomas Sedlacek über guten und bösen Kapitalismus, die Gier nach Wachstum und die Frage, warum die Euro-Krise einem Alkoholexzess gleicht*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 4. 2. 2012, URL: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/kapitalismus-schuld-und-schulden-1.2521819>

Weiblera, J., *Das Ideologische im Ökonomischen*, in: *Zeitschrift für Personalforschung*, č. 2, 26 (2012), s. 205-210

Komplementy

Prostor Ducha Tíže II.¹

Jan Černoch²

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

trichokles@gmail.com

Summary

Space of the Spirit of Gravity II. This paper develops an interpretation of the Spirit of Gravity (der Geist der Schwere) from the book *Also sprach Zarathustra* by Friedrich Nietzsche. Developmental classification of the human Spirit, according to which Spirit becomes Camel, then Lion and finally Child, provides a frame of reference for this interpretation. Spirit of Gravity is not only the enemy of the Lion Zarathustra in the fight for lightness but it also warrants gravitation of the spiritual and physical space and therefore it causes heaviness (Schwere) in different senses of the word. It is possible to find the topic of space also in the idea of the eternal recurrence of the same to the same place which takes shape just in confrontation with the Spirit of Gravity. According to this idea, time is linear and discontinuous on the one face and cyclic and continuous on the other face. From the eternal recurrence of the same to the same place can follow an asymmetry in relation between space and time. Space of life is on the one hand subordinate to the gravity, on the other hand it admits lightness.

O vidění/tváři a hádance (Vom Gesicht und Räthsel)

V kapitole O vidění/tváři a hádance (Vom Gesicht und Räthsel) má Duch Tíže (Geist der Schwere) poprvé zřetelnou prostorovou podobu. Zarathustrova hádanka (Räthsel), která je viděním nejosamělejšího (Gesicht des Einsamsten) a která nakonec zobrazuje tvář nejosamělejšího (Gesicht des Einsamsten), je zarámovaná dvěma úvody. První úvod předvádí Zarathustru chladného a hluchého z důvodu smutku (kalt und taub vor Traurigkeit³) na lodi plující přes moře nejistoty a nebezpečí (Gefahr). Svou hádanku tam Zarathustra po překonání smutku adresuje smělym hledačům (kühnen Suchern), pokušitelům (Versuchern), tomu, kdo se někdy nalodil se lstivými plachtami na strašlivá moře (wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte), těm, kteří jsou opojeni hádankou (Räthsel-Trunkenen), těm, kteří mají radost z pološera/dvojsvitu⁴ (Zwielicht-Frohen) a jejichž duše je vábena flétnami ke každému bludnému jícnu⁵ (deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt

¹ První část této studie vyšla v minulém čísle, Ergot 2020/1.

² Mgr. Jan Černoch, Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Arts, Charles University in Prague, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Jan Černoch, Durasova 26, Slaný, 274 01.

³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I-IV, Band 4, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München 1999, s. 197: 7. Dále jen ASZ.

⁴ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, VOTOBIA, Olomouc 1995, s. 142.

⁵ Otokar Fisher zde zavádí „jícny všech bludišť“ (in: F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc 1995, s. 142), protože „Irr-Schlunde“ spojuje s následující nití (Faden), kterou nejspíš chápe jako nit vedoucí do středu labyrintu. Alternativní překlad „bludné jícny“ volím kvůli možnosti, že se jedná o odkaz k pastýřovu jícnu, do nějž se zakoušl had (in: ASZ, s. 201: 28-29).

wird) – tedy těm, kteří nechtějí zbabělou rukou nahmatat nit (denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten) neboli držet se od počátku myšlenkové souvislosti, kterou by nepřerušila hra fléten a nezavedla je skokem jinam, a těm, kteří nenávidí otevírání/odhalování/vyvozování tam, kde mohou uhádnout (wo ihr *errathen* könnt, da hasst ihr es, zu *erschlossen*).⁶ Druhým úvodem Zarathustrovy hádanky je jeho výstup nahoru s Duchem Tíže, což vrcholí dialogem Zarathustry s Duchem Tíže o myšlence věčného návratu téhož.

Zarathustra vypravuje, že ve svém vidění šel skrze soumrak mrtvolné barvy (durch leichenfarbne Dämmerung⁷), což je právě situace dvojznačnosti, kdy je napůl světlo a napůl tma (Zwielight). To znamená, že výchozím hlediskem pro interpretaci má být sledování dvojznačností. Tehdy Zarathustrovi zašlo nejen jedno slunce (Sonne). To může znamenat jednak nepřítomnost toho slunce, které rozdává svůj přebytek a k němuž Zarathustra promlouval již na začátku prvního dílu, jednak hodnoty, které by mu jako slunce svítily na cestu vzhůru. Zarathustra šel ponuře a tvrdě (düster und hart) po horské stezce (Berg-Pfad), protože byl zatížen Duchem Tíže (Geist der Schwere). Je zajímavé, že jediná přímá konfrontace Zarathustry se ztělesněným Duchem Tíže se odehrává právě v této situaci. Zarathustrův Duch v tomto vidění není Velbloudem, protože nenese náklad radostně vzhůru. Když se Zarathustrův Duch stal Lvem, odmítl na svých zádech nést s radostí a s úctou náklady, ale to neznamená, že se osvobodil jednou provždy od veškeré tíže. Jakmile se Duch jednou stane Lvem, začíná jeho boj o lehkost. Tíže (Schwere) je charakteristický rozměr prostoru, ve kterém žije Duch. Lví Duch se vůči tíži staví negativně, díky čemuž zaujímá odstup, ze kterého nabývá tíže různé podoby. Nejprve se Lev postavil Drakovi (Drache), aby ho oloupil o část jeho moci a stal se pánem své pouště. Drak má ovšem větší moc, než Lev tušil, protože Drak se Lvem sice nevstoupil do otevřeného boje na život a na smrt, ale povolal na něj svého společníka Ducha Tíže, aby konflikt Ducha s tíží nadále trval. Tento konflikt Lvího Ducha s tíží má různé podoby podle toho, v jaké situaci se Lví Duch právě nachází. Odehrává se i v rámci Zarathustrova vidění nejosamělejšího. Tam je Zarathustrův výstup vzhůru (aufwärts) vzdorem (Trotz) vůči Duchovi Tíže, který táhne Zarathustrovu nohu dolů (abwärts), až do propasti dolů (abgrundwärts). Duch Tíže je zde opět představen jako Zarathustrův ďábel (Teufel) a jako jeho úhlavní nepřítel (Erzfeind).⁸ Dále je charakterizován jako napůl trpaslík (Zwerg) a napůl krtek (Maulwurf).⁹ To znamená, že je Duch Tíže jednak zalezlý ve tmě v zemi jako krtek a jednak se musí nanejvýš držet při zemi, protože je malý a chromý (lahm). Do výše se tentokrát dostal jen proto, že seděl na Zarathustrovi. Nejen že ho zatěžoval jako těžký náklad, ale také mu jakožto ochromující (lämend) působil chmurou náladu a uchem do mozku mu kapal těžké olověné myšlenky: „Blei durch mein Ohr, Bleitropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.“¹⁰ Duch Tíže k Zarathustrovi navíc promlouval a nazýval ho Kamenem Moudrosti (Stein der Weisheit), který vrhl sebe sama vysoko (hoch). Každý vržený kámen však musí podle výsměšného šepotu Ducha Tíže spadnout dolu (jeder gewor-

⁶ ASZ, s. 197: 17-23.

⁷ *ibid.*, s. 198: 1.

⁸ *ibid.*, s. 198: 10-12.

⁹ *ibid.*, s. 198: 13-14.

¹⁰ *ibid.*, s. 198: 14-15.

fene Stein muss – fallen!¹¹). Kromě gravitačního fatalismu je tématem replik Ducha Tíže také pozoruhodná Zarathustrova samohybnost. I když je Zarathustra nazván kamenem, vymrštil sebe do výšky. Je také nazván Kamenem z praku (Schleuderstein), což implikuje obraz kamene, který se točí dokola, než je vystřelen. Zarathustrova kruhovost je patrná i na tom, že je odsouzen sám k sobě (verurtheilt zu dir selber) a ke kamenování sebe sama (zur eignen Steinigung).¹² I když jsou si všechny tři repliky Ducha Tíže¹³ velmi podobné, dochází v nich k významovým posunům. Kámen je nejprve vrhán do výšky (hoch), ale potom je vrhán do dálky (weit), takže jde o přechod od vertikality k horizontalitě. Zatímco Zarathustra je nejprve sám tím kamenem, který také vrhá, nakonec vrhá jiný kámen, který na něj proto může spadnout zpátky (zurückfallen). Duch Tíže tedy kromě fyzické a duchovní gravitace uvádí téma návratu toho, co bylo vrženo, zpátky na výchozí místo. Vedle toho nazývá Zarathustru rozbíječem hvězd (Stern-Zertrümmerer). To by mohlo znamenat, že Zarathustra je tím, kdo ničí objektivní realitu, kterou má Duch Tíže za vnější, nadřazenou a jednoznačnou.

Duch Tíže Zarathustru tížil nejen výsměšným šepotem, ale následně i mlčením (Schweigen). Zarathustra stoupal dál, snil a přemýšlel, ale všechno ho tížilo: „aber Alles drückte mich.“¹⁴ Byl roven nemocnému (Einem Kranken gleich), kterého činí unaveným jeho zlá muka (den seine schlimme Marter müde macht).¹⁵ To však byl právě vrchol tíže, který v Zarathustrově Lvím Duchu vzburcoval odvahu (Muth). Z kapitoly O čtení a psaní (Vom Lesen und Schreiben) je zřejmé, že odvaha stojí na straně požadavku výšky a lehkosti, protože díky odvaze se člověk přestane brát vážně a překoná sám sebe v souladu se svou vůlí k moci (Wille zur Macht). I zde má odvaha klíčovou roli. Odvaha (Muth) dosud Zarathustrovi umlátila k smrti každou neodvahu (Unmuth), tedy nevoli: „das schlug bisher mir jeden Unmuth todt.“¹⁶ Tato odvaha nakonec poručila Zarathustrovi postavit se navzdory Duchovi Tíže, a tak Zarathustra odmítl neúnosné společenství s Duchem Tíže rozhodným „já, nebo ty!“ (Zwerg! Du! Oder ich!¹⁷). Odvaha (Muth) je nejlepším vrahem (Todtschläger). V útoku odvahy je zvučící hra (klingendes Spiel¹⁸), takže je v odvaze spojeno násilí s hrou jako v obraze válečníka (Kriegsmann¹⁹). Ukazuje se, že nevole (Unmuth), kterou odvaha ubíjí k smrti, má čtyři podoby. Zaprvé je to bolest (Schmerz).²⁰

Zadruhé je to závrať (Schwindel) u propastí (an Abgründen).²¹ Zatřetí je to soucit (Mitleiden), který je nejhlubší propastí (tiefste Abgrund).²² A začtvrté je to smrt (Tod). Odvaha vraždí smrt v tom smyslu, že likviduje strach ze smrti a přesvědčení o její definitivnosti, protože chce opakování života: „der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“²³ Ačkoli je Zarathustrův Lví

¹¹ ASZ, s. 198: 17-18.

¹² ibid., s. 198: 22.

¹³ ibid., s. 198: 16-24.

¹⁴ ibid., s. 198: 28-29.

¹⁵ ibid., s. 198: 29-30.

¹⁶ ibid., s. 198: 32-33.

¹⁷ ibid., s. 198: 34.

¹⁸ ibid., s. 199: 2.

¹⁹ ibid., s. 49: 8-10.

²⁰ ibid., s. 199: 4-5.

²¹ ibid., s. 199: 6.

²² ibid., s. 199: 9-11.

²³ ibid., s. 199: 12-14.

Duch zburčován takto mocnou odvahou, je dalek smíchu (Lachen), kterým by alespoň pro tentokrát zabil Ducha Tíže. Snaží se tedy Ducha Tíže zaujmout, aby mu přestal Duch Tíže kapat do mozku olověné myšlenky. Do této horské výšky totiž Zarathustra nenesl pouze Ducha Tíže, ale i svou propastnou myšlenku (abgründlicher Gedanke). Prohlásil tedy, že je silnější (Stärkere) než Duch Tíže a že by jeho propastnou myšlenku Duch Tíže neunesl: „du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den – könntest du nicht tragen! –“²⁴ I když je dílem Ducha Tíže působit tíží jiným, a proto je nakonec vedlejší, zda sám vůbec něco unese, je nyní zvědavý (der Neugierige), když Zarathustra mluví o neznámém těžkém nákladu, a proto mu seskakuje z ramene, aby si dřepł na kámen před něj. Jakkoli je Zarathustrova propastná myšlenka těžká, není jednou z olověných myšlenek Ducha Tíže, jinak by ji Duch Tíže už znal, a proto by nemohl být zvědavý. To, že se trpaslík Duch Tíže přesunul na kámen na zemi učinilo Zarathustru lehčím / méně zatíženým (leichter). Rozpojení Zarathustry a Ducha Tíže se děje pod vysoko položenou cestou branou (Thorweg), kde se mění vertikální perspektiva na perspektivu horizontální, protože Zarathustra už nestoupá do výše, ale představuje do nekonečné šíře rozložený obraz.

Zarathustra ukazuje Duchovi Tíže tuto cestu branou (Thorweg) a dvě nekonečné cesty (zwei Wege) vedoucí od ní na dvě opačné strany.²⁵ Zatím je obraz zřetelně prostorový a Duch Tíže, který působí právě v prostorových dimenzích tíže, hloubky a výšky, k němu nemá co dodat. Dále se ovšem obraz komplikuje. Dosud se zdálo, že Zarathustra a Duch Tíže jsou proti sobě umístěni tak, že Duch Tíže dřepí na kameni a Zarathustra stojí proti němu, a tak si mohou navzájem hledět do tváře. Zarathustra nejspíš privileguje směr svého pohledu, když mluví o jedné nekonečné cestě jako o dlouhé ulici zpět (lange Gasse zurück). Musí hledět ve směru druhé nekonečné cesty, aby o ní mohl říci, že je dlouhou ulicí ven (lange Gasse hinaus). Kdyby Duch Tíže stále jen hleděl směrem na Zarathustru, viděl by směr zpět a směr ven opačně. Zarathustra pokračuje, že se dlouhá ulice zpět rozprostírá přes věčnost (die währt eine Ewigkeit) a dlouhá ulice ven je jinou věčností (das ist eine andre Ewigkeit).²⁶ Cesta branou (Thorweg) je na rozdíl od těchto dvou věčností okamžikem (Augenblick²⁷), z čehož plyne, že Zarathustra chce tento prostorový obraz využít k řeči o čase. Zdá se, že je to náležitý způsob, jak o čase mluvit před Duchem Tíže, který v prostoru působí. Na druhou stranu umožňuje tento prostorový obraz vystihnout diskontinuitu okamžiku, kvůli níž má okamžik dvě tváře (zwei Gesichter) podobně jako cesta branou (Thorweg). Diskontinuální okamžik je totiž jednak bodem, kde se schází dvě kontinuální věčnosti (kommen hier zusammen), jednak je také bodem, kde si obě kontinuální věčnosti odporují (widersprechen).

Potom, co se Zarathustra dostal od prostorového obrazu dvou nekonečných cest, mezi nimiž stojí cesta branou, k obrazu časového okamžiku, který rozděluje i spojuje dvě opačné věčnosti, položil Duchovi Tíže otázku, zda si myslí, že si ty dvě cesty odporují věčně: „glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?“²⁸ Duch Tíže

²⁴ ASZ, s. 199: 19-20.

²⁵ ibid., s. 199: 25-27.

²⁶ ibid., s. 199: 28-29.

²⁷ ibid., s. 200: 2-3.

²⁸ ibid., s. 200: 5-6.

svou odpověď pohrdavě zamumlal: „Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“²⁹ Neodpověděl tedy pouze na to, na co se ho Zarathustra ptal, ale zešířila pronesl, že všechno, co je přímé, lže a že každá pravda je křivá (krumm). S ohledem na Zarathustrův prostorový obraz mohl pouze říci, že obě cesty jsou na jedné straně spojeny okamžikem a že na druhé straně musí být také spojeny, protože věčnost je jen jedna, i když ji Zarathustra paradoxně rozdvojl, neboť mimo věčnost nemůže být jiná věčnost, nemá-li být první věčnost pouze konečným časovým úsekem. Tak by se mohl dostat k témuž závěru, že čas je kruh.

Zdá se, že má odpověď Ducha Tíže tři implikace. Zaprvé dělá z času prostor, protože tvrdí, že čas je kruh. Zadruhé prosazuje kontinuitu kruhu na úkor diskontinuity okamžiku. Oslabuje tak rozdělující význam okamžiku, podle nějž si právě v okamžiku odporují dvě věčnosti. Okamžik jako bod na kružnici (rovněž Kreis) sice může být nahlížen také jako diskontinuita, která rozděluje i spojuje kontinuitu kružnice, ale z toho neplyne odporování, které je pro Zarathustrův okamžik charakteristické. Jakmile si obě věčnosti v okamžiku odporují, neplatí, že jsou zároveň v souladu jako na kružnici, dokud do něj nejsou opět uvedeny. Je tu však také třetí implikace. To, co Zarathustra Duchovi Tíže ukazuje, je lineární čas z perspektivy okamžiku. Duch Tíže na to namítá, že čas je cyklický. Navíc ovšem dodává, že cyklický čas vylučuje čas lineární, protože přímý lineární čas je lží.³⁰ Duch Tíže chápe čas jako jednoznačně a výlučně cyklický a kontinuální.

Ve své reakci na odpověď Ducha Tíže se Zarathustra vzdaluje od jeho zabití, protože se na něj hněvá (zürnend), zatímco dříve řekl, že se hněvem (durch Zorn³¹) Duch Tíže nezabíjí. Zarathustrova reakce však stojí za pozornost celá: „Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuss, - und ich trug dich hoch!“³² Tvrzení, že čas je kruh, není podle Zarathustrových slov vysloveně chybné. Znamená však ulehčení, které podle něj není namístě. Na první pohled zní paradoxně, že si Duch Tíže něco ulehčuje, když má působit tíži. Kdyby však ztěžoval život i sám sobě, těžko by měl sílu ztěžovat ho jiným, a proto není spor v tom, že jiným život ztěžuje, zatímco sobě ho může zlehčovat. Co si ale Duch Tíže ulehčuje? Přestože to Zarathustra explicitně neuvedl, implikuje jeho pojetí času to, že je věčnost za jeho zády minulostí, zatímco věčnost před ním je budoucností. Když si tedy v okamžiku odporují dvě protichůdné věčnosti, odporuje si tam minulost s budoucností. Tento rozpor Zarathustra na rozdíl od Ducha Tíže prožívá, protože budoucnost pro něj představuje naději v nadčlověka, zatímco minulost představuje nesnesitelnou nedokonalost člověka. Tímto rozporem je dáno napětí, které nelze zredukovat na rozdělující význam bodu na kružnici. Možná se Zarathustra ptal pouze na to, zda je možné úplně tento rozpor přestat prožívat, ale jeho otázka se ukázala být nejednoznačná. Duch Tíže však nikdy neprožívá rozpor minulosti a budouc-

²⁹ ASZ, s. 200: 7-8.

³⁰ „Here the dwarf postulates the circularity of time and denies the reality of our common conception of time. We might think of the dwarf as claiming that because time is *really* circular, the linear time in which we order the events of our lives is somehow unreal.“, in: S. Jenkins, *Time and Personal Identity in Nietzsche's Theory of Eternal Recurrence*, in: *Philosophy Compass*, 7/3, 2012, s. 214.

³¹ ASZ, s. 49: 32.

³² *ibid.*, s. 200: 9-11.

nosti, protože jeho činnost je věčně tatáž – působit tíží těm, které lze naložit a zatížit. Duch Tíže zjevně nemá problém s tou implikací Zarathustrova pojetí času, podle něž čas nemá počátek ani konec, když čas prohlašuje za kruh. Podivně zní to, že by chtěl Zarathustra Ducha Tíže nést někam dál, kdyby nezlehčoval jeho propastnou myšlenku a její důsledky. Zarathustra si totiž nemůže vybrat, neboť Duch Tíže na něj opět sedne, jakmile zase začne stoupat.

Zarathustra se zde také brání tvrzení Ducha Tíže, že se lineární a diskontinuální čas lidské zkušenosti vylučuje s cyklickým a kontinuálním časem světa. Toto tvrzení Ducha Tíže je v souladu s jeho snahou prosazovat objektivní realitu navzdory subjektivitě jednotlivců. Odmítnutí obecně subjektivního lineárního a diskontinuálního času ve prospěch objektivního cyklického a kontinuálního času je dokladem jeho bezohlednosti vůči veškeré subjektivitě mající svou vlastní perspektivu v čase. Zarathustra chce nejspíš v nějakém smyslu držet lineární i cyklický čas a také diskontinuální i kontinuální čas, neboť mu jde o život jednotlivců ve světě.

Zarathustrův výklad po odpovědi Ducha Tíže zdůrazňuje lineární a diskontinuální čas, protože ještě zřetelněji rozlišuje minulost, přítomnost a budoucnost. Podobně jako když předtím Zarathustra začínal od cesty branou (Thorweg), ukazuje nyní Duchovi Tíže okamžik (Augenblick), aby zdůraznil, že mu jde o čas a ne o prostor. Upozorňuje také na to, že směr obou rozbíhajících se ulic je společný pro něj i pro Ducha Tíže: „hinter uns liegt eine Ewigkeit.“³³ Zatímco předtím měl okamžik roli spojující a rozdělující, nyní je východiskem změny. Od okamžiku běží věčná ulice zpátky: „Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts“³⁴ Neběží však pouze tato věčná ulice minulosti, ale i věci (Dingen) touto ulicí. K tomu přidává Zarathustra argument o vztahu možnosti a věčnosti: „Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?“³⁵ Pokud je minulost věčností (Ewigkeit), musí v ní být vše, co je možné (was laufen kann), jinak by byla rozporuplná, protože by v ní něco z možného chybělo nebo protože by obsahovala i to, co je nemožné. Z toho plyne, že v budoucí věčnosti nemůže být něco, co by v minulé věčnosti chybělo, a tak jsou obě dvě věčnosti totožné. V kapitole O třech zlech (Von den drei Bösen) se navíc v Zarathustrově snu objevuje tento svět jako konečný: „Wie sicher schaute mein Traum auf diese endliche Welt,“³⁶ Síla (Kraft) v tomto světě je rovněž konečná, protože nepřevyšuje číslo (Zahl): „wo Kraft ist, wird auch die Zahl Meisterin: die hat mehr Kraft.“³⁷ Protože je svět konečný (endliche Welt), musí se v nekonečné věčnosti opakovat.³⁸

Po návrhu, že se vše možné (běhu schopné) ve věčné minulosti opakuje, se Zarathustra obrací k přítomnosti a pokládá Duchovi Tíže další otázku: „Und wenn Alles schon

³³ ASZ, s. 200: 14.

³⁴ ibid., s. 200: 12-13.

³⁵ ibid., s. 200: 15-18.

³⁶ ibid., s. 235: 20.

³⁷ ibid., s. 235: 18-19.

³⁸ Ivan Nikolayevich Zhavoronkov považuje tezi o konečnosti síly (Kraft) za součást enthymematického deduktivního argumentu, který vychází z kapitoly Vom Gesicht und Räthsel, in: I. N. Zhavoronkov, *The symbols of eternal return and the eternal return of symbols in Friedrich Nietzsche's Also sprach Zarathustra*, Toronto 2015, Dissertation, York University, s. 54.

dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein?“³⁹ S ohledem na přítomnost Zarathustra nemluví pouze o časovém opakování, ale o návratu téhož na totéž místo, takže je ve hře i prostor. Okamžik (Augenblick) má tentokrát již třetí význam, protože je nyní tím, co se navrácí na své místo v prostoru. To, co se navrácí, však není prázdný okamžik, ale okamžik neoddělený od svého obsahu, tedy okamžik přinášející zmíněnou cestu branou (dieser Thorweg). Je to tedy diskontinuální okamžik kvalitativního času. Věčný návrat téhož na totéž místo zde lze chápat jako setkávání časového okamžiku s jeho prostorem a následné rozloučení časového okamžiku od jeho prostoru, jakmile okamžik přestává být přítomný a nastává okamžik jiný. Duch Tíže na tuto otázku Zarathustrovi neodpovídá ani slovem, ani gestem, protože už zjevně předtím řekl vše, co chtěl. Ducha Tíže zajímá pouze objektivní kontinuální čas bez ohledu na subjektivní časové perspektivy lineárního a diskontinuálního času, takže možná další výklad už ani neposlouchá a přemýšlí, jak by to Zarathustrovi ještě ztížil. Zarathustra bez čekání na nějakou reakci pokračuje posledním obratem ohledu na budoucnost: „Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also – – sich selber noch? Denn, was laufen *kann* von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse *hinaus* – *muss* es einmal noch laufen! –“⁴⁰ Protože budoucnost nemůže kvůli nekonečnosti minulosti přinést nic nového, co by již v minulé věčnosti nebylo, táhne za sebou přítomný okamžik všechny budoucí věci, které přijdou. Všechny věci a jejich okamžiky jsou spolu pevně svázány, a protože za sebou okamžik táhne i sebe sama (sich selber), je čas co do pořadí a obsahu okamžiků stočen do kruhu, jak již předčasně prohlásil Duch Tíže. Pevné svázání všech věcí nepopírá diskontinuitu okamžiků, ale přináší další perspektivu na čas, který není pouze diskontinuální z hlediska okamžiků, ale je také kontinuální z hlediska časového kruhu. Zarathustra nakonec konkretizuje přítomný okamžik, k němuž patří pomalý pavouk (langsamer Spinne), měsíční svit (Mondschein) a šeptající Zarathustra s Duchem Tíže na cestě branou (in Thorwege).⁴¹ Tento okamžik je právě na svém místě a bude se tam věčně navracet (ewig wiederkommen⁴²).

Zarathustra tedy k myšlence věčného návratu téhož na totéž místo dospívá radikální myšlenky lineárního a diskontinuálního času lidské zkušenosti. K cyklickému a kontinuálnímu času dospívá až prostřednictvím času lineárního a diskontinuálního, aby nakonec podržel oba dva časy. Čas (Zeit) je kruhem v tom smyslu, že nemá začátek ani konec, a proto je nekonečný, zatímco jeho obsah je ve své konkrétnosti konečný, a proto se věčně navrácí na své místo v prostoru. K tomuto času odkazují i Zarathustrova slova z kapitoly O starých a nových deskách (Von alten und neuen Tafeln), podle nichž se mu všechen čas (alle Zeit) zdál být blaženým výsměchem (snášejícím se) na okamžiky: „Wo alle Zeit mich ein seliger Hohn auf Augenblicke dünkte,“⁴³ Výsměch podobně jako smích patří k výšce, a proto je čas povznesen nad okamžiky, které věčně navrácí na totéž místo. Zarathustrovi se také zdálo být všechno vznikání (alles

³⁹ ASZ, s. 200: 19-21.

⁴⁰ *ibid.*, s. 200: 22-26.

⁴¹ *ibid.*, s. 200: 27-29.

⁴² *ibid.*, s. 200: 33.

⁴³ *ibid.*, s. 248: 4.

Werden) tancem bohů (Götter-Tanz) a svévolí bohů (Götter-Muthwillen).⁴⁴ Svět (Welt) se mu zdál být uvolněný/bez klidu (losgelassen) a bujarý (ausgelassen) a k sobě samému zpátky utíkající (zu sich selber zurückfliehend) jako věčný útěk mnoha bohů od sebe (Sich-fliehn) a jejich opětovné hledání sebe (Sich-Wiedersuchen) a jako jejich blažené odporování sobě (Sich-Widersprechen), jejich opětovné slyšení/poslouchání sebe (Sich-Wieder-hören) a jejich opětovné nálezení sobě (Sich-Wieder-Zugehören).⁴⁵ Takový svět nesměruje k žádnému účelu (Zweck) a hýbe jím náhoda (Zufall) a diskontinuita okamžiků, což je v souladu s věčným návratem téhož na totéž místo. Věčný návrat téhož na totéž místo v prostoru implikuje asymetrii času a prostoru. Přestože se totiž na tomtéž místě odehrávají různé okamžiky, tentýž okamžik se odehrává pouze na jediném místě, na které se věčně navrácí. Symetrie času a prostoru by naopak znamenala, že na tomtéž místě se vždy odehrává pouze jediný okamžik.

Diskuse o povaze věčného návratu téhož se obvykle vyjadřují k otázce, jak se věčný návrat téhož vztahuje k cyklickému a lineárnímu času. Lineární čas je svázán s perspektivou živého tvora na čas, podle níž lze odlišit minulost, přítomnost a budoucnost. Monstróznost věčného návratu téhož je patrná právě z hlediska lineárního času, kde se tentýž okamžik může opakovat věčně. Častou námitkou bývá, že opakovaný okamžik nemůže být tímtež okamžikem, protože se pokaždé odehrává v jiném momentě lineárního času.⁴⁶ Zarathustra však nakonec předpokládá jak lineární čas, tak cyklický čas.⁴⁷ Čas má tedy dvě tváře (zwei Gesichter). Aby byl na jednu stranu lineární, diskontinuální a nekonečný, zatímco na druhou stranu cyklický, kontinuální a konečný, lze ho myslet pomocí prostorového obrazu jako bod (okamžik), který bez přestání

⁴⁴ ASZ, s. 247: 32-33.

⁴⁵ *ibid.*, s. 247: 33-248: 3.

⁴⁶ Například Eugen Fink mluví o paradoxním opakování: „Všechny pojmy, s nimiž operuje, když vykládá učení věčného návratu, se ruší: věčné opakování, jež nemá žádný originál, který by byl opakován, je stejně paradoxní pojem jako opakování jedinečného s charakterem jedinečnosti.“, in: E. Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Praha 2011, s. 118. Mark Cohen a Friedrich Ulfers se naopak v článku *Zarathustra, the Moment, and Eternal Recurrence of the Same: Nietzsche's Ontology of Time* vypořádávají s protiargumentem, že myšlenka věčného návratu téhož obsahuje vnitřní spor: „If precisely the same event, the same sequence of events, even the same life, occurs even a second time, identical in every detail, then it is by definition not identical, for it comes later in time – it has been displaced in the time sequence and is thus different by dint of position.“, in: Mark Cohen, Friedrich Ulfers, *Zarathustra, the Moment, and Eternal Recurrence of the Same: Nietzsche's Ontology of Time*, s. 12-13. URL: https://www.researchgate.net/publication/308927992_Zarathustra_the_Moment_and_Eternal_Recurrence_of_the_Same_Nietzsche's_Ontology_of_Time. Jejich řešení spočívá v tvrzení, že čas je kruh: „time itself is also a circle“. in: *ibid.*, s. 20. To však nakonec vede k paradoxnímu důsledku, že se během věčného návratu téhož nic nenavrácí: „Hence, we have in eternal recurrence a structure of time that is not eternal and in which nothing recurs.“, in: *ibid.*, s. 23. Odmítnutý protiargument podle nich předpokládá, že se kruh událostí (circle of events) točí jedním směrem po silnici nekonečného času (road of infinite time), in: *ibid.*, s. 20. Jejich návrh naopak svazuje kruh událostí (circle of events) s kruhem času (circle of time) jako pneumatiku a ráfek (like a tire and a rim), in: *ibid.*, s. 20. I když je jejich interpretace zajímavá, vůbec se nesnaží vysvětlit, proč Zarathustra tolik trvá na lineárním čase. Pokud jde o jejich odkazy na knihu *Also sprach Zarathustra*, je matoucí, když bez jakéhokoli vysvětlení vkládají do úst Ducha Tíže slova, která podle Nietzschova textu pronáší Zarathustra: „The dwarf tells him that the gateway is named „Moment“ and claims that the lane of the infinite past and the lane of the infinite future contradict each other.“, in: *ibid.*, s. 26.

⁴⁷ Souhlasím tedy se závěrem Scotta Jenkinse: „Since it would be plainly absurd to claim that time is both infinite and finite, as well as both linear and circular, Nietzsche's view must not be that time has these incompatible properties, but rather that there exist two different kinds of time. The first, which I will term *objective time*, is a B series that is circular in structure. The second, time as we experience it or *phenomenal time*, forms an A series that is isomorphic with an infinite line. Zarathustra's response to the dwarf maintains the reality of both objective time and phenomenal time.“, in: S. Jenkins, *Time and Personal Identity in Nietzsche's Theory of Eternal Recurrence*, in: *Philosophy Compass*, 7/3, 2012, s. 214.

kreslí kružnici v tomtéž prostoru.⁴⁸ Zatímco konečný počet okamžiků a věcí se navrací na své místo, nekonečný čas běží v kruhu, a proto je možné, aby se totéž opakovaně navracelo na totéž místo v prostoru. Události v kruhovém čase lze myslet jako pneumatiku s ráfkem pouze za cenu redukce času na prostor v duchu Ducha Tíže. Tehdy rovněž mizí asymetrie času a prostoru. Pokud má být asymetrie času a prostoru v případě kruhového času zachována, je třeba, aby se běh kruhového času lišil od otáčení kružnice kolem jejího středu. Zatímco bod, který se otáčí spolu s kružnicí, je vždy tímtež bodem, čas, který běží v kruhu, je v tomtéž okamžiku během každého cyklu jiný. Kdyby nebylo možné odlišovat jednotlivé cykly, byl by nekonečný čas zbaven nastávání a stal by se prostorem. Kruhový čas sice vždy přináší tentýž okamžik, ale ve vztahu k prostoru jde vždy o nový návrat téhož okamžiku.

Přeskok od hlediska lineárního času k hledisku cyklického času nebo naopak se v Zarathustrově úvaze děje v rámci jedné klíčové dvojznačnosti. Zarathustrova věčnost (Ewigkeit) je nekonečná jak ve smyslu toho, co je nekonečné kvantitativně (přímka), tak ve smyslu toho, co je kvantitativně konečné, i když to nemá začátek ani konec (kružnice). Platí totiž zároveň jednak to, že je kružnice co do kvantity konečná, jednak i to, že je co do chybění počátku i konce nekonečná. Proto lze od věčnosti (Ewigkeit) dospět jak k lineární nekonečnosti, tak k cyklické nekonečnosti. Dvojsvit/pološero (Zwielicht) této dvojznačnosti Duch Tíže zjevně nevidí, protože nemá jakožto krtek z podzemí dobrý zrak.

Ačkoli by se mohlo zdát, že každý živý tvor žije pouze své vlastní diskontinuální kvalitativní okamžiky, Zarathustra naznačuje něco jiného. Zarathustrův exemplární okamžik je totiž společný pro více živých tvorů: pavouka, Zarathustru a trpaslíka Ducha Tíže. Proto je možné, že je aktuální okamžik jeden pro celý svět (absolutní simultaneita), i když to nelze ve světě perspektiv a jejich horizontů přímo zakoušet. Když se Zarathustra obrací k nebi (Himmel) před východem slunce (Vor Sonnen-Aufgang⁴⁹), kdy ještě slunce nerozdělilo viditelný svět svými paprsky do polí perspektiv, obrací se ke světu v okamžiku absolutní simultaneity s jeho prostorem vzcházení. Absolutní simultaneita světového okamžiku patří k hloubce světa, která není redukovatelná na zjevnost, neboť je zdrojem zjevnosti. Svět je totiž hlubší, než jak si kdy myslel den: „Die Welt ist tief –: und tiefer als je der Tag gedacht hat.“⁵⁰ Myšlenka věčného návratu téhož na totéž místo dává právě okamžiku nesmírnou hloubku. Protože se každý okamžik (Augenblick) věčně navrací, je sice uchována jeho pomíjivost, ale také platí, že je věčný. Skrze okamžik má tedy čas přímý vztah k věčnosti. Hravé propojení okamžiku a věčnosti lze navrhnout nad kapitolou O příteli (Vom Freunde). Okamžik (Augenblick) lze pochopit jako oko (Auge) a pohled (Blick) věčnosti (der Ewigkeit).⁵¹ Je-li věčnost hledícím okem, je okamžik mrknutím věčnosti.

⁴⁸ Scott Jenkins se odvolává na podobný obraz času: „picture of time as a vast circle, around which a dot marking the present moment slowly and steadily moves (just as a “you are here” marker might move around a globe, documenting an equatorial journey)“, in: S. Jenkins, *Time and Personal Identity in Nietzsche's Theory of Eternal Recurrence*, in: *Philosophy Compass*, 7/3, 2012, s. 213. Nebo jinak řečeno: „dot marking the present moment forever circulating around the finite circumference of time.“, in: S. Jenkins, *Time and Personal Identity in Nietzsche's Theory of Eternal Recurrence*, in: *Philosophy Compass*, 7/3, 2012, s. 214.

⁴⁹ ASZ, s. 207: 1

⁵⁰ *ibid.*, s. 210: 8

⁵¹ *ibid.*, s. 72: 23-24

Podobně jako okamžik spojuje, nebo rozděluje minulost a budoucnost, může se k němu člověk stavět dvěma způsoby. Pokud své naděje jako Zarathustra upíná do budoucnosti, rozehrává rozpor mezi minulostí a budoucností. Okamžik se mu proto jeví spolu s minulostí pouze jako nedostatek, který může napravit jen budoucnost. Aby mohl člověk prožít okamžik jako úplný a svébytný, musí svou vůli přijmout minulost a nesmí hledat smysl a účel okamžiku mimo něj v budoucnosti. Uznatý okamžik pak dokáže zastřešit svou přítomností minulost i budoucnost, protože v něm nic nechybí.⁵² Přijmout okamžik znamená odpustit minulosti, vzdát se pomsty a neusilovat o pokrok.⁵³ Člověka z okamžiku vytrhává i touha po čisté slasti (Lust), která je oproštěna ode vší bolesti (Schmerz). Čistá slast se totiž neustále odsouvá do budoucnosti, zatímco cestou k okamžiku je přítomná slast, kterou nelze úplně očistit od bolesti, a bolest, která je slastí: „Schmerz ist auch eine Lust“⁵⁴ Možná, že je slastí právě ta bolest (Schmerz), kterou zabila odvaha (Muth). Výsadou slasti (Lust) je její sebevztáženost a soběstačnost. V předmluvě ke svému kolozpěvu⁵⁵ (Rundgesang) mluví Zarathustra o slasti (Lust), která chce samu sebe a věčnost a navracení a všechno se sebou věčně totožné: „Lust will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewig-gleich.“⁵⁶ Přitakání jedinému okamžiku (Augenblick) znamená vůli k návratu všeho a lásku ke světu, protože jsou všechny věci zřetězeny, provlečeny a zamílovány: „Sagtet ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt, – – wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprachet ihr jemals „du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!“ so wolltet ihr Alles zurück! – Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelt, verliebt, oh so liebtet ihr die Welt, – – ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! Den alle Lust will – Ewigkeit!“⁵⁷

Je pozoruhodné, že Zarathustra rozvíjí dalekosáhlé úvahy o čase a prostoru světa právě ve vztahu k Duchovi Tíže, který je ztělesněním fyzické i duchovní gravitace působící v prostorové dimenzi výšky a hloubky (vertikalita).⁵⁸ Možná to má znamenat, že úvahy o čase principiálně zatěžuje myšlení prostoru a odhlížení od subjektivní ča-

⁵² „Proto teprve když sami sestupujeme k temporálnímu základu jeho koncepcí věčného návratu a nadčlověka, postupně zjišťujeme, že nevystačíme s obvyklým schématem tří časových dimenzí, převedených na jednu úroveň, a že čas se pojmovému uchopení, jež nezkrsluje původní evidenci zkušenosti, nabízí *bud'* jako přítomnost, nebo jako rozdíl mezi minulostí a budoucností.“, in: P. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 1995, s. 60.

⁵³ Interpretace myšlenky věčného návratu téhož ze začátku románu Nesnesitelná lehkost bytí od Milana Kundery je z hlediska kontextu knihy Also sprach Zarathustra zkrslující. Tíže je pro Zarathustru vždy překážkou na cestě k lehkosti a ani smyslem myšlenky věčného návratu téhož není pouze zatížit život, který by se jinak nedržel nohama na zemi. Pomíjivost není bez věčného návratu téhož polehčující okolností, protože minulost je podle Zarathustry zpravidla zatížena pomstou: „Řekněme tedy, že myšlenka věčného návratu znamená jistou perspektivu, z níž se věci jeví jinak, než jak je známe: jeví se bez polehčující okolnosti své pomíjivosti.“, in: M. Kundera, *Nesnesitelná lehkost bytí*, Atlantis, Brno 2015, s. 11. Téma pomsty se však dále na okraji Kunderova výkladu nepřímou objevuje v podobě pomsty Židům: „Toto smíření s Hitlerem prokazuje hlubokou mravní perverzi spojenou se světem založeným esenciálně na neexistenci návratu, protože v tom světě je vše předem odpuštěno, a tedy i vše cynicky dovoleno.“, in: *ibid.*, s. 12.

⁵⁴ ASZ, s. 402: 16.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc 1995, s. 297.

⁵⁶ ASZ, s. 402: 3-5.

⁵⁷ *ibid.*, s. 402: 19-29.

⁵⁸ Nezdá se mi tedy, že by zde byl Duch Tíže „chápaný jako vědění o nekonečnosti času“, jak tvrdí Eugen Fink., in: E. Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Praha 2011, s. 99. Ještě méně je podle mého názoru přesvědčivé, že by Duch Tíže představoval „fluktoní čas neboli čas jakožto stálost pomíjení“, jak tvrdí Aleš Novák., in: A. Novák, *Epifanie věčného návratu téhož*, Praha 2007, s. 66.

sové perspektivy. Kvůli myšlení času je nezbytné oprostít se od tíže prostoru a tíže objektivní reality a vznést se do výše jako pták. Ten, kdo je lehký a létající, totiž dokáže nahlížet na čas z více jak jedné perspektivy a vidět ho nejen jako cyklický a kontinuální, ale i jako lineární a diskontinuální.

Po konkretizaci věčně se navracejícího okamžiku byl Zarathustra zaskočen, neboť měl strach ze svých vlastních myšlenek (Gedanken) a postranních myšlenek za nimi (Hintergedanken).⁵⁹ Jeho myšlenky však přerušilo vytí psa (Hund), které obrátilo jeho pozornost do minulosti – do jeho dětství, kdy slyšel psa takto výtí. Nyní je to vzpomínka na vzdálenou minulost, která sugeruje opakování toho, co už bylo, i když nejde o návrat téhož na totéž místo. Překvapivé je, s jakým ohledem na psa Zarathustra prožil oba okamžiky. Ani v jednom případě se nezalekl neznámého, k čemuž mohlo poukazovat psí vytí. V obou případech se naopak zaměřil na známé (minulé), protože si napoprvé vysvětlil psí vytí nabytou zkušeností, že psi podle své povahy věří na zloděje a na strašidla, a protože se napodruhé nechal psím vytím dovést ke vzpomínce na analogii v minulosti. V obou případech také Zarathustra pocítil slitování (Erbarmen)⁶⁰, takže se opakuje nejen slyšení psího vytí, ale i Zarathustrovo naladění, které naznačuje nedostatek odvahy (Muth), protože slitování je blízké soucitu a soucit zase závratí. Zarathustrovu hádanku tedy předchází úvod o tom, že přítomný okamžik odkazuje k minulému a známému. V diskontinuální řadě okamžiků je minulost jedinou oporou pro chápání přítomnosti. Následuje skok do dalšího okamžiku. Nepozorovaně mizí trpaslík Duch Tíže (Zwerg).⁶¹ Možná se ztrácí pod zemí jako krtek (Maulwurf), neboť vidí, že je Zarathustra nadále spolehlivě zatížen. Ztrácí se také cesta branou (Thorweg), pavouk (Spinne) a všechno šeptání (Flüstern).⁶² Zarathustra nyní nestojí mezi dvěma ulicemi, ale mezi divokými útesy/úskalími (zwischen wilden Klippen).⁶³ Minulost a budoucnost tak ztěžkly, že se z nich staly útesy, o které se rozbíjí moře přítomnosti. Zarathustra tam stojí sám (allein) v nejpustším/nejopuštěnějším svitu měsíce (im ödesten Mondscheine⁶⁴), takže trvá dvojznačnost pološera (Zwielicht).

Následuje další zvrat, protože Zarathustra si všímá, že není sám, neboť stojí v přítomnosti ležícího člověka (Mensch) a psa (Hund) křičícího o pomoc.⁶⁵ Zarathustra si je hned jist, že pro tento okamžik není v jeho minulosti žádná analogie: „Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie.“⁶⁶ Ležící člověk je mladým pastýřem, který se dusí, protože mu z úst visí černý těžký had: „Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.“⁶⁷ Pastýřův obličej (Antlitz), na němž je tak moc hnusu (so viel Ekel) a bledé hrůzy (bleiches Grauen)⁶⁸, je právě tváří nejosamějšiho (Gesicht des Einsamsten) ze Zarathustrovy hádanky. Pastýřův pes sice křičel o pomoc, ale nedokázal zabránit tomu, aby černý těžký had (schwarze schwere Schlange) neza-

⁵⁹ ASZ, s. 200: 34-201: 1.

⁶⁰ ibid., s. 201: 5-14.

⁶¹ ibid., s. 201: 15.

⁶² ibid., s. 201: 15-16.

⁶³ ibid., s. 201: 16-17.

⁶⁴ ibid., s. 201: 17-18.

⁶⁵ ibid., s. 201: 19-22.

⁶⁶ ibid., s. 201: 23.

⁶⁷ ibid., s. 201: 23-26.

⁶⁸ ibid., s. 201: 27.

čal pastýře dusit. Černý těžký had vlezl pastýřovi do jícnu (in den Schlund) a tam se pevně zakousl: „Da kroch ihm die Schlange in den Schlund – da biss sie sich fest.“⁶⁹ Jícen, do něž se zakousl černý těžký had, by mohl být oním bludným jícnem (Irr-Schlund), k němuž jsou flétnami vábeny duše těch, jimž Zarathustra adresuje svou hádanku.⁷⁰ Proč však je zde tak zdůrazněn právě jícen? Jícen vede do žaludku, který rozhoduje o tom, co je Duch schopen přijmout a ztělesnit. Pastýř se právě snažil strávit/ztělesnit něco nestravitelného a nepřijatelného, když mu vlezl do jícnu černý těžký had. Jde tedy o drama sebezpřekonavajícího se pastýře.

Zarathustra se snažil černého těžkého hada vytrhnout rukou, ale nedokázal to. Vykřikl, ať pastýř tomu hadovi ukousne hlavu: „Beiss zu! Beiss zu! Den Kopf ab! Beiss zu!“⁷¹ Pastýř nakonec ukousl hlavu hada (Kopf der Schlange) a vydávil/vyplivl ji daleko od sebe. To pastýře radikálně proměnilo, protože už nebyl pastýřem (Hirt) ani člověkem (Mensch). Už na tváři neměl hnus (Ekel) a hrůzu (Grauen), neboť se smál: „Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte!“⁷² Jeho ne-lidský smích (ein Lachen, das keines Menschen Lachen war⁷³) naznačuje, že se stal nadčlověkem (Übermensch).⁷⁴ Zarathustrova hádanka (Räthsel) zní, co (was) tehdy viděl v podobenství (im Gleichnisse) a kdo (wer) je onen pastýř, kterému vlezl had do jícnu: „Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroh?“⁷⁵ Zdá se, že jednu část hádanky není těžké uhodnout, protože pastýř (Hirt) je člověkem, který je schopen stát se nadčlověkem (Übermensch). Zarathustra ho dokonce nazývá tím, kdo jednou ještě bude muset přijít (der einst noch kommen muss⁷⁶). Záludnější otázkou je, co znamená onen černý těžký had (schwarze schwere Schlange). Zarathustra ho zde popisuje jako všechno nejtěžší a nejčernější (alles Schwerste, Schwärzeste).⁷⁷

V následující kapitole O blaženosti proti vůli (Von der Seligkeit wider Willen) mluví Zarathustra o své myšlence, která ho kousla: „bis endlich mein Abgrund sich rührte und mein Gedanke mich biss.“⁷⁸ Proto lze chápat černého těžkého hada jako myšlenku věčného návratu téhož na totéž místo. Zarathustra dále přiznává, že ve vztahu k této propastné myšlence bojuje proti těžkosti o lehkost. Byť je jeho Duch Lvem, boj o lehkost v tomto případě dosud nevyhrál: „Genug des Furchtbaren war mir immer schon deine Schwere: aber einst soll ich noch die Stärke finden und die Löwen-Stimme, die dich herauf ruft!“⁷⁹ Vyvolat vzhůru (herauf rufen) myšlenku věčného návratu téhož na totéž místo znamená přijmout ji bez tíže (Schwere), kterou působí její důsledky. Nezávisle na tom, zda lidé na lodi nebo Duch Tíže správně pochopili teoretické impli-

⁶⁹ ASZ, s. 201: 28-29.

⁷⁰ *ibid.*, s. 197: 19-20.

⁷¹ *ibid.*, s. 201: 31-33.

⁷² *ibid.*, s. 202: 17-18.

⁷³ *ibid.*, s. 202: 20-21.

⁷⁴ Na začátku knihy Also sprach Zarathustra chtěl být Zarathustra před sestupem z hor opět prázdným (leer) pohárem a opět člověkem: „Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden.“, in: ASZ, s. 12: 8-9. Zarathustra tehdy svého Lvího Ducha ve společnosti orla a hada na horách interpretoval jako ne-lidský stav, protože v nad-lidském stavu by neměl potřebu takové změny zpět v člověka.

⁷⁵ ASZ, s. 202: 11-12.

⁷⁶ *ibid.*, s. 202: 9-10.

⁷⁷ *ibid.*, s. 202: 12-13.

⁷⁸ *ibid.*, s. 205: 9-10.

⁷⁹ *ibid.*, s. 205: 30-32.

kace této myšlenky totiž Zarathustra bojuje s jejími praktickými implikacemi pro život, který podle ní chce žít. Když v kapitole Rekonvalescent (Der Genesende) Zarathustra vyvolává svou propastnou myšlenku ze své hloubky vzhůru, prohlašuje se za jejího kohouta (Hahn) a svítání (Morgen-Grauen).⁸⁰ I když není kohout zdatným letcem, je to i tak pták, který odkazuje k překonání tíže a k lehkosti, jíž chce nyní Zarathustra dosáhnout vzhledem k důsledkům myšlenky věčného návratu téhož na totéž místo. Po výslovném vyvolání své propastné myšlenky však Zarathustra padnul stejně jako mrtvý (stürzte er nieder gleich einem Todten⁸¹) a teprve po sedmi dnech se vzpřimil na lůžku (richtete sich Zarathustra auf seinem Lager auf⁸²). V rozhovoru se svým orlem a hadem pak přiznal, že mu během boje s důsledky propastné myšlenky vlezl do jícnu onen netvor a rdousil ho, ale že nakonec netvorovi ukousl hlavu a vydávil/vyplivl ji daleko od sebe: „und wie jenes Unthier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir.“⁸³ Zarathustrův případ se liší od případu pastýře tím, že Zarathustra se po vydávení/vyplivnutí hlavy hada nesměje nadlidským smíchem, ale je ještě nemocen z vlastního vykoupení (krank noch von der eigenen Erlösung⁸⁴). Vykoupení (Erlösung) znamená podle Zarathustry přijetí minulosti neboli přeměnu všeho Bylo (Es war) na Tak jsem to chtěl (So wollte ich es!).⁸⁵ Dále Zarathustra upřesňuje, že mu do jícnu vlezlo velké znechucení člověkem (der grosse Überdruss am Menschen) a to, co věstil věstec (was der Wahrsager wahrsagte): „Der grosse Überdruss am Menschen – der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: „Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt.““⁸⁶ Z důsledků myšlenky věčného návratu téhož na totéž místo byl pro Zarathustru nejtěžším ten, že se věčně navrací člověk, který je ze své povahy nedokonalý a malý, takže je i největší člověk příliš malý: „Allzuklein der Grösste!“⁸⁷ Spolu s tím Zarathustru tížila ve vztahu k propastné myšlence i věstcova věštba, podle níž na lidi přijde velký smutek (eine grosse Traurigkeit), který bude základem učení a víry, že je všechno prázdné (Alles ist leer), že je všechno stejné (Alles ist gleich) a že všechno bylo (Alles war).⁸⁸ To, že je všechno stejné, neboť nenastává nic nového, a že všechno bylo, mohou být dva negativní důsledky myšlenky věčného návratu téhož na totéž místo. Smutek, který je jejich základem, však vyplývá z neschopnosti pochopit zrušení rozporu mezi minulostí a budoucností pozitivně jako cestu k plnosti okamžiku, který právě není prázdný. Rovněž i Zarathustrovo zhnusení z věčného návratu malého člověka je založeno na rozporu minulosti a budoucnosti, protože člověk má být podle původního Zarathustrova podání překonán nadčlověkem. To, že Zarathustru kousla jeho propastná myšlenka, není v rozporu s tím, že mu do jícnu vlezlo a rdousilo ho velké znechucení člověkem a věštba o příchodu nihilismu. Černý těžký had je tedy ztělesněním těžkých důsledků myšlenky věčného návratu téhož na totéž místo. Je to vyslanec Ducha Tíže, který přetížil Zarathustru tentokrát již bez jakékoli tělesné distance. Podobně však bude muset

⁸⁰ ASZ, s. 270: 13-14.

⁸¹ *ibid.*, s. 271: 12.

⁸² *ibid.*, s. 271: 23-24.

⁸³ *ibid.*, s. 273: 9-11.

⁸⁴ *ibid.*, s. 273: 14.

⁸⁵ *ibid.*, s. 179: 26-27.

⁸⁶ *ibid.*, s. 274: 12-14.

⁸⁷ *ibid.*, s. 274: 32.

⁸⁸ *ibid.*, s. 172: 2-5.

přetížít člověka, který se stane nadčlověkem tak, že černému těžkému hadovi ukousne hlavu, vyplivne ji a Ducha Tíže zabije svým nadlidským smíchem.

Ulehčení, kterého dosáhl Zarathustra, je doprovázeno vědomím věčného zachování všech rozdílů. Zatímco věci, mezi něž patří i duše, jsou věčně rozděleny, slova a zvuky jsou duhami a zdánlivými mosty mezi nimi: „sind nicht Worte und Töne Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem?“⁸⁹ Ve věčnosti tedy rozdíly nemizí, ale jsou neustále znovu potvrzovány. Vědomí rozdílnosti přivádí duši k ní samé, a proto druhé Zarathustrovo ulehčení spočívá v odmítnutí vnějšku: „Es gibt kein Aussen!“⁹⁰ Třetím Zarathustrovým ulehčením je vědomí, že se slast skrývá i za leckterou bolestí.⁹¹ Čtvrtým Zarathustrovým ulehčením je jeho vykoupení (Erlösung), neboť přijal to, co bylo (Es war), jakmile překonal znechucení (Überdruss) a hnus (Ekel).⁹² Patým Zarathustrovým ulehčením, útěchou a uzdravením je, že musí zase zpívat: „Dass ich wieder singen müsse, - den Trost erfand ich mir und diese Genesung“⁹³ Později zpívá o věčnosti (Ewigkeit) jako o ženě, kterou miluje, po níž touží a od níž jediné by chtěl mít děti: „oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, - dem Ring der Wiederkunft! Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“⁹⁴ Svatební prsten (vysokočasový prsten) zde symbolizuje cyklický čas věčného návratu téhož na totéž místo, takže je opět vidět, jak Zarathustra přijímá nevšední cyklický a kontinuální čas ke svému všednímu lineárnímu a diskontinuálnímu času.

O Duchovi Tíže (Vom Geist der Schwere)

Hlavní kapitola, která ve třetím díle knihy Also sprach Zarathustra pojednává o Duchovi Tíže (Geist der Schwere), se jmenuje O Duchovi Tíže (Vom Geist der Schwere). I tam Zarathustra prohlašuje, že je nepřitelem (feind) Ducha Tíže, ba dokonce jeho trojnásobným úhlavním nepřitelem (todfeind/nepřítel k smrti, erzfeind/arcinepřítel, urfeind/pranepřítel).⁹⁵ Proti Duchovi Tíže staví píseň (Lied⁹⁶), jak se ukázalo již v kapitole Taneční píseň (Tanzlied), ale také ptáka (Vogel), protože je Zarathustra ptačím způsobem (Vogel-Art) nepřitelem Ducha Tíže. Pták, pokud létá, odkazuje k výšce a lehkosti. Zarathustra ovšem zmiňuje i pštrosa (Vogel Strauss), který je jako pták výborným běžcem, i když nelétá, a proto mezi ptáky nepatří pouze letci, ale i běžci. Podle Zarathustrova učení (Lehre) je u člověka běhání (laufen) jedním z předstupňů létání (fliegen), protože ten, kdo se chce jednou naučit létat (fliegen), musí nejprve stát (stehn) a chodit (gehn) a běhat (laufen) a šplhat/stoupat (klettern) a tančit (tanzen).⁹⁷ Sám Zarathustra se mezi běháním a šplháním naučil také skákat (springen).⁹⁸ Chůzi (Gehen) chápe Zarathustra jako pokus (Versuchen) a otázku

⁸⁹ ASZ, s. 272: 13-15.

⁹⁰ ibid., s. 272: 20-21.

⁹¹ ibid., s. 273: 25-27 + 31-34.

⁹² ibid., s. 274: 12-275: 3.

⁹³ ibid., s. 275: 17-18.

⁹⁴ ibid., s. 287: 15-21.

⁹⁵ ibid., s. 241: 18-19.

⁹⁶ ibid., s. 241: 21-23.

⁹⁷ ibid., s. 244: 27-29.

⁹⁸ ibid., s. 244: 24-26.

(Fragen), k níž patří nesamozřejmá odpověď (antworten).⁹⁹ Zdá se, že šplhání (klettern) je totéž co stoupání (steigen), které Zarathustra prováděl, když na něm seděl Duch Tíže, protože tehdy neskákal ani netančil, i když směřoval vzhůru. V kontextu kapitoly O Duchovi Tíže (Vom Geist der Schwere) je šplhání (klettern) předvedeno na vylézání (erklettern) po provazových žebřících (Strickleitern) do oken (Fenster)¹⁰⁰ a na šplhání (klimmen) na vysoké stožáry poznání (auf hohen Masten der Erkenntniss)¹⁰¹. První obraz naznačuje vnikání neoficiální cestou do vysokého domu či věže, odkud je dobrý výhled. Nejspíš navzdory Duchovi Tíže a za pomoci někoho, kdo už tam vysoko je. Druhý obraz odkazuje k moři nejistoty, nebezpečí a dobrodružství, po němž pluje loď. Po jejím stožáru Zarathustra stoupá do výše, aby vylezl až na jeho vrchol. Jde o vysoký stožár poznání, protože umožňuje odstup, odkud lze zaujmout perspektivu na celek, který je z výšky stožáru viditelný. I když je výklad jednotlivých stupňů diskutabilní, stání (stehn) lze chápat jako zaujetí nezbytně jednostranné perspektivy, chůzi (gehn) jako změnu perspektivy pomocí pokusu, otázky a odpovědi, běhání (laufen) jako rychlé střídání jednostranných perspektiv, skákání (springen) jako propojování nesamozřejmých vzdálených souvislostí cestou z vrcholu na vrchol, šplhání (klettern) jako zaujetí odstupu kvůli hledisku na vzdálený celek, tanec (tanzen) jako zrušení odstupu vůči nahlíženému celku prostřednictvím hry s náhodami a mnohoznačnostmi světa a létání (fliegen) jako svobodnou tvorbu interpretace světa na základě přijetí nápadu a překonání sebe sama podle požadavků toho nápadu. Obecnější poznání se pravděpodobně objevuje až se stoupáním do výše. Číst s porozuměním (Lesen) umí člověk podle Zarathustry pravděpodobně až na stupních skákání a šplhání. V každém případě je odvržení tíže patrné až na stupních tance a letu, kdy se poznávající chápe jako součást světa, který poznává, a proto již nemůže považovat svět za vnější.

Když Zarathustra prohlašuje, že má koňskou nohu (Pferdefuss), se kterou rychle běhá, je v tomto ohledu překonán nejen létajícími ptáky, ale i pštrossem, který běhá rychleji než nejrychlejší kůň: „Der Vogel Strauss läuft schneller als das schnellste Pferd, aber auch er steckt noch den Kopf schwer in schwere Erde: also der Mensch, der noch nicht fliegen kann.“¹⁰² Protože však běhání patří kromě létání mezi činnosti ptáků, může se ohradit a nepřímou říci, že je na něm přece všechno na ptačí způsob: „wie sollte nicht Etwas daran von Vogel-Art sein!“¹⁰³ Zarathustra o sobě také říká, že má ptačí žaludek (eines Vogels Magen), není-li to přímo žaludek orlí (eines Adlers Magen).¹⁰⁴ Proto se živí nevinnými věcmi a málo. Protože Duch je žaludkem (der Geist ist ein Magen)¹⁰⁵, je Zarathustrův Duch stejně vzdorovitý (widerspänstig) a vybíravý (wählerisch) jako jeho žaludek a ty žaludky, které on sám ctí.¹⁰⁶ Takové žaludky totiž svědčí o tom, že se jejich nositelé naučili říkat Já (Ich) a Ano (Ja) i Ne (Nein).¹⁰⁷ Když tedy černý těžký

⁹⁹ ASZ, s. 245: 9-11.

¹⁰⁰ ibid., s. 244: 30.

¹⁰¹ ibid., s. 244: 30-245: 2.

¹⁰² ibid., s. 242: 7-9.

¹⁰³ ibid., s. 241: 17.

¹⁰⁴ ibid., s. 241: 12.

¹⁰⁵ ibid., s. 258: 9-10.

¹⁰⁶ ibid., s. 243: 32-34.

¹⁰⁷ ibid., s. 243: 32-34.

had vlezl pastýři do jícnu, nepřipravil o vzduch a možnost jíst pouze jeho tělo, ale připravil o veškerý vzduch a potravu také jeho Ducha.

Ten, kdo zbaví lidi tíže a naučí je létat (fliegen), pohne všemi hraničními kameny (Grenzsteine), které mu budou samy létat ve vzduchu, a pokřtí zemi jako lehkou (die Leichte).¹⁰⁸ Pro Ducha Tíže je pohyblivost mezí, hranic a definic nepřijatelná, protože se vymyká jeho požadavkům přísné jednoznačnosti, univerzální obecnosti a nepochybné objektivitě vnějšího světa, jehož tíže na lidi dopadá. Pštrosovi je tíži podřízen nejen tím, že nelétá, ale také tím, že těžce (schwer) strká hlavu do těžké země (in schwere Erde).¹⁰⁹ Podobně strká hlavu do těžké země člověk (Mensch), který nazývá těžkou (schwer) zemi (Erde) i život (Leben), což právě Duch Tíže chce: „Schwer heisst ihm Erde und Leben; und so will es der Geist der Schwere!“¹¹⁰ Kdo se chce stát naopak lehkým (leicht) a ptákem (Vogel), musí milovat sám sebe (sich selber lieben).¹¹¹ Pro létajícího ptáka tedy v souladu s jeho sebeláskou není těžká země ani život. Milovat sebe sama zde znamená vycházet ze sebe sama při hodnocení a usilovat o to, aby vůle chtěla sebe sama a nevyhýbala se tomu, k čemu tíhne. Aby však člověk mohl sebe sama potvrdit, musí se alespoň do nějaké míry poznat. Duch Tíže způsobuje, že je sebepoznání nesamozřejmé a obtížné. Vlastníkovi (Eigener) je totiž všechno vlastní (Eigene) dobře skryté, a proto neví, k čemu vlastně jeho vůle směřuje: „Für seinen Eigener ist nämlich alles Eigene gut versteckt; und von allen Schatzgruben wird die eigne am spätesten ausgegraben, - also schafft es der Geist der Schwere.“¹¹² Člověk je tímto dolem s pokladem (Schatzgrube), který je vykopán, když je dosaženo sebepoznání a odkryta povaha jeho vůle. Téměř už v kolébce se dítěti přidělují těžká slova a hodnoty (schwere Worte und Werthe) neboli dobré (gut) a zlé (böse): „Fast in der Wiege giebt man uns schon schwere Worte und Werthe mit: „gut“ und „böse“ - so heisst sich diese Mitgift.“¹¹³ Toto zatížení těžkými slovy a hodnotami brání děťátkům (Kindlein) milovat sebe sama (sich selber zu lieben), což je také dílo Ducha Tíže.¹¹⁴ Přestože Duch Tíže zatěžuje již malé děti, nestojí jim tváří v tvář, neboť je zatěžuje nepřímými těžkými slovy a hodnotami. Duch Tíže tedy lidského Ducha pronásleduje jako vyslanec Draka od počátku. Tíže dobra a zla od dětství formuje člověka, a proto se jeho Duch stává Velbloudem. Jako Velbloud (Kameel) Duch dobrovolně nese příliš mnoho cizího (zu vieles Fremde), protože na sebe nakládá příliš mnoho těžkých slov a hodnot (zu viele fremde schwere Worte und Werthe).¹¹⁵ Z perspektivy Velblouda zatíženého cizími slovy a hodnotami se nyní život zdá být poušť: „nun dünkt das Leben ihm eine Wüste!“¹¹⁶ Tíže cizího tedy vyhání Velblouda na poušť. To však neznamená, že všechno vlastní je naopak lehké. I mnoho vlastního (Eigene) je těžké nést: „Auch manches Eigene ist schwer zu tragen!“¹¹⁷ Samota pouště ponechává člověka jemu samému. Na jednu stranu ještě nesetřásl náklad cizích slov a hodnot. Na druhou stranu

¹⁰⁸ ASZ, s. 242: 4-6.

¹⁰⁹ ibid., s. 242: 7-9.

¹¹⁰ ibid., s. 242: 10-11.

¹¹¹ ibid., s. 242: 11-12.

¹¹² ibid., s. 242: 24-26.

¹¹³ ibid., s. 242: 27-28.

¹¹⁴ ibid., s. 242: 30-32.

¹¹⁵ ibid., s. 243: 4-9.

¹¹⁶ ibid., s. 243: 9.

¹¹⁷ ibid., s. 243: 10-11.

si uvědomuje, že je těžké vyjádřit to, co je jeho vlastní. Mnoho vlastního uvnitř člověka (Inwendiges am Menschen) je totiž rovno ústřici (Auster), protože je to odporné, kluzké a těžko uchopitelné (ekel und schlüpfrig und schwer erfasslich).¹¹⁸ Vnitřek člověka však zároveň spěje k tomu, aby se projevil tělesně i duševně. Aby se mohl vnitřek projevit, potřebuje mít povrch a tvar stejně jako ústřice, která nemůže žít bez své skořápky. Nejde tedy o pouhé zvnějšnění vnitřku, protože projev a výraz se může ukázat pouze prostřednictvím skořápky (Schale), která se musí přimlouvát (fürbitten) za vnitřek: „also dass eine edle Schale mit edler Zierath fürbitten muss.“¹¹⁹ I sebepoznání a vymezení se vůči cizímu tedy naráží na problém vyjadřování vnitřního a skrytého. Vůle Velblouda ještě mezi vlastním a cizím nevidí spor, protože cizí přijímá jako své vlastní. Až Duchovi v podobě Lva se podaří odkrýt vlastní vůli a postavit ji proti cizímu. Aby jí dal náležitý výraz, potřebuje mít skořápku (Schale haben), krásný zjev (schönen Schein) a chytrou slepotu (kluge Blindheit).¹²⁰ Chytrá slepota nejspíš odkazuje ke schopnosti nalézt pod krásou skořápky to hnusné, kluzké a těžko uchopitelné, což právě vidět není, protože je to živná půda síly a moci. Chytrá slepota také dokáže odhalit, která skořápka je příliš moc skořápkou (zu sehr Schale ist), protože je nepatrná (gering) a bídná (traurig), takže vzniká mezi jejím vnitřkem a jí samou rozpor.¹²¹ V takovém případě tvar/skořápka klame toho, kdo ho/ji vidí. Je také pravděpodobné, že skořápka těžkne, pokud je odtržena od svého vnitřku a naložena na nějakého Velblouda jako domnělý kus objektivní reality.

Duch Tíže tedy působí, že je těžké odhalit člověka a že je to člověku samému nejtěžší: „Der Mensch ist schwer zu entdecken und sich selber noch am schwersten; oft lügt der Geist über die Seele.“¹²² Překážkou pro poznání však nejsou pouze cizí slova a hodnoty a sebevyjadřování prostřednictvím nezdařených skořápek, ale i lhaní Ducha o duši. Již v kapitole O opovrhovatelích těla (Von den Verächtern des Leibes) je řečeno, že duše (Seele) je pouze slovem pro něco na těle: „Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“¹²³ Ono Samo (das Selbst), jehož nástrojem a hračkou jsou smysly i Duch, je tělem: „Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst.“¹²⁴ Ono Samo není redukovatelné na vědomé já a je vlastním zdrojem vůle (Wille), neboť si tvořící tělo (schaffende Leib) vytvořilo Ducha jako ruku své vůle (Geist als eine Hand seines Willens).¹²⁵ Duch tedy lže o duši, když ji vydává za samostatnou a nesmrtelnou, tedy nezávislou na těle (Leib) a zemi (Erde). Pokud Duch o duši nelže, shledává ji naopak odkázanou na tělo a situovanou v prostoru a v čase. Z tohoto pojetí rovněž vyplývá, že život člověka není pouze vědomý. To znamená, že změny podoby Ducha nejsou nakonec závislé pouze na vědomém rozhodnutí, ale připouští je tělesné a individuální ono Samo (das Selbst). Z přirozenosti individuálního Sebe Sama vyplývá, zda se jeho Duch dokáže stát Lvem, nebo dokonce Dítětem. Duch tedy zprvu není sám se sebou v souladu, a tak uniká své nejvlastnější vůli. Tato oklika ve vztahu k sobě je patrná i na imperativu „Staň se tím, kým jsi!“ (Werde, der du

¹¹⁸ ASZ, s. 243: 11-12.

¹¹⁹ ibid., s. 243: 13.

¹²⁰ ibid., s. 243: 14-15.

¹²¹ ibid., s. 243: 16-17.

¹²² ibid., s. 243: 22-23.

¹²³ ibid., s. 39: 8-9.

¹²⁴ ibid., s. 39: 21-22.

¹²⁵ ibid., s. 40: 23-24.

bist!¹²⁶). Všechny Zarathustrovy stupně na cestě k létání (stání, chůze, běh, šplhání a tanec) právě odkazují k individuálním tělesným úkonům. Je možné, že před stání patří právě shrbené bytí Velbloudem, což by znamenalo, že všechny Zarathustrou zmíněné stupně na cestě k létání patří k bytí Lvem.

Zarathustra dále vysvětluje, že sám sebe odkryl ten, kdo rozpoznal své vlastní dobro a zlo: „Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist *mein* Gutes und Böses: damit hat er den Maulwurf und Zwerg stumm gemacht, welcher spricht „Allen gut, Allen bös.“¹²⁷ Když Duch objeví vlastní dobro a zlo, nejedná se už o těžká slova a hodnoty, protože jde nyní o slova a hodnoty, které sám ztělesňuje. Objevení vlastního dobra a zla (vytvoření vlastních hodnot) přesahuje život Ducha v podobě Velblouda, ale patří k životu Ducha v podobě Lva, pokud je vlastní dobro a zlo vytvořeno přehodnocením cizích hodnot (re-aktivně), nebo k životu Ducha v podobě Dítěte, které vlastní dobro a zlo objevuje ve hře ve vztahu k sobě. Odhalení vlastního dobra a zla se děje navzdory Duchovi Tíže, který požaduje totéž dobro a totéž zlo pro všechny (Allen gut, Allen bös.). Stejně dobro a zlo pro všechny předpokládá jednoznačnou, obecnou a univerzální objektivní realitu hodnot, která je pro všechny jí podřízené lidi vnějším světem a účelem, který prostupuje všechny okamžiky nezávisle na jejich vlastním rázu a diskontinuitě. Duch Tíže také mechanicky udržuje tradici, protože z minulých hodnot dělá náklady a překážky v přítomném prostoru Ducha. Umlčet Ducha Tíže subjektivní tvorbou hodnot dovedou svým způsobem Lev i Dítě, ale Velbloudovi se to podařit nemůže. Zde je tedy jasnější, co znamená, že je Duch Tíže považován za pána světa (Herr der Welt). Duch Tíže totiž působí tak, aby byl mnohoznačný svět podřízen objektivní realitě, anonymní obecnosti a determinismu tradice a vnějšího účelu.

O starých a nových deskách (Von alten und neuen Tafeln)

V kapitole O starých a nových deskách (Von alten und neuen Tafeln) je Duch Tíže (Geist der Schwere) uveden spolu se svými výtvoři: „Wo ich auch meinen alten Teufel und Erzfeind wiederfand, den Geist der Schwere und Alles, was er schuf: Zwang, Satzung, Noth und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse: –“¹²⁸ Zatímco Zarathustra se v tomto kontextu připodobňuje letícímu šípu (Pfeil¹²⁹), Duch Tíže je stále jeho starým ďáblem (Teufel) a úhlavním nepřítelem (Erzfeind). Zarathustra znovu našel (wiederfand) Ducha Tíže v souvislosti s kosmologií, kterou nastiňují jeho obrazy vznikání (Werden), světa (Welt) a času (Zeit).¹³⁰ Jeho rychlý let je v souladu s pohledem na svět z výšky, odkud je možné svět obrazně interpretovat a zároveň zůstat jeho součástí. Zmíněná řada výtvořů Ducha Tíže je na první pohled překvapivá. Zaprvé je Duch Tíže tvůrcem nucení (Zwang), které doléhá na člověka z vnějšku, a které je důsledkem nesené tíže. Z perspektivy nebeské výšky lze na nucení hledět shora: „wenn unter uns Zwang und Zweck und Schuld wie Regen dampfen.“¹³¹ Nucení (Zwang) podobně jako účel (Zweck) a vina (Schuld) se vypařuje potom, co spadlo na zem jako déšť. To znamená, že se sice dostane do relativní výšky, ale jednak se lze

¹²⁶ ASZ, s. 297: 17.

¹²⁷ ibid., s. 243: 25-27.

¹²⁸ ibid., s. 248: 7-9.

¹²⁹ ibid., s. 247: 24.

¹³⁰ ibid., s. 247: 32-248: 6.

¹³¹ ibid., s. 208: 1-2.

dostat ještě nad něj a jednak později stejně spadne dolu v rámci koloběhu vody. Zadržuje je Duch Tíže tvůrcem stanovených pravidel (Satzung), která jsou předepsaná zvnějšku, a proto působí tíží. Zatřetí je Duch Tíže tvůrcem nouze (Noth) vyplývající z nesení těžkých nákladů. Pokud však má člověk jednu vůli (Wille), stane se z ní to, co dělá z nouze ctnost (Tugend), protože jednotná vůle je obratem veškeré nouze (Wende aller Noth) neboli nutností (Nothwendigkeit): „Wenn ihr Eines Willens Wollende seid, und diese Wende aller Noth euch Nothwendigkeit heisst: da ist der Ursprung eurer Tugend.“¹³² Začtvrté je Duch Tíže tvůrcem důsledku (Folge). To by mohlo znamenat, že tíže je dána také kontinuitou založenou na kauzalitě příčiny a následku. Na straně lehkosti je naopak diskontinuita, která se vymyká determinismu příčiny a důsledku. Zapáté je Duch Tíže tvůrcem účelu (Zweck), který rovněž vnáší do běhu času determinismus a bezvýhradnou kontinuitu. Pokud účel (Zweck) nevzniká z náhody (als das Werden der Zwecke aus dem Zufalle¹³³), tak jeho tíže všechnu náhodu potlačuje. Náhoda (Zufall) naopak implikuje diskontinuitu, ze které může vzejít účel bez tíže platící pouze pro danou situaci a pro daný okamžik. Účel vytvořený Duchem Tíže je také jeden, zatímco život se vyznačuje i rozporem mnoha účelů (der Zwecke Widerspruch¹³⁴). Jak se ukázalo již v souvislosti s nucením (Zwang), i účel (Zweck) se točí v koloběhu vody, a tak stoupá pouze do omezené výše, aby pak opět spadl dolu. Zašesté je Duch Tíže tvůrcem vůle (Wille), což je na první pohled zarážející. Je však možné tomu rozumět tak, že Duch Tíže svým vlivem utváří Ducha do podoby Velblouda, jehož vůlí je nést cizí těžký náklad. Lví vůle pak vzniká konfliktem s tíží, takže je Duch Tíže účasten i při vzniku negativní vůle Lva, kterou nadále doprovází během jejího boje o lehkost. Zasedmé je Duch Tíže tvůrcem dobrého a zlého (Gut und Böse) ve smyslu břemene tradice a objektivní reality hodnot. Dobro a zlo vzešlé z přehodnocení starých hodnot je zatížené pomstou Lva. Až Duch v podobě Dítěte tvoří své dobro a zlo s lehkostí a v pozitivním vztahu k sobě, a proto své hodnoty ztělesňuje a rozvíjí jimi sebe sama a svůj svět.

Zarathustra nakonec naznačuje, že je Duch Tíže nezbytnou překážkou, vůči níž se vymezují lehčí a nejlehčí: „Denn muss nicht dasein, über das getanzt, hinweggetanzt werde? Müssen nicht um der Leichten, Leichtesten willen – Maulwürfe und schwere Zwerge dasein? –“¹³⁵ Duch Tíže je totiž tím, přes nějž a navzdory jemuž se tančí. V tomto smyslu Duch Tíže existuje kvůli lehkým a nejlehčím (um der Leichten, Leichtesten willen). Místo jednoho Ducha Tíže (Geist der Schwere) je zde však řeč o krtcích (Maulwürfe) a těžkých trpaslících (schwere Zwerge). Mnohost Duchů Tíže je představitelná jako mnohost jeho kopií.¹³⁶ To poukazuje k závěru, že tíže je rysem jed-

¹³² ASZ, s. 99: 15-17.

¹³³ ibid., s. 78: 29.

¹³⁴ ibid., s. 148: 25-26.

¹³⁵ ibid., s. 248: 10-12.

¹³⁶ Obraz lehkého Zarathustry tančícího přes armádu Duchů Tíže asociuje obraz (scénu 81) z filmu *The Matrix Reloaded*, kde kopie Agentu Smithe zdůrazňují determinismus účelu (purpose), načež dojde k boji Agentů Smithů a lehkého Nea, který zpravidla bojuje, jako když tančí: „AGENT SMITH: Thank you but as you well know, appearances can be deceiving, which brings me back to the reason why we are here; it is not because we are free, we are here because we are not free. There is no escaping reason. No denying purpose because, as we both know, without purpose, we would not exist.

Another Agent Smith appears, continuing the dialogue.

AGENT SMITH (CONT'D): It is purpose that created us.

noho společného fyzického i duchovního prostoru, ve kterém se nachází mnohost Duchů, z nichž každý má přidělenou svou kopii Ducha Tíže. Drak (Drache) má tedy ve svých službách nejspíš celou armádu Duchů Tíže.

Probuzení (Die Erweckung)

Ve čtvrtém díle knihy Also sprach Zarathustra je Duch Tíže (Geist der Schwere) zmíněn už jen dvakrát v kapitole Probuzení (Die Erweckung) v souvislosti s vyššími lidmi (höheren Menschen) v Zarathustrově jeskyni. Podle slov věstce nihilismu (Wahrsager) volá vyšší člověk Zarathustru výkřikem zoufalství (Nothschrei).¹³⁷ A podle výkřiku zoufalství také Zarathustra poznal vyšší lidi v těch, kteří na něj čekali v jeho jeskyni.¹³⁸ Výkřik zoufalství (Nothschrei) odkazuje k nouzi (Noth), kterou vytváří Duch Tíže, a proto jsou vyšší lidé pod jeho vlivem.¹³⁹ Jakmile z jeskyně od vyšších lidí nezní výkřik zoufalství, ale hluk (Lärmen) a smích (Lachen)¹⁴⁰, má Zarathustra naději, že nastává vítězství nad Duchem Tíže, který před smíchem ustupuje a prchá: „Dieser Tag ist ein Sieg: er weicht schon, er flieht, der Geist der Schwere, mein alter Erzfeind!“¹⁴¹ Ne každý smích ovšem ničí Ducha Tíže. V boji s ním je třeba smát se sám sobě (über sich selber lachen): „Sie beissen an, mein Köder wirkt, es weicht auch ihnen ihr Feind, der Geist der Schwere. Schon lernen sie über sich selber lachen: höre ich recht?“¹⁴² Zarathustra se ve vztahu k vyšším lidem prohlašuje za rybáře, kterému berou ryby. Jeho rybolov začal na vysoké hoře (auf diesen hohen Berg¹⁴³), protože se rozhodl nesestupovat dolu k lidem, ale nechat je přijít k sobě nahoru: „Also mögen nunmehr die Menschen zu mir *hinauf* kommen: denn noch warte ich der Zeichen, dass es Zeit sei zu meinem Niedergange, noch gehe ich selber nicht unter, wie ich muss, unter Menschen.“¹⁴⁴ Ani vyšší lidé však Zarathustrovi nakonec nevyhovují. Ve své veselosti se vyšší lidé stali zbožnými (fromm) a začali se modlit (beten) k oslu (Esel) jako k bohu.¹⁴⁵ To Zarathustru vyvedlo z míry, protože si pro svou úctu nejen našli náhražku za mrtvého boha, ale navíc udělali boha ze zvířete, které je otrokem Ducha Tíže, protože tahá náklad (Last) a nikdy neříká Ne (redet niemals Nein), neboť naopak vždy hýká Ano (I-A).¹⁴⁶ Zarathustra u nich rozeznal negativní význam dítěte, protože

Neo turns as another Smith appears.

AGENT SMITH (CONT'D): Purpose that connects us.

Agent Smiths gather around Neo like black birds swarming to seed.

AGENT SMITH (CONT'D): Purpose that pulls us - -

AGENT SMITH (CONT'D): That guides us - -

AGENT SMITH (CONT'D): Purpose that defines - -

AGENT SMITH (CONT'D): Purpose that binds us.“, in: L. Wachowski, A. Wachowski, *THE MATRIX RELOADED*, 2001, October 27, scene 81, s. 57, URL: <https://www.scriptslug.com/assets/uploads/scripts/the-matrix-reloaded-2003.pdf>

¹³⁷ ASZ, s. 302: 5-6.

¹³⁸ *ibid.*, s. 347: 9-12.

¹³⁹ Starý kouzelník (alte Zauberer), jeden z vyšších lidí, zpívá píseň trudnomyslnosti/zádumčivosti (Das Lied der Schwermuth), která rovněž působí tíží (Schwere) a potlačuje odvahu (Muth).

¹⁴⁰ ASZ, s. 386: 3-4.

¹⁴¹ *ibid.*, s. 386: 24-387: 1.

¹⁴² *ibid.*, s. 387: 12-14.

¹⁴³ *ibid.*, s. 297: 30-31.

¹⁴⁴ *ibid.*, s. 297: 18-21.

¹⁴⁵ *ibid.*, s. 388: 13-20.

¹⁴⁶ *ibid.*, s. 388: 29-389: 3.

jejich zbožnost prohlásil za dětinskost (Kinderei).¹⁴⁷ Po příchodu očekávaného znamení (Das Zeichen) si Zarathustra v souladu se slovy věštce nihilismu¹⁴⁸ uvědomil, že se vůči vyšším lidem dopustil soucitu (Mitleiden): „*Das Mitleiden mit dem höheren Menschen!*“¹⁴⁹ Soucit podle Zarathustry působí negativně, protože se proviňuje na hrdosti (Stolz) trpícího a činí ho pomstychtivým (rachsüchtig), pokud ho zatíží velkými závazky (grosse Verbindlichkeiten).¹⁵⁰ Trpící by si právě proto měl dát pozor na to, co přijímá (annehmen).¹⁵¹ Soucit (Mitleiden) je také jednou ze čtyř nevolí (Unmuth), které dokáže zabít odvaha (Muth).¹⁵² Zarathustra se nepodvolil bolesti (Schmerz) při tvoření (schaffen) a při přijímání důsledků své propastné myšlenky věčného návratu téhož na totéž místo. Závraty (Schwindel) se nepodvolil jak ve vztahu k myšlence nadčlověka (Übermensch), která rozdvojila jeho vůli (Wille)¹⁵³, tak ve vztahu k propastné myšlence věčného návratu téhož na totéž místo. Jako přímluvce života (Fürsprecher des Lebens¹⁵⁴) je Zarathustra i přímluvcem utrpení (Fürsprecher des Leidens¹⁵⁵) a vyzývá k přijetí smrti do života, neboť smrt (Tod) má být podle něj slavností (Fest)¹⁵⁶. To ale neznamená, že vyzývá ke zmrzačení vůle hrozbou smrti. Smrti jakožto nevoli (Unmuth) čelí věrností zemi (Erde), odmítnutím zászvěti (Hinterwelt) a přijetím propastné myšlenky věčného návratu téhož na totéž místo¹⁵⁷. Podle této myšlenky navíc po smrti následuje opět život, což je možná tím, co Zarathustra řekl do ucha ženě jménem Život (Leben) jako odpověď na její nařčení, že jí není dost věrný (treu) a že ji chce opustit (verlassen).¹⁵⁸ Soucitu (Mitleiden) však Zarathustra čelil až ve vztahu k vyšším lidem (höheren Menschen), kteří trpí sami sebou¹⁵⁹ a vůči nimž se nakonec distancoval, a tak odmítl podřizovat svou vůli soucitu.

Ve čtvrtém díle knihy Also sprach Zarathustra se ještě dvakrát objevuje trpaslík (Zwerg), který ve třetím díle odkazoval k Duchovi Tíže v tělesné podobě. V prvním případě však trpaslík souvisí spíše s ďáblem (Teufel) než s Duchem Tíže.¹⁶⁰ Pokud je zmíněn ďábel (Teufel), tak to v knize Also sprach Zarathustra hned neznamená, že jde o Ducha Tíže (Geist der Schwere).¹⁶¹ Podruhé už zlý trpaslík (schlimmer Zwerg) připomíná Ducha Tíže mnohem více, protože zatěžuje jako náklad (Last) ramena, ať už jde o tíži z minulosti (Erinnerung) nebo z přítomnosti, a protože dřepí v zákoutích:

¹⁴⁷ ASZ, s. 393: 13-15.

Podle knihy Genealogie morálky (Zur Genealogie der Moral) vzniká náboženství jako výsledek lvího zápasu s tíží (schwere): „Obecně řečeno totiž platí: ve všech velkých náboženstvích šlo hlavně o zápas s jakousi epidemicky se šířící únavou a tíží.“, F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Praha 2019, s. 116.

¹⁴⁸ ASZ, s. 301: 23-29.

¹⁴⁹ *ibid.*, s. 408: 12-13.

¹⁵⁰ *ibid.*, s. 114: 10-15.

¹⁵¹ *ibid.*, s. 114: 16-18.

¹⁵² *ibid.*, s. 199: 9-11.

¹⁵³ *ibid.*, s. 183: 11-13.

¹⁵⁴ *ibid.*, s. 271: 3.

¹⁵⁵ *ibid.*, s. 271: 3.

¹⁵⁶ *ibid.*, s. 93: 10-12.

¹⁵⁷ *ibid.*, s. 276: 20-31.

¹⁵⁸ *ibid.*, s. 284: 26-285: 13.

¹⁵⁹ „Denn ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht *am Menschen*.“, in: ASZ, s. 359: 27-28.

¹⁶⁰ ASZ, s. 321: 9-16.

¹⁶¹ Když ďábel (Teufel) Zarathustrovi řekl, že bůh zemřel na soucit s lidmi, nejde o slova Ducha Tíže: „Und jüngst hörte ich ihn diess Wort sagen: „Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.“, in: ASZ, s. 115: 31-32. Smrt boha ani toto její zdůvodnění totiž Zarathustrovi nepůsobí tíží. Ďábel je zde spíše nepřitelem boha. Smrt boha nejspíš vede k degeneraci ďábla, neboť kvůli ní ďábel ztrácí nepřátelství, které ho definovalo.

„Eure Schultern drückt manche Last, manche Erinnerung; manch schlimmer Zwerg hockt in euren Winkeln.“¹⁶² Ať už je do kouta vykázán nebo se v zákoutí nenápadně usazuje, představuje tento zlý trpaslík zátěž tížící vyšší lidi, jak je vnímá Zarathustra.

Závěr

Duch Tíže (Geist der Schwere) je mocí fyzického i duchovního prostoru. Zarathustra od sebe jedno ani druhé neodděluje v souladu s tím, že nerozděluje duši (Seele) a tělo (Leib) nebo nebe (Himmel) a zemi (Erde), která může být rovněž lehká. Duch Tíže je duchovní i fyzickou gravitací prostoru. Gravitace Ducha Tíže působí jednak padání a klesání věcí až na dno propastí, jednak vyvolává vážnost, důkladnost, hloubku, slavnostní pathos, smutek, nucení a nouzi. Pod vlivem Ducha Tíže říkají Velbloudi a oslové, že je život (Leben) těžký a že je i země (Erde) těžká.¹⁶³ Nihilismus je případem triumfu Ducha Tíže, protože je to smutek (Traurigkeit), jehož výrazem je učení a víra, že je všechno prázdné, že je všechno stejné a že všechno bylo. Působení Ducha Tíže lze popsat také následujícími pěti body, ve kterých má tíže (Schwere) různé podoby. Zaprvé znamená tíže jednoznačnost, která požaduje eliminaci mnohoznačností a ambivalencí. Zadruhé znamená tíže obecnost, která implikuje stejnost a anonymitu. Zatřetí znamená tíže kontinuitu, kterou předpokládá kauzalita příčin a následků, teleologie jednoho vnějšího účelu a mechanické pokračování tradice. Začtvrté znamená tíže determinismus, který se zakládá na stálosti mezí, hranic a definic, na heteronomii (pravidlech stanovených z vnějšku), na kauzalitě vnějších příčin, na teleologii vnějšího účelu a na vnějším poli objektivní reality. Zapáté znamená tíže právě objektivní realitu, která v sobě spojuje jednoznačnost, obecnost, nadřazenost, nezávislost, determinismus, účel a vnějšek tvořícího života. Proti Duchovi Tíže působí výška, lehkost, hra, tanec (Tanz), létání, smích (Lachen), odvaha (Muth), píseň (Lied), mnohoznačnost, ambivalence, individualita, subjektivita, jedinečnost, diskontinuita, náhoda, autonomie, svoboda a tvorba.

Motiv Ducha Tíže patří k tématu prostorovosti, které je v knize *Also sprach Zarathustra* pouze implicitní. Zarathustrův důraz na tělo (Leib), zemi (Erde) a nebe (Himmel) však naznačuje, že se svět musí vyznačovat něčím jako prostorem spontánního vzcházení a náhody. To je právě opačná stránka prostoru, než kterou ztělesňuje Duch Tíže. Prostor života na zemi se vyznačuje jak tíží, tak lehkostí.

Přestože je Duch Tíže úhlavním nepřítelem Zarathustry a přestože má být zabit, tak ho Zarathustra nejen nezabíjí, ale dokonce přiznává, že je Duch Tíže nezbytným protějškem lvího zápasu o lehkost. Bez Ducha Tíže by nebyla žádná lehkost, protože by se neměla vůči čemu vymezovat. I ve vztahu k Duchovi Tíže tedy platí to, co říká Zarathustra o nepřátelích. Nepřítel (Feind) působí zlo, ale oběť toho zla se nemá nepříteli mstít ani nemá nepřítele zahanbovat tím, že mu zlo oplatí dobrem. Oběť má

¹⁶² ASZ, s. 350: 30-31

¹⁶³ V Rozvrhu fenomenologické interpretace Aristotela od Martina Heideggera lze najít formulace, které by Duch Tíže zajisté ocenil: „Bytostným charakterem faktického života je, že je sám sobě břemenem. Nejneklamnější známkou tohoto charakteru faktického života je tendence život si ulehčovat. V tom, že je takto sám sobě břemenem, *jest* život co do základního smyslu svého bytí – nikoli ve smyslu nějaké nahodilé vlastnosti – obtížný. Je-li tím, čím ve vlastním smyslu *jest*, jen když je těžký a obtížný, pak ryze přiměřený způsob, jak k němu přistupovat a jak ho uchovávat může spočívat jen v tom, činit ho těžkým.“, in: M. Heidegger, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, Praha 2008, s. 11.

naopak přestat být obětí tak, že dokáže, že tím zlem jí nepřítel udělal něco dobrého (etwas Gutes): „So ihr aber einen Feind habt, so vergeltet ihm nicht Böses mit Gutem: denn das würde beschämen. Sondern beweist, dass er euch etwas Gutes angethan hat.“¹⁶⁴ Nepřítele tedy není žádoucí eliminovat, protože taková eliminace vede k ohrožení vlastní identity, a protože je nepřátelství příležitostí k sebezpřekonání a k rozvíjení vůle k moci (Wille zur Macht). Pomsta i zahanbení jsou reaktivní činy Lvího Ducha, které ho odvádějí od sebe sama. Přestat být obětí a najít na utrpeném zlu něco dobrého naopak znamená obrát k sobě samému. Pro Ducha v podobě Dítěte jsou nepřátelé nejspíš spoluhráči, na které není třeba reagovat, ale kteří dodávají do hry nové podněty. Nepřátelství je tedy nakonec partnerstvím, ve kterém život překonává sebe sama, pokud se v tomto vztahu na sebe sama zaměří. Duch Tíže je tou stránkou prostoru, která potlačuje život, ale život se rozvíjí a překonává právě ve vztahu k Duchovi Tíže. Duch Tíže ztěžuje život Velbloudům, aniž by o tom věděli. Ztěžuje ho i Lvům, ale ti o tom vědí, a tak s ním zápasí o lehkost. Dětem se Duch Tíže nejspíš vyhýbá, protože by si z něj udělaly hračku a smály by se, jak je zábavná. Žádná z kopií Ducha Tíže nechce skončit jako zahradní trpaslík nebo jako krteček s lopatičkou. Dítě tedy nejspíš zabíjí svého lokálního Ducha Tíže a zakládá tak prostor lehkosti, ve kterém poletuje i to, co nemá křídla.

Tvrdím, že Duch Tíže (Geist der Schwere) podle knihy Also sprach Zarathustra vyjadřuje spíše prostor nežli čas. Interpretace Aleše Nováka, podle níž Duch Tíže představuje čas, využívá ztotožnění Ducha Pomsty (Geist der Rache) s Duchem Tíže (Geist der Schwere): „Duch pomsty, jsa tak nazýván pouze ve druhém dílu *Zarathustry*, jsa však totéž co duch tíže ze třetího dílu, představuje *flukcioní* čas neboli čas jakožto *stálost pomíjení*.“¹⁶⁵ Toto ztotožnění podle mého názoru neplatí. Duch Pomsty (Geist der Rache) je zmíněn pouze dvakrát v kapitole O vykoupení (Von der Erlösung), zatímco Duch Tíže se objevuje již předtím v kapitole O čtení a psaní (Vom Lesen und Schreiben) a v kapitole Taneční píseň (Das Tanzlied). Po kapitole O vykoupení (Von der Erlösung) se Duch Tíže objevuje v kapitole O vidění/tváři a hádance (Vom Gesicht und Räthsel) a v dalších v této studii tematizovaných kapitolách. Tato vyskakaná linie napříč knihou Also sprach Zarathustra ovšem nestačí k tvrzení, že Duch Pomsty není totéž co Duch Tíže. Podle kontextu kapitoly O vykoupení (Von der Erlösung) se vůle vyznačuje pomstou (Rache), když se postaví proti času (Zeit) a jeho Bylo (Es war).¹⁶⁶ Pomsta (Rache) je bláznovstvím (Narrheit) vůle, které vyučilo Ducha (Geist), a proto se z něho stal Duch Pomsty (Geist der Rache): „Wahrlich, eine grosse Narrheit wohnt in unserm Willen; und zum Fluche wurde es allem Menschlichen, dass diese Narrheit Geist lernte!“¹⁶⁷ Duch Pomsty (Geist der Rache) znamená takové přemýšlení (Nachdenken), které požaduje trest (Strafe) vždy tam, kde bylo utrpení (Leid): „*Der Geist der Rache*: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.“¹⁶⁸ Za trestem (Strafe) se zde podle Zarathustry opět schovává pomsta (Rache).¹⁶⁹ Duch Tíže je zajisté příčinou takového

¹⁶⁴ ASZ, s. 87: 21-23.

¹⁶⁵ A. Novák, *Epifanie věčného návratu téhož*, Praha 2007, s. 66.

¹⁶⁶ ASZ, s. 180: 17-18.

¹⁶⁷ *ibid.*, s. 180: 19-21.

¹⁶⁸ *ibid.*, s. 180: 22-24.

¹⁶⁹ *ibid.*, s. 180: 25-26.

uvažování, které chápe minulost jako překážku a zátěž a které se nedokáže vzdát požadavku kontinuity a kauzality, a proto vymýšlí pomstu jako následek (Folge) pro způsobené utrpení (Leid). Proto je Duch Tíže tvůrcem Ducha Pomsty, což znamená, že není s Duchem Pomsty totožný. Vůle se navíc může odnaučit Ducha Pomsty a zapomenout na něj: „Verlernte er den Geist der Rache und alles Zähneknirschen?“¹⁷⁰ Ducha Tíže se odnaučit nelze a nelze na něj zapomenout, protože je vnější mocí duchovního/fyzického prostoru, ve kterém Velbloudi nesou svůj náklad a Lvi bojují o lehkost, aby získali ptačí křídla. Ztotožnění Ducha Pomsty a Ducha Tíže přibližuje Aleš Novák pouze v poznámce pod čarou číslo 64 k textu citovanému z knihy *Tak pravil Zarathustra*: „Zde je na motivu „kamene“, „smutku“ a „šilenství“ (které jsou jako afekty tím, co ducha tíží) nejlépe vidět identita „tíže“ a „pomsty“.“¹⁷¹ Pomsta sice může být jednou formou tíže, ale vedle toho jsou i jiné formy tíže, takže se významová pole „tíže“ a „pomsty“ překrývají jen částečně. Duch Tíže není totéž co tíže, protože tíže působí jako její tvůrce. Na závěr je poctivě přiznat, že i tento text podléhá Duchovi Tíže, a to hlavně svou polemičností vůči některým minulým interpretacím, která jde ruku v ruce se lvím odhodláním interpretovat.

Shrnutí

Tato studie rozvíjí interpretaci Ducha Tíže (der Geist der Schwere) z knihy *Also sprach Zarathustra* od Friedricha Nietzscheho. Referenční rámec této interpretace poskytuje vývojová klasifikace lidského Ducha, podle níž se Duch stává Velbloudem, poté Lvem a nakonec Dítětem. Duch Tíže je nejen nepřítelem Lva Zarathustry v boji o lehkost, ale garantuje také gravitaci duchovního i fyzického prostoru, a tak působí tíží (Schwere) v různých smyslech toho slova. Téma prostoru lze najít i v myšlence věčného návratu téhož na totéž místo, která nabývá tvaru právě v konfrontaci s Duchem Tíže. Čas je podle této myšlenky na jedné tváři lineární a diskontinuální, na druhé tváři je cyklický a kontinuální. Z věčného navracení téhož na totéž místo může plynout asymetrie ve vztahu mezi časem a prostorem. Prostor života je na jednu stranu podřízen tíži, na druhou stranu připouští lehkost.

Použitá literatura

- Cohen, M., Ulfers, F., *Zarathustra, the Moment, and Eternal Recurrence of the Same: Nietzsche's Ontology of Time*, URL: https://www.researchgate.net/publication/308927992_Zarathustra_the_Moment_and_Eternal_Recurrence_of_the_Same_Nietzsche's_Ontology_of_Time
- Fink, E., *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Praha 2011
- Heidegger, M., *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, Praha 2008
- Jenkins, S., *Time and Personal Identity in Nietzsche's Theory of Eternal Recurrence*, in: *Philosophy Compass*, 7/3, 2012
- Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 1995
- Kundera, M., *Nesnesitelná lehkost bytí*, Brno 2015

¹⁷⁰ ASZ, s. 181: 24.

¹⁷¹ A. Novák: *Epifanie věčného návratu téhož*, Praha 2007, s. 71.

- Luchte, J., *Zarathustra's Children: Nietzsche Beyond the Greeks*, in: James Luchte: *Philosophy*, URL: <https://luchte.wordpress.com/zarathustras-children/>
- Neubauer, Z., *Deus et natura (Náboženské úvahy na pozadí ontologie subjektivity)*, Praha: Sus Liberans A. D. MIM.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra I-IV, Band 4, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München 1999
- Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, Praha 2019
- Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc 1995
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM>
- Novák, A., *Epifanie věčného návratu téhož*, Praha 2007
- van der Naald, J., *Aphorism's Destructive Capacity Towards Logocentric Text in Friedrich Nietzsche's Thus Spake Zarathustra*, in: *Anthós*, Vol. 3: Iss. 1, Article 6.
- Wachowski, L. and A., *THE MATRIX RELOADED*, in: *Script Slug.com*, URL: <https://www.scriptslug.com/assets/uploads/scripts/the-matrix-reloaded-2003.pdf>
- Zhavoronkov, I. N., *The symbols of eternal return and the eternal return of symbols in Friedrich Nietzsche's Also sprach Zarathustra*, Toronto 2015

Jak nalevo, tak napravo. Rub a líc současného satanismu II.¹

Hynek Tippelt²

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem

tippelt@centrum.cz

Summary

As on Left, so on Right. The Upside and Downside of Contemporary Satanism II. The article is an interdisciplinary introduction into the issues of contemporary Czech Satanism. It uses religious, psychological and ethical point of view. The religionist perspective allowed me to distinguish three basic types of Satanism - religious (theistic, demonic), philosophical (intellectual, cultural) and pop-cultural (rebellious). In the chapter on the psychological aspects of Satanism, I analyze the case study from the book *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil* by the American psychiatrist Morgan Scott Peck. It concerns the development of obsessive-compulsive disorder, the symptoms of which his patient got rid of for some time with the help of a fantasy contract with the devil. Furthermore, the concept of psychic reality in its application to the satanic faith and how the uselessness of the distinction between satanic and satanic (real and imaginary) results from it is explained. In the last chapter I discuss the ontological assumptions and ethical and axiological consequences of the satanic worldview. It turns out that from the ethical point of view, its conception of freedom, which is the main motivational root of Satanist thinking, is essential for understanding Satanism. At the same time, it turns out that the misunderstanding of freedom, given its overly dualistic ontological assumptions, is the greatest stumbling block of Satanism.

Psychologie smlouvy s ďáblem

V této kapitole nabídnu několik úvah, které se týkají motivace a psychologických účinků víry v ďábla. Vyjdu z kazuistiky, kterou v knize *Lidé lži. Psychologie lidského zla* předkládá americký psychiatr Morgan Scott Peck.³ V této práci se Peck snaží rozvrhnout základy psychologické teorie zla a v té souvislosti se dotýká i psychologických aspektů satanismu. Vedle bohaté psychoterapeutické zkušenosti zúročuje kniha také Peckovu osobní zkušenost s náboženstvím. Po letech prodlouženého dospívání, kdy se nechával inspirovat buddhismem a islámskou mystikou, konvertoval ve věku 43 let ke katolicismu.⁴ V knize se snaží mimo jiné vypořádat s tímtož problémem, kterému čelil autor této studie: jak metodologicky přistoupit ke zkoumání metafyzického jsoučna, v jehož reálnou existenci badatel věří, nicméně není jeho

¹ První část této studie vyšla v minulém čísle, Ergot 2020/1.

² Mgr. Hynek Tippelt, PhD., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96, Ústí nad Labem.

³ M. S. Peck, *Lidé lži*, Praha 2018.

⁴ *ibid.*, s. 7.

záměrem tuto existenci dokazovat a předpokládá, že jeho čtenáři jeho víru nesdílejí.

Peck referuje o případu obchodního cestujícího středního věku, který ho oslovil kvůli nutkavým představám, jež se týkaly blízkosti jeho úmrtí nebo okolností, za nichž k jeho smrti dojde. ("Když přejedeš tento most, způsobíš dopravní nehodu." nebo "Střecha této budovy se na tebe zřítí, až budeš uvnitř, a zabije tě." atp.) Muž – Peck mu v knize říká George – trpěl návykem zbavovat se nutkavých představ tím způsobem, že předpovězené okolnosti realizoval, a tak se přesvědčoval o jejich neplatnosti. Jelikož se představy množily, trávil nakonec jejich ověřováním velkou část dne (resp. noci, aby o tom rodina nevěděla). Často si v terapii, na niž k Peckovi docházel, stěžoval na to, že mu Peck nechce pomoci, když mu odmítá prostě autoritativně říci, že jeho představy jsou falešné, nemá jim věřit a svým nutkáním nemá podléhat. Jeho vyčerpání a depresivita v průběhu terapie stále narůstala, až jednou nastal překvapivý obrat, představy zdánlivě zničehonic vymizely a cítil se velmi dobře. Jednou, na konci spíše povrchně stráveného sezení, se terapeut zeptal, zda věří v ďábla, a odmítl sdělit, proč ho to napadlo.

Během dalších týdnů byl Peck zmatený, protože nechápal, odkud se zlepšení klientova stavu bere. Až jednou začal George sezení ležérně vysloveným prohlášením, že se musí k něčemu přiznat: když měl dojem, že mu terapeut odmítá poskytnout jednoduchou pomoc, o niž ho tak úpěnlivě žádal, obrátil se na ďábla a uzavřel s ním smlouvu. Georgova smlouva s ďáblem měla dva body: Pokud by George podlehl svým nutkáním ověřovat si, že jeho předtuchy nejsou pravdivé, ďábel by zařídil, aby pravdivé byly. Pokud by tedy George například schválně vstoupil do oné budovy proto, aby se ujistil, že na něj nepadne, ďábel byl zavázán k tomu, aby onu budovu srovnal se zemí dříve, než z ní George odejde. Druhý bod smlouvy pak spočíval v tom, že ďábel by v uvedené situaci navíc zařídil, aby co nejdříve zemřel Georgův syn.⁵ Výměnou za tyto sliby svěřil George svou duši ďáblu.

Smyslem první části dohody bylo, že se George zbavil nesnesitelné nejistoty, kterou doposud trpěl. Ďábel zde hraje roli dárce jistoty, byť tato jistota spočívá v záruce smrtelných následků. To se zdá poněkud paradoxní, neboť smyslem druhé části dohody bylo podle George vyvážit "zádrhel" spočívající v tom, že v existenci ďábla ve skutečnosti nevěřil. Druhá část byla podle Georgova vysvětlení nezbytná právě proto, že v ďábla ve skutečnosti nevěřil: „I kdyby ďábel nebyl skutečný, nejsem ochoten riskovat život svého syna – na to ho příliš miluji,“ objasnil svou rozvahu Peckovi. Toto tvrzení by sice bylo možno označit jako popření, ale na to bylo až příliš promyšlené, zřetelně formulované a zásadní. Možná mu lze dobře porozumět jako jakémusi negativu známé úvahy Blaise Pascala, kterému se říká "argument sázky". Pascal dochází k tomu, že přestože boží existenci není možno dokázat, je zcela smysluplné na jeho existenci vsadit. Pokud totiž Bůh neexistuje, vyjde vše nastejno (nepočítáme-li s hodnotou několika desítek "bídných" let, jež se zdají bezvýznamné ve srovnání s nekonečným časem, který náš pozemský život obklopuje). Naproti tomu, pokud Bůh existuje, vše – náš věčný život – se odvíjí od toho, zda budeme činit to, co bychom činili, kdybychom mu svůj život v plné míře zasvětili.

⁵ M. S. Peck, *Lidé lži*, Praha 2018, s. 11-27.

George ve své nouzi objevil, že v určitém smyslu podobně spolehlivou cestu z hlubin propastné nejistoty nabízí i víra v ďábla. Jakmile uvěřil tomu, že ho ďábel může potrestat, jeho psychický stav se skutečně – alespoň dočasně – zlepšil. Ďábel je „knížetem tohoto světa“, a tak není divu, že ke klidu v tomto světě skutečně dokáže – alespoň dočasně – navést. Háčkem Georgeovy sázky bylo „jen“ to, že aby mu stálo za to na ďáblovu existenci vsadit, musel dát všanc i život svého milovaného dítěte, a tím propadl mnohem těžšímu rozpolcení, než v jakém se nacházel doposud: zatímco dříve věřil i nevěřil tomu, že se jeho nutkavé sebedestruktivní představy vyplní, nyní svého syna miloval, a zároveň jej pro svůj duševní klid obětoval (přesněji řečeno, vystavil ho smrtelnému nebezpečí, pokud by sám v budoucnu selhal). Jeho nová rozpolcenost nepřipouštěla žádný kompromis: pokud by svého syna přestával milovat, ztrácela by hrozba, že ďábel svůj slib splní, svou hrozivost; pokud by nevěřil tomu, že svého syna svému duševnímu klidu obětoval, vytoužený duševní klid by nenacházel. Lze se jen dohadovat, jaké následky by časem takové rozštěpení mělo, neboť Peck se rozhodl ďábelskému propadnutí svého klienta čelit – a uspěl.

Myslím, že většina věřících (v Boha i v ďábla) by souhlasila s tvrzením, že to, čím je věřící bezprostředně ovlivněn, není ani tak duchovní skutečnost nebo bytost sama, jako spíš víra v ni. Ježíš tento moment vyjadřuje v Bibli slovy „Tvá víra tě uzdravila“ (Matouš 9:22). Jinak řečeno, samozřejmě že z hlediska věřícího je zde předpokládanou působící silou Bůh – nebo ďábel – ovšem Ten – ani onen – nemá nad lidskou psychikou žádnou moc, dokud ji nepromění akt víry. V kontextu psychologického zkoumání není třeba jiné definice satanismu než „víra v účinnost smlouvy s ďáblem“, tzn. spolehnutí se na výhody, které ďábel slibuje, a přesvědčení o nevypověditelnosti závazku, kterým je mu člověk povinován. Vzhledem k otcovskému poutu, jež George ke svému synu cítil, bylo pro něj pochopitelně téměř nemožné, aby riskoval následky pokusu smlouvu porušit a usilovat o znovunabytí vlády nad svým duševním prostorem.

Pokud jde o efektivitu Georgova paktu s ďáblem, je možno se nechat vést metaforou ďábla jako pána tohoto světa: Zaprodání se ďáblu, věnování svých duševních sil dočasným úspěchům v tomto, konečném, životě, může k reálným úspěchům bezpochyby vést. Rezignace na morální perspektivu, suspenze morálních hodnot, skutečně může vést k tomu, že v dosahování mimo-morálních cílů budeme úspěšní: obchodník, který okrádá své zákazníky, skutečně může být – a pravděpodobně i bude – dočasně úspěšnější než ten, který se nechává limitovat ideálem poctivosti. Analogicky, Georgovi skutečně mohlo pomoci, že své obsesivně kompulzivní poruše nevzdoroval. Naopak, ponořil se do ní hlouběji, v realitu hrozeb, o nichž nutkavě fantazíroval, uvěřil, a právě tím se zbavil podstatné části své obtížné symptomatiky. Akt smlouvy se zástupcem zla mu pomohl tím, že ho zbavil rozpolcenosti a zmatků, k nimž přispívalo to, že váhal, zda jeho zlé představy jsou reálné.

Situace se podobá známému „stockholmskému syndromu“: oběť únosu může obavy z následného vývoje ohrožující a ponižující situace řešit emočním přimknutím k únosci. Týž mechanismus je možno pozorovat ve vztahu zneužívatele a zneužívaného, násilníka a znásilněného, dozorce a uvězněného, vyšetřovatele a vyšetřovaného atp. Úzkostné pocity z ohrožení tělesné integrity, pocity ponížení, případně zmatek vyvolaný nečekanou proměnou vztahu, pokud zneuživatel či násilník byl původně

blízkou osobou, jsou v těchto případech redukovány ztotožněním s agresorem, které situaci v její nebezpečnosti a děsivosti zvrátí v opak. Domnívám se, že George byl v tomto ohledu typickým vyznavačem satanismu. Hypotézu o užití obranného potenciálu této poddajné adaptace zakládám na pozorování, že příznivci satanistické spirituality byli v dětství často různým způsobem zneužíváni, případně později prošli analogicky traumatizující zkušeností znásilnění, brutální šikany atp. Lze si všimnout typického jevu, kdy dospělý pachatel tohoto typu násilí byl v dětství sám jeho obětí.

Když se George přiznal k tomu, že dosud zapíral, a odhalil zdroj zdánlivého zlepšení svého zdravotního stavu, ocitl se jeho terapeut před velkým technickým problémem. Jaký postoj zaujímá vůči tomuto klientovi jako křesťan a jak to má ovlivnit terapeutický postup? Peck v té chvíli přistoupil k tomu, co sám chápe jako porušení obvyklého přístupu – zásady nebýt kritický, zásady neutrality. Usoudil, že zásadu neutrality je třeba porušit, neboť satanismus nelze akceptovat jako normální spiritualitu:

„Provozoval jsem praxi dostatečně dlouhou dobu, abych se poučil, že je často nutné, dokonce nezbytné – ve specifické situaci, která může nastat v průběhu léčby – pacientovi oponovat a vynést nad ním hlasitě kritické hodnocení. Ale také jsem věděl, že teoreticky tato situace nastává obvykle až na samém konci léčby, kdy je mezi pacientem a terapeutem navázán mnohem pevnější vztah.“⁶

Nějakou dobu proto ještě váhal, ale nakonec Georgovi řekl: „Jsem velice rád, že máte výčitky... chci tím říci, že byste se měl cítit vinen.“ Objasnil Georgovi, že kdyby se vinen necítil, znamenalo by to, že je jako psychopat neléčitelný.

Pacient namítal, že od terapie očekával ulehčení od pocitů viny, ale terapeut odvětil, že záleží na tom, od jakých – že odstraněny by měly být pouze ty, které jsou nepatřičné.⁷ Zdůraznil pacientovi zároveň, že špatný zde není on sám, ale to, co udělal. Pacient se odvolával na to, že ve skutečnosti přece nic neudělal, neboť se vše odehrálo jen v jeho mysli: „Je to výplod mé fantazie. Vždyť v ďábla ani nevěřím. Nevěřím v boha, když na to přijde, tak jak bych mohl věřit v ďábla. Kdybych uzavřel skutečnou smlouvu se skutečnou osobou, to by byla jiná... nemůžete uzavřít smlouvu s někým, kdo neexistuje. Nebyl to reálný krok.“ Peck takovou obrannou intelektualizaci ignoroval a konfrontoval ho s rozparem v jeho líčení: „Chcete říci, že jste žádnou smlouvu s ďáblem neuzavřel?“⁸ George následně obviňuje terapeuta, že si hraje se slovíčky, ale ten odvětlí, že kdo si hraje se slovíčky, je klient: „Faktem zůstává, že ať už je to cokoli, vy jste s tím uzavřel smlouvu.“ Ať už byla druhou stranou smlouvy bytost, síla, psychická možnost, nemoc nebo podvod, George se rozhodl přistoupit na závazek být poslušen tomu, co vnímal jako způsob, jak předejít trestu, který z této strany hrozil.

Když se George nepřestával vymlouvat, odhodlal se mu Peck dokonce říci: „Máte slabost ve svém charakteru. Je to dost zásadní slabost a je příčinou všech vašich potíží, o nichž jsme spolu dříve hovořili... je příčinou syndromů, utkvělých představ a nutkání. A nyní se stala příčinou toho, že jste podepsal smlouvu s ďáblem. Je dokonce

⁶ M. S. Peck, *Lidé lži*, Praha 2018, s. 27.

⁷ *ibid.*

⁸ *ibid.*, s. 28.

příčinou vaší snahy toto jednání ospravedlnit. V podstatě, Georgi, jste zbabělec.“⁹ Peck pokračoval tím, že Georgeovi vyčetl jeho útekovou mentalitu, která ho vede k popírání skutečnosti, a pohrozil mu, že terapie může pokračovat, jen když s unikáním před skutečností, pravdou a sebou samotným přestane. Tím navedl George k vyslovení toho, co bylo patrně dosud nevysloveným zásadním předpokladem platnosti celé smlouvy: namítal, že teď už je pozdě, neboť jak se říká, ďábel už duši nevrátí.

Na to Peck odpověděl: „Nevím, jestli ďábel skutečně existuje... pro vás, jelikož jste ten pakt s ďáblem skutečně uzavřel, se stal ďábel realitou. Myslím si, že svou silnou touhou uniknout bolesti jste ďábla vyvolal v život. A jelikož jste měl moc ho stvořit, máte – tedy doufám, že máte – také moc jeho existenci ukončit.“¹⁰ Peck na tomto místě sice nejdříve tvrdí, že o ďáblově skutečné existenci nic neví, následně ale ukazuje, že vychází právě z toho, že jeho objektivní existence je závislá na paktu s ním, respektive na víře v jeho účinnost. Smlouva, aby byla smlouvou, musí být vypověditelná – jinak by nemělo smysl ji uzavírat. Její vypověditelnost současně nesmí být zcela bez obtíží, jinak by smlouvou nebyla také.

Od tohoto okamžiku, referuje Peck, nastal v terapii konečně skutečný obrat. Jejich setkávání pokračovalo ještě několik měsíců, během nichž George revidoval svá hodnocení raných zkušeností, soudobého partnerského vztahu a postoje k pracovnímu vytížení, jehož otrokem se stal. Peckova kazuistika ukazuje možnost, jak je možno reagovat v konfrontaci s totálním zlem, identifikuje-li se terapeut jako křesťan. Úspěch terapie dokládá, že psychoanalytický a křesťanský přístup může být v souladu, což by mohlo být poněkud překvapivé vzhledem k tomu, jaký postoj k otázkám náboženství psychoanalýza obvykle zaujímá. Setkávají se přinejmenším ve dvou důležitých bodech.

Za prvé, kladou důraz na důležitost psychické reality. Z křesťanského hlediska je samozřejmé, že moc Satana není skutečná, ale je vlastně záležitostí podvodu. Celá jeho moc je tedy pouhou iluzí – stejně jako je podle klasické psychoanalýzy iluzí i každá náboženská víra. Iluze je totiž reálná, stejně jako je reálný podvod, který na nás může někdo ušít. Jestliže věnujeme peníze na nějaký podvodný charitativní projekt, jde sice na jednu stranu o podvod, propadnutí iluzi, něčemu nereálnému, současně ale skutečně o peníze přijdeme. Jestliže tedy satanista popírá svou morální vinu, která pramení z jeho satanistických přesvědčení, s odvoláním na to, že v realitu Satana jako bytosti nevěří, drží se stejně podvodného principu, jemuž propadl: hájí se před morálním obviněním stejným rozštěpením, jímž je charakteristický celý jeho vnitřní svět.

A za druhé, z hlediska psychoanalýzy i křesťanství je nesmírně nebezpečná totální relativizace, kterou si satanista pěstuje. Satanistická biologická redukce lidské přirozenosti na “v podstatě sobecké a násilnické stvoření”¹¹ není způsobem, jak zhoubné následky bezbřehé relativizace překonat, nýbrž je ve skutečnosti dalším stupněm na cestě duševního, respektive duchovního úpadku, na nějž lze sestoupit. Člověk k tomu, aby mohl dosáhnout spokojenosti, duševního klidu a štěstí, potřebuje mimo jiné stabilní systém hodnot, od kterého se může odvíjet jeho etické rozhodování. Pakt se Satanem,

⁹ M. S. Peck, *Lidé lži*, Praha 2018, s. 29.

¹⁰ *ibid.*, s. 31.

¹¹ A. S. LaVey, *Satanská Bible*, Praha 1991, s. 14.

jemuž se pacient v pojednávané kazuistice oddal, přinesl pouze zdánlivé řešení morálního patu, v němž se již dříve ocitl. Příklon ke zlu nemohl být řešením, neboť podstata tohoto zla spočívá právě v totální relativizaci.

Etika a axiologie dualistického kolapsu

V předcházející kapitole jsem pojednal satanistickou víru z psychologického hlediska, přičemž jsem se soustředil především na motivaci a účinek paktu s ďáblem (ve smyslu takto prožívané psychické reality). Na příkladu z kazuistiky předložené Morganem Scottem Peckem jsem rozvinul úvahu o tom, že prostřednictvím zaprodání se ďáblu je možno nalézt životní orientaci, která neurotickému jedinci může ulevit od nesnesitelných pocitů nejistoty, jimiž může trpět například v důsledku obsesivních představ a váhání, zda jim podlehnout. Došel jsem k závěru, že ďábel jako garant smrtelných následků porušení podmínek smlouvy, která s ním byla uzavřena, se stává tomu, kdo uvěří v jeho moc, dárce jistoty, a tak může – jako předmět víry – hrát úlohu dárce hodnot a zdroje etického řádu. Pojednávaná kazuistika ovšem v tomto bodě nekončila, nýbrž pokračovala rozhodnutím terapeuta obvinít klienta ze „slabosti charakteru“, která podle něj byla „příčinou všech ... potíží ... příčinou syndromů, utkvělých představ a nutkání ... příčinou toho, že ... podepsal smlouvu s ďáblem ... dokonce příčinou ... snahy toto jednání ospravedlnit“.¹² Píši „obvinit“, protože terapeutova díkce v této fázi vůbec neměla povahu neutrální diagnózy. Na standardní zásadu neutrality se analytik záměrně rozhodl rezignovat, protože ho zkušenost – jak se domníval – poučila o tom, že právě to někdy (výjimečně, ve specifické, obvykle závěrečné, fázi terapie) terapeutickému procesu napomáhá: „V podstatě, Georgi, jste zbabělec,“ řekl mu.¹³

Sezení, v němž terapeut toto obvinění formuloval, bylo podle jeho kazuistiky bodem zásadního obratu léčby, která byla nakonec úspěšná. Zdá se, že obviněním se terapeut dotkl skutečného jádra celého problému, s nímž jej klient oslovil. Ukázal jím klientovi na to, co bylo podmínkou jak rozvoje jeho onemocnění (obsesivní poruchy), tak i jeho pokusu o samoléčbu (paktu s ďáblem). Così v něm omezovalo jeho svobodu (vedlo jej k nutkavým rituálům) a následně mu nabídlo cestu, jak tato omezení (zdánlivě) překonat – totiž cestu zaprodání se, tedy (zdánlivě) konečné ztráty svobody. Co to v něm bylo, co bylo zdrojem posedlosti i zaprodání se? Říci, že problém spočívá v charakterové vlastnosti (zbabělosti), by mohlo vést k rezignaci, která by se mohla projevit i sebevražedným chováním, jež je koneckonců u příznivců satanistické spirituality časté. Peck v terapii klienta upozorňoval na jeho „útěkovou mentalitu“, „popírání skutečnosti“, „unikání před skutečností, pravdou a sebou samotným“.¹⁴ Tyto formulace se ukázaly účinné, ovšem v kontextu dalších nezmapovatelných rozmluv. Z náboženského hlediska bychom mohli ono skutečné jádro pojmenovat jednoduše – ďábel. Z psychologického hlediska nemusíme poodstoupit daleko – příčinou je víra v něj. Jak ale uchopit „jádro problému“ bez užití nábožensko-symbolického výraziva vůbec?¹⁵

¹² M. S. Peck, *Lidé lži*, Praha: Portál 2018, s. 29.

¹³ *ibid.*

¹⁴ *ibid.*, s. 29.

¹⁵ Tento úkol může být nezbytný z mnoha důvodů, z nichž bych jmenoval jednak možnost poskytnutí nástroje vedení terapie klienta, jehož symptomatika se manifestuje prostřednictvím satanistické spirituality, a jednak

Kdo je to vlastně „zbabělec“?

V této kapitole se pokusím uchopit satanismus z etického a axiologického hlediska. Filosofická úroveň autorů, kteří se k satanismu hlásí nebo ho explicitně teoreticky pojednávali, není bohužel dostatečná na to, aby s jejich pomocí bylo možno předmět této kapitoly v adekvátní hloubce posoudit. Tato skutečnost nepřekvapuje, neboť stanoviska, která satanisté chtějí hájit – bezbřehý relativismus, totální biologický redukcionismus nebo čirý pragmatismus – mají sebe-vyvracející povahu, a tudíž je není možno formulovat koherentním textem. Obracím se zde proto k obecně známým autorům, kteří byli otázkám satanismu tematicky blízcí v jejich filosofickém jádru. Tím je klíčový problém etiky, pojetí svobody.

Touha po svobodě je hlavním motivačním kořenem satanistického myšlení. Nepochopení svobody je však kamenem úrazu, na nějž „bohulibý“, nebo možná lépe „humanistický záměr“ osvobození záhy naráží. Příčinou jeho neúspěchu je ideál zbavení *všech* omezení, nabytí bezvýhradné, *absolutní volnosti*.¹⁶ Taková svoboda však nezasluhuje své jméno – jehož etymologie snad skrývá poznatek, že být svobodný znamená být sám sebou. Jsem-li sám sebou, nejsem zbaven *všech* omezení – neboť jsem omezen sám sebou, hodnotami, které jsou mé vlastní, ke kterým se hlásím nebo které prosazuji ve svém jednání. Jsem-li svobodný, tedy sám sebou, nejsem absolutně volný, protože je mi „zapovězeno“ být sám proti sobě, popírat své vlastní hodnoty, prosazovat svým jednáním něco, co nepatří mezi mé cíle. Na základě těchto předpokladů také Immanuel Kant stanovil, že bezpodmínečný příkaz (kategorický imperativ) je jediný mravní zákon autonomní etiky rozumných bytostí.¹⁷ Jeho poměrně komplikované úvahy, jimiž toto nejvyšší etické vodítko přibližuje, je možno pro náš účel shrnout: Rozumná bytost musí jednat rozumně, protože jinak by nebyla sama sebou.

K obdobným závěrům došel i Spinoza, zmíněný v úvodu první části této studie. Jeho systém, založený na tzv. monistické ontologii, tedy koncepci všeho jsoucího jako jedné jediné věci, na první pohled svobodu znemožňuje.¹⁸ Pokud jsou všechny jednotliviny včetně lidí jen částčky jedné, vnitřně kompaktní, jednolité věci, pak se zdá, že prostor pro svobodu zde není ponechán. V jistém smyslu je to pravda, a proto Spinoza výslovně popírá existenci svobodné vůle: Je jen naší iluzí, že si můžeme dělat, co chceme, protože naše činy, naše rozhodnutí i naše touhy jsou výsledkem procesů, do nichž jsme zapojeni, byť o nich vůbec nic nemusíme vědět. Přesto, jiná svoboda možná je, je to však svoboda, která není vůbec žádnou libovůlí, nýbrž právě schopností jednat na základě rozumového poznání, jehož základem je poznání Boha, jeho existence, jeho povahy a jeho poměru ke stvořenému světu. Zdá se to paradoxní, nesmyslné nebo přinejmenším nepochopitelné. Co chceme, to dělat nemůžeme, ale když poznáme Boha, jsme svobodní? Klíč k pochopení této hádanky však již byl vysloven: existuje jen jedna jediná věc a to je Bůh. Jakožto *jediná věc* je příčinou sebe sama. V tomto smyslu je svobodný, nicméně jeho činnost není vedena libovůlí, nýbrž jedná v souladu se zákoni-

umožnění nábožensky distancované diskuze některých soudobých kulturních prvků, jež byly předmětem první kapitoly této studie (jež byla součástí první části textu, uveřejněné v minulém čísle tohoto časopisu).

¹⁶ Srv.: „Dábel nebyl podle křesťanského názoru přece tvorem nejlimitovanějším, nýbrž nejméně limitovaným.“, in: F. W. J. Schelling, *Filosofická zkoumání bytosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha 1992, s. 41.

¹⁷ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996.

¹⁸ B. de Spinoza, *Etika*, Praha 1977.

tostmi své přirozenosti. Gottfried Wilhelm Leibniz postihl základní důsledek této teze poznatkem, že tento svět je nejlepším z možných světů, protože Bůh prostě nemohl mít žádný důvod k tomu, aby vytvořil jiný.¹⁹ Žádnou volbu nemáme ani my, neboť ani v tom se od Boha nelišíme.

Výraz absolutní volnost, který jsem o dva odstavce výše použil k označení kamene úrazu satanistického myšlení, čerpám z textů Egona Bondyho.²⁰ Ten jím charakterizoval etickou situaci, jíž je člověk vystaven ve světě, kde chybí Bůh i jakýkoli jiný trvalý základ všeho bytí. Bondy takový svět nazýval nesubstanční realitou a svou koncepci nesubstanční ontologií. Jeho teze mohou občas připomínat existencialistické výroky o vrženosti do svobody a možná, že odtud i určitá míra Bondyho inspirace pochází (vzhledem k letům, kdy filosoficky zrál, spíše než s ohledem na to, jaké autory sám cituje). Logika Bondyho filosofického myšlení je nicméně založena především na odvození etiky a axiologie z ontologických předpokladů, což není styl, jakým existencialističtí myslitelé uvažovali. Bondy je svou metodologií blízký spíše právě Spinozovi či Schellingovi. Pokusil se podrobit důkladné systematické analýze všechny myslitelné ontologické systémy prizmatem toho, co je podle něj základní etická otázka – zda jsme svobodni a jak je naše svoboda možná. Na to pak navázal základní otázkou axiologie – zda existují nějaké hodnoty, z nichž může být odvozen smysl našeho života. Odmítl tradici, již nazval substanční – a do níž podle něj spadá Spinoza i Schelling a která usiluje o nalezení základu světa, který je trvalý, resp. věčný. Soudil, že substanční model není domyšlený, neboť postrádá zdůvodnění toho, kde se onen základ vzal a co zaručuje jeho trvalost. Zároveň shledával tento model eticky a axiologicky neuspokojivý v tom, že nedává prostor naší svobodné a smysluplné aktivitě – jestliže to, co je základem reality, je nezávisle na ní prostě trvalé.²¹

Realita, která není (před)určena žádným trvalým základem, umožňuje naprosto cokoli včetně svého nahodile se vyskytnuvšího “samozániku” (jak píše Bondy). Bondy shledává tuto “absolutní volnost” eticky i axiologicky příznivou, neboť podle něj nevylučuje výskyt etického rozhodování ani vznik hodnot. Domnívá se, že je-li možno (absolutně) cokoli, není vyloučena ani svoboda a dobro a zlo. Tento jeho závěr je však možno vyvrátit s pomocí jeho vlastní koncepce, kterou bych nazval “etickou trojčlenkou”. Tři pojmy, respektive skutečnosti, které jim odpovídají, se vzájemně podmiňují: svoboda, riziko a odpovědnost. Člověk je skutečně svobodný jen tehdy, jestliže na jeho rozhodnutí a činech skutečně záleží, a jedině tehdy může být jeho poměr ke světu nebo i k němu samotnému nazván odpovědností. Jedině pokud něco důležitého stojí a padá s jeho rozhodnutím, za které přijme odpovědnost, lze o něm hovořit jako o svobodném. Za co však může být člověk zodpovědný v situaci absolutní volnosti? V jakém smyslu bych mohl zodpovídat za to, na čem vůbec nezáleží, protože ze všech možných hledisek to může být prostě jakkoli? Zodpovídám například za podání léku nemocnému, pokud jeho účinek může být prostě jakýkoli? Jaké riziko podstupuji, pokud se uchýlím ke krádeži v situaci, kdy z hlediska dobra a zla může být krádež hodnocena prostě jakkoli? Absolutní volnost sice zdánlivě nevylučuje, že se nějaká hodnota vyskytne, jenže je to vskutku hodnota, pokud nic nebrání tomu, aby byla kdykoli zne-

¹⁹ G. W. Leibniz, *Theodicea*, Praha 2004.

²⁰ E. Bondy, *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace: Filosofické dílo sv. IV.*, Praha 2013.

²¹ E. Bondy, *Substanční a nesubstanční model v ontologii: Filosofické eseje sv. 1*, Praha 1999.

platněna a stala se irelevantní nebo dokonce “kontrahodnotou”? Bondyho kritika substančních modelů jistě nebyla zcela bezpředmětná, neukázala však, že pojem substance (neměnného a trvalého základu reality) je z hlediska požadavků na uspokojivý filosofický systém nepotřebný nebo dokonce destruktivní, nýbrž jen to, že klást substanci samotnou nestačí, neboť je třeba rovněž vysvětlit, jak to, že její existence nevyklučuje možnost svobody a smyslu etického rozhodování. Je třeba takřkajíc určitého kompromisu mezi substančností a nesubstančností, řádem a chaosem, dokonalostí a nedokonalostí. Tohoto úkolu se Bondy – na rozdíl od Spinozy a Schellinga – neujal.

Schellingovo řešení nutnosti hledaného kompromisu bylo nastíněno v úvodu první části této studie. Jakkoli obtížná je podle Schellinga otázka svobody²², je tou nejdůležitější, která musí být zodpovězena, a to nikoli popřením svobody, nýbrž vysvětlením její možnosti.²³ Svoboda jako schopnost dobra a zla²⁴ předpokládá realitu substanční v tom ohledu, že se vyznačuje jediným řádem, který je natolik pevný, že jasně stanovuje váhu rozdílu mezi dobrem a zlem, a nesubstanční v tom, že umožňuje volbu mezi nimi. Vyhovět oběma těmto předpokladům se Schellingovi podařilo určitou revizí Spinozova panteismu, odmítnutím jeho fatalistických důsledků a rozlišením existence a jejího neexistujícího základu.²⁵ Realita je podle Schellinga spinozovská v tom smyslu, že vše jakožto obsažené v Bohu tvoří jediný celek, není ale deterministická (jak ji chápal Spinoza), nýbrž dynamická.²⁶ Jejím principem není jakýsi mrtvý, slepý rozum, ale vůle.^{27, 28} A ta je odvozena nikoli od Boha, ale jeho základu.²⁹

Existence, bytí, Bůh, jak je Schelling chápe, spadají do bondyovského pojmu substance. Schelling jde ale za tento pojem, ptá se, co je základem tohoto základu, a shledává, že to, co jím je, lze označit jedinečně jako ne-základ – základ, který není. Tento pra-základ, který je ne-základem, nemá sám o sobě žádné charakteristiky, netrvá ani nic neomezuje, a tak se bondyovskému pojmu substance vymyká. Má význam teprve ve spojení s existencí, kdy je zárukou toho, že se její řád může kdykoli obrátit v chaos – že to hrozí, že to nicméně není nutné a že do toho, zda převládne řád, anebo chaos, je možno aktivně vstoupit. S nutností podobného „kompromisu“ (podobného v tom, že je zárukou jasného rozdílu dobra a zla a možnosti svobody zároveň) by ovšem Bondy sám,

²² Srv.: „Podle jedné staré, leč nikterak odeznělé zvěsti, je však prý pojem svobody se systémem vůbec neslučitelný a každá filosofie, která přichází s nárokem na jednotu a celost, končí popřením svobody.“, in: F. W. J. Schelling, *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha 1992, s. 14.

²³ Srv. „... souvislost pojmu svobody s celkovým názorem světa zůstane patrně stále předmětem nutného úkolu, bez jehož vyřešení by pojem svobody sám byl nejasný a filosofie docela bezcenná.“, in: *ibid.*, s. 15.

²⁴ Srv.: „Reálný a živý pojem svobody je však ten, že svoboda je schopnost dobra i zla.“, in: *ibid.*, s. 27.

²⁵ „Před každým základem a před každým existujícím, tedy před každou dvojností, musí již předcházet nějaká bytnost. Je možno ji nazvat jinak než prazákladem anebo ještě lépe bezedností?“, in: *ibid.*, s. 73.

²⁶ Srv.: „... popření nebo přijetí svobody tkví obecně vzato v něčem docela jiném, než je uznání či neuznání spinozismu (obsaženosti věcí v Bohu) ... pochybuje někdo, že by již sám dynamický názor na přírodu, nemusel bytostně proměnit i základní názory spinozismu?“, in: *ibid.*, s. 21-5 a „V božském rozumu je systém, bůh sám však není tímto systémem. Bůh je život...“, in: *ibid.*, s. 66.

²⁷ „Srv.: „v poslední a nejvyšší instanci není jiného bytí než chtění. Vůle je prabytí a jediné jí jsou přiměřené všechny jeho predikáty: bezdůvodnost, věčnost, nezávislost na čase, afirmace sebe sama.“, in: *ibid.*, s. 26.

²⁸ Moment vůle se u Spinozy objevuje, a to dokonce na ústředním místě pojmu esence každé věci (je jí snaha setrvat v bytí). V kontextu jeho úvah se ale jedná spíše o princip egoisticky determinovaného zaměření veškeré činnosti než o pojem související se svobodou.

²⁹ Srv.: „Věci mají svůj základ v tom, co v Bohu samém není Bůh sám, tj. v tom, co je základem jeho existence... je to touha.“, in: *ibid.*, s. 33. V poznámce k tomu místu Schelling dodává: „To je také jediný oprávněný dualismus, totiž takový, který zároveň připouští jednotu.“

myslím, souhlasil.³⁰ Byl si vědom toho, že nesubstanční filosofie sama o sobě žádný smysl nepřináší – měl jen za to, že odstraňuje největší překážku. V jeho pojetí byla substance balvanem, který dusil všechny naděje na jakoukoli smysluplnost, znicotňoval každé lidské úsilí o to nějakého smyslu nabýt. Tím, že dokázal – jak se domníval – vnitřní rozpornost pojmu substance – otevřel se mu „ontologický prostor“, který se zdál dostatečně volný na to, aby výskyt nějakého smyslu a priori nevyučoval. Nakolik byla substance příčinou určitých nezměnitelných daností, natolik pozbývala smysl každá jednotlivá snaha tyto danosti ovlivňovat a každé odhodlání řídit se tím, co jedině v dané věci poznal jako dobré. Na snaze, odhodlání ani poznání nesejde, pokud věci, o něž jde, jsou jednou pro vždy na nás nezávislé.

Bondyho předností byla spíše filosofická poctivost než systematickosti, a tak nepopíral, že jeho nesubstanční ontologický model spíše odstraňuje překážky, než že by na něm bylo možno něco postavit – k čemuž on sám nepřistoupil. Rozdíl substančnosti a nesubstančnosti není absolutní, neboť ve své „čistotě“ by byl substanční svět z axiologického hlediska úplně stejný jako nesubstanční. Bondy však sdílel paradigmatický předpoklad satanistického myšlení, spočívajícím v přepjatém dualismu, a nebyl schopen jeho překlenutí.³¹ Myslím, že v tom smyslu lze chápat jeho pojednání o markýzi de Sade z jeho *Poznámek k dějinám filosofie*, kde tvrdí, že Sadeho práce jsou filosoficky povýtce hodnotné tím, že ukazují, k čemu ústí vývoj moderního myšlení.³² K úplné nemravnosti, nerozlišování dobrého a zlého, bezbřehému sobectví, násilí a snaze přehlušit vnitřní prázdnotu a pocit životní marnosti. Sade již před Nietzschelem dobře věděl, k čemu vede smrt Boha, a jeho dílo zní jako tesknivé vytí vězně sekularizovaného světa, odsouzeného k zoufalství nad nesmyslným životem: „Absolutní svoboda, kterou sliboval Rozum i Matka Příroda, se neosvědčila.“³³ Zatímco ostatním osvícencům úctu k Bohu nahradil vztah k Matce Přírodě, Sade odmítl i tuto para-nábožensky atavistickou naději. Jeho ničivé vize názorně ilustrují, že svoboda, nemá-li se zvrátit (v plném smyslu tohoto slova), se bez trvalého základu neobejde: „Svoboda člověka, to nepochybně jediné, co má cenu a význam, je nemožná – leda jen jako svoboda permanentní a přitom vždy předem poražené vzpoury.“³⁴ „Permanentní“, tedy ničím neomezená svoboda je vždy „předem poražena“ proto, že není-li omezena vůbec ničím, je prázdná, její realizací se vůbec nic nemění: „Absolutní svoboda osvobozeného člověka stojí jen tváří v tvář nepřemožitelnému násilí, jež na nás páchá vlastně universum samo.“³⁵

³⁰ Z rozhovorů, které jsem s ním vedl po roce 2000, vím, že Spinozu i Schellinga jako myslitele vysoce uznával, nicméně příznával, že o nich moc neví. Spinozu komentoval v tom smyslu, že u něj je to se vztahem substance a svobody nějak jinak, a k Schellingovi poznamenal, že jeho dialektika je propracovanější než Hegelova.

³¹ Zde se ukazuje, že podstatou dualistického paradigmatu není přesvědčení o dvou zcela rozdílných navzájem nesouvisejících „světech“, jak jej rozvinul například Descartes (srv.: R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, Praha 2010), ale spíše koncepce dvou totálně odlišných a zcela se vylučujících principů. A právě takový dualismus je podle Schellinga nezbytně odmítnout: „Než tento systém (tj. dualismus – HT), je-li skutečně myšlen jako nauka o dvou absolutně rozdílných a vzájemně nezávislých principech, je jen systém seberozpolčení a zoufalství rozumu.“, in: F. W. J. Schelling, *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha 1992, s. 29.

³² E. Bondy, *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století – Poznámky k dějinám filosofie 6*, Praha 1996.

³³ *ibid.*, s. 245.

³⁴ *ibid.*

³⁵ *ibid.*

V tomto momentu nepřemožitelnosti by Bondy mohl nalézt hranice svého záměru kategorii substance destruovat, nicméně cosi, snad osobní povahy, ho od toho odrazovalo. Snad na to poukazuje, když v komentáři Sadeho na posledně citované větě navazuje zvoláním: „Tedy komplex prométheovský, faustovský, donjuanovský.“³⁶ Posedlost vzpourou, neschopnost poslušnosti, jakási alergie na pokoru přivádí podle Bondyho moderního – a současného – člověka k odhalení hrůzného tajemství: „Nejvyšší lidský požadavek ... je otevřenou propastí dehumanizace, zničení, sebezničení, destrukce světa až k jeho anihilaci, pokud by to bylo možné.“³⁷ I ve vztahu ke své práci Bondy doznává, že řešení těchto obtíží „budeme muset hledat za neobyčejně těžkých podmínek teprve v příštích generacích.“

Předchozí odstavce ukázaly, že svobody není možné dosáhnout pouhým popřením substanční povahy skutečnosti. Bondyho úvahy přesvědčivě dokládají, že substance, jak ji chápal, překážkou svobodě je. Bondy nicméně přehlížel, že její odstranění skutečnou svobodu nepřináší. Svět bez substance by sice byl světem zcela zbaveným jakýchkoli omezení, ale zbavit se omezení k dosažení svobody nestačí. Absolutní volnost je sice svobodě v jistém smyslu blízká, ale podstatné charakteristiky postrádá. K objasnění toho, jak je možná svoboda, není nutno popřít realitu substance jako takové, nýbrž spíše odmítnout určité její pojetí. Nedílnou součástí Bondyho pojmu substance byla oddělenost od světa jednotlivin, pomíjivých, vnímatelných a konečných jevů, které jsou od substance odvozeny. Do takového pojmu ale nespádají všechna pojetí substance, která Bondyho kritice předcházela. Nespádají do něj ani koncepce těch autorů, které jsem výše zmiňoval, Spinozy, Leibnize a Schellinga. V jejich pojetí se sice poslední skutečnost vyznačuje stálostí, neměnností, zákonitostí a nekonečností, tedy charakteristikami, jež by Bondy přisoudil substanci, nicméně schází v nich onen fatální důraz na oddělenost, která byla tím, přes co Bondymu „vlak nejede“. Byla to substancialita především ve smyslu trvalé oddělenosti, co Bondy na „substančních modelech“ kritizoval.

Jsem-li od toho, o co na světě jde, nepopíratelně a nezměnitelně oddělen, je můj život zbytečný. Anebo si snad lze představit, že by jakkoli záleželo na tom, jakým způsobem budu žít a co se s mým životem stane, pokud by existovala vyšší, trvalá, realita, která by se vyvíjela anebo setrvala zcela nezávisle na mně? Bůh snad z tohoto světa něco má, ale co z toho bude mít, s tím nic nenadělám – mohl bych si říct. Vše, co se děje, jsou proměny hmoty, jejích molekulárních, atomárních, subatomárních a bůhvíjakých dalších kvalit, ale pokud jsou všechny zcela pomíjivé a jediné, co trvá, jsou zákonitosti hmotného světa na těchto proměnách nezávislé, pak ty proměny, kterých se účastním, na nichž se snad spolupodílím nebo k nimž přispívám, jsou bezvýznamné – mohl bych si říct také. Ale co když dělám chybu v tom, že sám sebe chápu jako něco, co je od onoho trvalého odděleno? Jako Bohem někde „vedle“ nebo „mimo“ stvořeného, jako něco od hmoty odvozeného, byť třeba nikoli hmotného? Běžná zkušenost realitu naší oddělenosti od substance ve smyslu trvalého základu potvrzuje. Přirozeně se vnímáme v odkázanosti na pravidla, která nezpochybňujeme, a neuvažujeme o tom, zda tato pravidla můžeme měnit. Běžně vyžadovaným výkonům tento pohled prospívá.

³⁶ E. Bondy, *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století – Poznámky k dějinám filosofie* 6, Praha 1996, s. 245.

³⁷ *ibid.*, s. 246.

Široká paleta upozadovaných afektů nicméně zahrnuje protichůdné pocity souladu, spjatosti, jednoty, prolínání nebo totožnosti.

K vytěsnění těchto prožitků může vést strach z dosahu etických nároků, jež z tohoto sjednocení plynou: „Jistěže je to od myslitele troufalé předpokládat svou jednotu se všemi věcmi, ba i v ni jen doufat,“ píše Lou Andreas-Salomé.³⁸ „Ale není to od něj ještě větší troufalost, žít jako člověk?“ dodává. Troufalý by byl takový předpoklad jednoty se vším, který by znamenal každým rozhodnutím podstupovat fatální riziko nejdalekosáhlejších následků, za něž by bylo nutno nést odpovědnost. Jednota jedince a všech věcí nicméně nevychází ze stejnosti, ale souvztažnosti, pronikání, podílu a obsaženosti. Nakolik se zjasňuje rozumový náhled propojenosti a jednoty, natolik může být zvědoměna zkušenost překlenutí oddělenosti. Tuto zkušenost máme všichni z prvních měsíců života. V prenatalním období je jednota plodu s mateřským tělem nejen pociťována, ale i fyziologická, po svém vstupu do nezávislé fyzické existence je jedinec s matkou nebo jiným primárním pečovatelem alespoň půl roku v jednotě mentální. Mnozí zažívají podobnou zkušenost ve chvílích milostného nebo jiného láskyplného zaujetí, v mystickém nebo estetickém pohroužení atp. Mnoho z těchto prožitků zůstává nevědomých proto, že nám schází jejich rozumové pochopení. Dojde-li k jejich zvědomění, ocitá se lidství kdesi uprostřed – mezi jednotou a jednotlivostí, trvalostí a pomíjením. Míra, v níž se lidský život podílí na věčném životě trvalé jednoty, je dostatečně nízká, abychom si na ni troufli, a dostatečně vysoká, aby nám ke smysluplnosti stačila. Od tohoto podílu se odvíjí míra svobody, podstoupeného rizika a váhy odpovědnosti.

Význam podílu na jednotném celku nespočívá v osvobození od zákonitosti, jakkoli od podřízeného poměru vůči ní snad ano, neboť ji spoluutváříme. V našich vlastních, nikoli pouze vnucených hodnotách jsou naše omezení. V kantovské perspektivě je naše svoboda založena rozhodnutím nechat se vést svými vlastními, tedy rozumovými zákony. Spinozovsky pojato jsme vedeni svým vlastním úsilím o setrvání v bytí a nutně využíváme nejlepší dostupné prostředky. Vyjádřeno spolu s Leibnizem i na nás, naše rozhodnutí a naše činy se vztahuje princip dostatečného důvodu, že skutečné a uskutečnitelné je takovým právě proto, že pro to jsou, v daný okamžik, lepší důvody než pro vše myslitelné ostatní. Crowleyho výzva „Dělej si, co chceš“³⁹ tedy vskutku je zákonem, ale nikoli jediným: Buď svobodný, jestli a nakolik se odvážíš být odpovědný. Anebo váhej a nebuď, jsi-li zbabělec.

V neochvějnosti víry v rozum, vedené záměrem setrvat v bytí sám sebou, a tak se ujmout práva na své vlastní pravdy a být svým vlastním rozumem, spočívá troufalost onoho myslitele, nad nímž Andreas-Salomé rozjímá. V ní je zavínuta celá metafyzika možnosti a realizace jednoty, identity, jistoty, rozumu a pravdy, jež bývá pro svou samozřejmost nevyslovená. „Zbabělý myslitel“ se nechá přemoci představovanou tíhou a obrací „pohyb víry“, popírá vášeň, již Spinoza označil jako snahu setrvat a Kant jako úctu k rozumu. Rozpad celistvého obrazu světa, k němuž „zbabělé myšlení“ vede, je kolapsem myšlení jako takového – jako každý dualismus, dodáme se Schellingem. Když se kolabující myšlení obrací proti sobě, může hledat důvody, proč by se proti sobě obracet mělo – i když samo je nejlepším důvodem, proč by to dělat nemělo: „Exis-

³⁸ L. Andreas-Salomé, *In Der Schule Bei Freud*, Zürich 1958.

³⁹ A. Crowley, R. E. Kelly, *Kniha zákona - Liber Legis*, Brno 1991.

tuje myšlení, které potlačuje myšlenky. To je jediné myšlení, které by mělo být potlačeno," píše začátkem 20. století Gilbert Keith Chesterton.⁴⁰ Potlačeno by mělo být podle Chestertona takové myšlení, které je ve skutečnosti *sebevraždou myšlení*. Bohužel právě taková sebevražda je podle něj pro dobu „konce úpadkového období, jako je naše," typická. Toto „základní zlo" pak přičítá „zničení ideje božské autority".⁴¹ Idea autority zde hraje prostředníka, jehož role spočívá v tom, že svou neměnnou platností odolává všem pochybnostem, které by myšlení mohly omezit. Myšlení potřebuje takovou autoritu, neboť jedině s ní si troufá neoddělovat se od bytí, čímž podržuje svůj smysl, neboť ten má právě natolik, nakolik oddělováno není. Autorita garantuje možnost řádu, jímž je možno integrovat potlačované myšlenky a jimi konstituované chaotické afekty.

Troufalé by bylo především očekávat schopnost trvale troufalého postoje. Víra v rozum je vášní svého druhu, a tak přirozeně kolísá. Úměrně svým zraněním a radostem, tíže své minulosti a okolnostem připouštíme a odmítáme spjatost myšlení a bytí – myslí a rozumu a rozumnosti bytí. Představy, které vzbuzují nepříjemně konfliktní afekty, jsou vytěšňovány a mozaikovitý obraz světa se rozpadá v nahodilé kaleidoskopické variace. Přirozený obranný mechanismus může vygradovat v popření toho, že naše volnost není neomezená, ale naráží na přirozenou autoritu. Omnipotence myšlení, která bude následkem popření autority, však bude stejně nevěrohodná jako někdejší autorita: „Tím, že jsme zničili ideu božské autority, jsme z velké části zničili i ideu oné lidské autority, jež je základem exaktní vědecké práce. Dlouho a vytrvale jsme se pokoušeli strhnout mítru pontifikálního člověka; a jeho hlava padla s ní," píše Chesterton.⁴² Kolektivní psyché může chaotické situaci, v níž se nachází, vzdorovat derealizací, depersonalizací, narcismem či rezignací. Víra v rozum ale není nutně vášní. Skutečnost veškerou zbabělost přemáhá, když deformována za účelem svého zakrytí klade skutečný, nikoli pouze imaginovaný odpor, neboť integrace psychických obsahů je skutečná, zatímco jejich oddělenost je nepochopenou iluzí.

Závěr

Abychom mohli snadno zmapovat širokou paletu projevů satanistické spirituality, došla předložená analýza k návrhu jejich rozčlenění do tří základních forem: náboženské (teistické nebo démonické), filosofické (intelektuální nebo kulturní) a pop-kulturní (rebelantské). Tyto tři typy byly v určitém zjednodušení přiřazeny třem pojednáváním organizacím. Teistickou formu zde zastupoval *Řád*, filosofickou *Církev*, a pop-kulturní *Chrám*. Zatímco rozsah tradičního teistického satanismu není znám, zprvu intelektuální a později pop-kulturní docházejí ve veřejném prostoru od druhé poloviny 19. století dodnes zřejmého rozmachu. Proti-náboženské a kontra-kulturní postoje pojednaných organizací se pojí s vírou v příchod nové éry lidských dějin, z filosofického hlediska se pak dostupné texty vedle notorické inkoherece a logické inkonzistence shodují především v biologicky redukcionistickém naturalismu a sklonu k pragmatismu a relativismu. V teistickém satanismu dominuje rituální aspekt, zatímco v inte-

⁴⁰ G. K. Chesterton, *Ortodoxie*, Brno 1992, s. 28.

⁴¹ *ibid.*, s. 29.

⁴² *ibid.*

lektuálním hraje roli psychologického nástroje a v rebelantském má význam marketingové techniky.

V kapitole "Psychologie smlouvy s ďáblem" byl vyložen pojem psychické reality v jeho aplikaci na satanskou víru. Chápání skutečnosti předmětů náboženské víry ve smyslu psychické (nikoli na psychice nezávislé reality) není s "dostatečnou intenzitou" víry a její praktickou účinností v žádném rozporu. Bůh jako láska nebo ten, kdo ji a její výhody nabízí, není žádný psychický tyran, a tak láska a přijetí laskavého postoje není žádnou povinností. Analogicky, ďábel je pouhý svůdce, dokonce velmi nešikovný, neboť zdánlivý přínos paktu, jež s ním je možno uzavřít, je pouhou iluzí, na níž se nás svým podvodem snaží nachytat. Stejně jako Bůh, ani ďábel nemůže než respektovat svobodnou vůli (Bůh koneckonců proto, že nám ji dal, a ďábel snad proto, že jí vybaven není). Propadnutí svodu ďábla, se všemi psychopatologickými důsledky, jež se sebou poddání se jeho nereálnému světu nese, je výsledkem lidského rozhodnutí, a proto je možné se z ďábelského svazku vymanit. Právě a pouze ve zdánlivé bezmoci, do níž je člověk paktem s ďáblem uveden, spočívá veškerá podvodnost ďáblova jednání. Až potud je ďábel férový a jestliže zamlčuje, že silou víry v Boha je možné závazek vůči němu vypovědět, pak mu to snad v jeho ubohosti nelze vyčítat. Georgův požadavek "autoritativního řešení" nabízí hypotézu autoritářského psychického komplexu, který usnadňuje podvolení satanistickým, nebo satanským svodům.⁴³ Ďábel nenabízí svobodu vůle, ale zotročení za jasných podmínek a s jasnými důsledky. Cesta Boží ve smyslu oddaného přesvědčení o existenci závazných hodnot se nerealizuje úbytkem svobody, ale naplněním její formy obsahem. Případ George ukázal, že Bůh nad ďáblem vítězí i v tom smyslu, že platnost smlouvy s ďáblem je pouze relativní a lze ji navzdory ďábelským sugescím vypovědět. Rozhodnutí – ať již pro závaznost hodnot, nebo proti ní – je vždy možno revidovat.

Poslední kapitola, pojednávající etické a axiologické aspekty satanistického myšlení, se soustředila na pojmy svobody, dobra a zla. Pozitivní tendenci satanismu lze shledávat v tom, že ve své snaze o absolutní osvobození může poukázat na ta omezení, kterých je možno se zbavit. Satanistické uvažování však svého nositele zrazuje tím, že podporuje iluzi možnosti absolutní svobody. Upíná pozornost na pouhou formu svobody a popírá nutnost zákona, od něž může být odvozeno dobro a zlo, které teprve konstituují svobodu reálnou. V úsilí o zbavení se *všech* omezení je člověk vždy zklaman, ve snaze o *absolutní* volnost je vždy přemožen pouty, která umožňují samu jeho existenci. Jen zbabělec požaduje absolutní volnost, která vylučuje všechna rizika, za něž by mohl být odpovědný. Svoboda přepjatého požadavku absolutní volnosti je „zatracená“, neboť popřením hodnotového řádu dobra a zla vede ke zmarnění existence. Svoboda být sám sebou takovému zmarnění vzdoruje tím, že přijímá radostný závazek nechat se oním řádem vést.

⁴³ Z kontextu výkladu pojmu psychické reality vyplynulo, že tyto dva typy nemá smysl rozlišovat, neboť v projevech satanismu hraje klíčovou roli víra v ďábelskou moc, a nezáleží na tom, zda touto vírou vzniká "jenom" satanistická víra, anebo zda celý proces interpretujeme tak, že sílu získává ďábel. Pro potřeby této studie naprosto postačí stanovisko, které Satana chápe jako to, co vzniká, resp. co nabyvá sílu (účinnost, působnou realitu) vírou v něj.

Shrnutí

Článek je interdisciplinárním úvodem do problematiky současného českého satanismu. Užívá hledisko religionistické, psychologické a etické. Religionistická perspektiva umožnila rozlišení tří základních typů satanismu – náboženského (teistického, démonického), filosofického (intelektuálního, kulturního) a pop-kulturního (rebelantského). V kapitole věnované psychologickým aspektům satanismu analyzuji kazuistiku, kterou v knize *Lidé lži. Psychologie lidského zla* předkládá americký psychiatr Morgan Scott Peck. Ta se týká průběhu obsedantně-kompulzivní poruchy, jejichž symptomů se jeho pacient načas zbavil s pomocí fantazijní smlouvy s ďáblem. Dále je vyložen pojem psychické reality v jeho aplikaci na satanskou víru a to, jak z něj vyplývá neúčinnost rozlišování satanského a satanistického (reálného a imaginárního). V poslední kapitole pojednávám ontologické předpoklady a etické a axiologické důsledky satanistického pohledu na svět. Ukazuje se, že z hlediska etiky je pro pochopení satanismu zásadní jeho pojetí svobody, která je hlavním motivačním kořenem satanistického myšlení. Zároveň vychází najevo, že nepochopení svobody, dané přepjatě dualistickými ontologickými předpoklady, je největším kamenem úrazu satanismu.

Použitá literatura

- Bondy, E., *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století – Poznámky k dějinám filosofie 6*, Praha 1996
- Bondy, E., *Substanční a nesubstanční model v ontologii: Filosofické eseje sv. 1*, Praha 1999
- Bondy, E., *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace: Filosofické dílo sv. IV.*, Praha 2013
- Chesterton, G. K., *Ortodoxie*, Nakladatelství Tomáše Janečka 1992
- Crowley, A. a Kelly, R. E., *Knihy zákona - Liber Legis*, Horus 1991
- Descartes, R., *Meditace o první filosofii*, Praha 2010
- Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996
- LaVey, A. S., *Satanská Bible*, Reflex 1991
- Leibniz, G. W., *Theodicea*, Praha 2004
- Peck, M. S., *Lidé lži. Psychologie lidského zla*, Praha 2018
- Andreas-Salomé, L., *In Der Schule Bei Freud*, Zürich 1958
- Schelling, F. W. J., *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha 1992
- Spinoza, B. de, *Etika*, Praha 1977

The Devil the Homosexual II.¹

Martina Příbylaková²

Fakulta humanitních studií, Praha

agni09.mp@gmail.com

Shrnutí

Ďábel homosexuál II. Co brání oficiální politice Katolické církve ve vstřícnosti vůči gayům (LGBTIQ+)? V návaznosti na článek *The Devil the Homosexual I.* (Ergot 02/2020) odpovědi nacházím při pátrání po ďábelských aspektech v reprezentaci homoerotismu a homosexuality v katolickém kontextu. Tentokrát odhaluji strukturní homofobii v Katechismu Katolické církve. Vysvětluji úzkou provázanost konceptů sexuality, genitální komplementarity, manželství a prokreace v katolických teologických biopolitických dokumentech, čehož se využívá jako argumentu proti gay partnerství a manželství. Uvádím příklady nehomofobní biblické exegeze autorů denominací progresivních křesťanů jako možnosti „coming-outu“ ze svízelné situace. Článek ukazuje, jak se západní koncept homosexuality (LGBTIQ+) střetává s mainstreamovým katolickým striktně pohlavně/genderově binárním narativem a obrazem božího stvoření ve smyslu heterosexistického dualistického řádu světa.

Introduction

In the previous part of this paper, *The Devil the Homosexual I.* (DH1), published in *Ergot 02/2020*, I attempted to provide historical and Biblical exegetical backgrounds to the process of conceiving of the Western homosexuality/heterosexuality dichotomy and as that was stemming from the phallogocentric patriarchies in the Eastern Mediterranean prior to but mostly at the time of the conception of Christianity and as this new monotheist religion was taking over the antique polytheism. The process occurred primarily by the interventions of particular persons and events informed by Judeo-Christianized and Catholic theologies due to the misogynic panic of male effeminacy and submission in the female “passive” sexual role. In DH1, I included interpretations of the few disputed Biblical fragments referred to as “anti-homosexual” or “anti-gay” and the story of the Christianized sexualized misinterpretation of the Sodom narrative which gradually became the primary tool of the Catholic diabolization of homoeroticism.³ Unlike the conceptual and ontological making of the homosexual/heterosexual since the nineteenth century, the ancient hetero-sexuality was a religiously informed, top-down political order of the official authorities, both

¹ Previous part of this paper was published in the last issue, *Ergot 02/2020*. První část této studie vyšla v minulém čísle, *Ergot 2020/1*.

² Mgr. Martina Příbylaková, Faculty of Humanities, Charles University in Prague.

³ The Christianized misinterpretation of the Sodom story consists in the transfiguration of the central sin of rich and slackened Sodomites from pride and inhospitality to that of homoerotic sexuality. This purposeful reinterpretation was pioneered by Philo of Alexandria and developed by subsequent Christian and Catholic theologians and philosophers, leading to their invention of “sodomy” and “sodomite” in the eleventh and twelfth centuries.

religious in the (small) Jewish tribe to differentiate themselves from other tribes and to secure higher natality rate, and those of the State in the Christianized Roman Empire. Back then was laid the basis for the operation of the dichotomic, mutually exclusive but also mutually co-constitutive sexuality regimes concerned especially with male anti-homoeroticism: the procreative hetero-sex sexuality, considered natural and licit (yet only certain positions), versus the unprocreative same-sex sexuality (later “sodomy”), considered unnatural and illicit.

In this text, I look into the evil representation of homosexuality in the Catechism of the Catholic Church (CCC), the main Catholic doctrinal manual, in which traces of the “homo-sexualized sin of Sodom” are notable. Section Religious biopolitics: theological anthropology of the body and sexuality exemplifies, through selected important Catholic theological pronouncements and encyclics, the Catholic strong pronatalist and “pro-life”, and anti-gay, politic while reflecting the early Christian Fathers’ authoritative erotophobic and punitive vision of sexuality which, in its time, won over other, less strict sexuality biopolitics, and which the Church has adopted ever since; I pay attention to the “gifts of marriage and procreation” to visibilize the importance for the Catholic Church of “heterogenital complementarity”, procreation and anti-contraceptive measures for the essence of “the gift of marriage”, and how these rather abstract concepts are not applicable to the “evil gay body”. According to the Catholic ideology cultivated historically by strong homophobia, given the Sodom myth and other later concepts, gay couples are viewed as biologically non-complementary and anti-natural (anti-God), hedonistic, impotent, and wasting their seed unproductively (non-procreatively).⁴ I address the nature of the Catholic essentialist, naturalizing and biological-reductionist body- and sex-related categories. Section Coming out features selected progressive-Christianity authors who offer new, non-homophobically biased, more humanizing, equalizing and historically and culturally contextualized Biblical exegesis. DH1 endeavors to answer the question: What is diabolic about homosexuality in the Catholicized cultural context? Based on the landscape depicted both in this paper and with reference to DH1, I conclude the present text answering the question: What impedes changes in the official politics of the Catholic Church welcoming for LGBTIQ+ people?

Catechism of the Catholic Church

Catholic teaching on same-sex relations, or Canon law, is laid out in CCC⁵ and a number of magisterial documents⁶ resulting from the shaping given by a series of ecclesiastical (ecumenical) councils and through the influence of theologians beginning as early as the Old Testament and Church Fathers. CCC devotes a separate

⁴ See DH1.

⁵ The Catechism is the Catholic summarizing doctrinal, non-explanatory, conservative manual, the current compendium approved and promulgated by Pope John Paul II in 1992 after the idea of it had been incepted in 1977, “a valid and legitimate instrument for ecclesial communion and a sure norm for teaching the faith.” (John Paul II, *Fidei depositum. Libreria Editrice Vaticana*, 1992), in: CCC, “the basic structure of the Roman Catechism of 1566 was restored: what Catholics believe [the creed], what they celebrate [the sacraments], how they live [morality], and how they pray [the prayer].”, in: F. J. Buckley, *Growing in the church: from birth to death*, Oxford 2000, p. 201.

⁶ The Magisterium of the Church solely consists of the Pope and the bishops in communion with him entrusted with the task of interpreting authentically the Word of God. As in: CCC. URL: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_PN.HTM (06.06.2020).

section to homosexuality within the explanation of the Sixth Commandment “You shall not commit adultery.” (Exodus 20:14; Deuteronomy 5:18)⁷ Article 6 is divided into 4+1 subparts called: I. “Male and female he created them...”, III. The love of husband and wife, IV. Offenses against the dignity of marriage + In brief (paragraphs 2392-2400). Subpart II. The vocation to chastity consists of sections: The integrity of the person, The integrality of the gift of self, The various forms of chastity, Offences against chastity, and, below that, Chastity and homosexuality. That contains three paragraphs (2357-2359) explaining homosexuality as a transhistorical, culture-specific, same-sex sexual attraction of unexplained psychological genesis.⁸ Homosexuality is classified as a fault to chastity and self-integrity and distortion of the personal divine “gift of self”. Homosexuals are called to lifelong chastity. Sacred Scripture is said, referring to the Biblical passages discussed in DH1 but Leviticus and Noah, to reject *homosexual acts and inclinations* as gravely depraved, “intrinsically disordered”, as “tradition has always declared”, and “contrary to the natural law”⁹ since preventing “sexual complementarity” and the “gift of procreation”. Reiterating the Sodom-misinterpretation-based anti-homoerotic prejudice discussed in DH1 (and other reductionist misconceptions I address below), CCC misinterprets current homosexuality in terms of the historically twisted portrayal of homoeroticism in the Sodom story, which CCC calls “tradition”, as an abusive, lustful, willful, affect-free, infertile, and anti-God aberration in the form of accidental carnal homoerotic encounters/*acts*, and condemns it hermetically: “They [homosexual acts] do not proceed from a genuine affective and sexual complementarity. Under no circumstances can they be approved.” (2357) “By creating the human being man and woman, God gives personal dignity equally to the one and the other. Each of them, man and woman, should acknowledge and accept his [sic] sexual identity.” (2393) “Fecundity is a good, a gift and an end of marriage. By giving life, spouses participate in God's fatherhood.” (2398) As homosexual acts are considered sinful, “[h]omosexual persons are called to chastity” (2359) (to secure no harm incurred to anyone by them), or sexual abstinence, which “means integration of sexuality within the person” and inclusion of “an apprenticeship in self-mastery” (2395). CCC basically commands queer people to become solitary ascetics and saints. Par. 2358 orders that “men and women” plagued by the “objectively distorted”, sinful and unchaste tendencies be “accepted with respect, compassion, and sensitivity”, yet that happens rarely. Furthermore, contemporary Holy Mother Church’s aging patriarchal loftiness seems

⁷ CCC. URL: https://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s2c2a6.htm (31.07.2020).

⁸ Wilkerson in his account of sexuality as a phenomenon which is mysterious, both given and biological, constructed, chosen, felt, social, and individual, and far from understood, explores what it is, how sexual orientation and desire relates to identity, and more. By developing de Beauvoir’s *The Second Sex* concept of the (woman’s) body as a situation, not a thing, he claims the “mere bodily impulses and actions are part of a significant, social situation. Desire is no more pre-given and stable than the body itself, and it is both human project and human given.”, in: W. S. Wilkerson, *Ambiguity and Sexuality. A Theory of Sexual Identity*, New York 2007, p. 91.

Wilkerson proposes his comprehensive “emerging fusion” account of sexual identity – his theory of sexual orientation and sexual identity in which desires, social categories/roles, and chosen responses are “coconstitutive and coeval in the process by which sexual orientation and sexual identity fuse together” (4) and “each factor fuses with the others in a continuous process from which identity emerges as a synthesis” (4) and “experiences gain meaning in [complex] interpretive contexts”, in: *ibid.*, p. 88.

⁹ For more on the natural law see DH1.

rather caught up by the breaking of the taboo of Her (men's) sex (abuse) scandals.¹⁰ It is ironic, yet a continual historical practice that among the principal chastity offenders and confirmers of the "abusive homoeroticism" idea is the Catholic clergy.

Rev. Buckley¹¹ (parenthesis by MP) criticizes such CCC, reflecting a highly clerical world of the medieval past, for its scholastic, lecturing, dry, and unappetizing style, excessively rational approach, and sexist language upon offering the teaching on purely authoritarian grounds as demands and impositions, making law, not love, the root metaphor of Christian life. CCC fails to address believers living in a culture of rapid change and dissipation of values, to provide contemporary lay spirituality and possible responses to pressing issues and to the challenge of living in a community of varying disciples (such as including LGBTIQ+). "Personal freedom and responsibility are not linked to imitation of Christ and response to the Holy Spirit but reduced to obedience to the natural law, as if the prophetic mission of the Church were to proclaim the natural law." This legalistic approach, notable also in the way CCC forces everything into the framework of the Ten Commandments (including its treatment of "homosexuality"), neglects community and relationships, failing to invite people into unity with one another in Christ (the Church basically conditions Her acceptance of people by their sexual orientation and respective sexual *acts*, hierarchizing them into the heterosexual, thus full-fledged humans vs. non-heterosexual sub-humans). "The authors of CCC often ripped biblical texts out of context to buttress doctrinal positions which had already been decided upon on other grounds." Thus the "fundamentalist Scripture" does not allow for polyphony, does not admit doubt, non-infallibility and the possibility of different meanings (suitably applicable in cases such as the Biblical notion of "homosexuality"). Buckley cautions that if CCC survives in its present form, the principal function of the Catechism will be to provide a checklist which ultraconservative groups can use to condemn all contemporary catechetical programs. It will not nourish faith and personal and social transformation; it will be a tool of theological control (apparent in the Church vs. homosexuality case).

Religious biopolitics: theological anthropology of the body and sexuality

Homosexuality, besides being a subject of/to Christian historical traditions and mainstream biblical hermeneutics (unlike heterosexuality, patriarchy or rape of women), is also a subject of body politics. In order to understand the undisputed-sex/gender conditioning the Western Church imposes as the admission ticket to full humanness and to Her Congregation, the topic of the biopolitics of the Catholic theological anthropology and its historical development must be addressed. Catholic theology of the body is the common term for the Catholic teachings on the psychosomatic or the soul-body management beginning with the Old Testament and early Church Fathers. It comprises topics such as the role of the body and its relation to the soul and their resurrection, virginity, monogamy, celibacy, contraception, and abortion. Currently, the "gay debate" has expanded from rejection, condemnation and "curing" to issues like gay marriage and gay adoption. Below, I address the Christian

¹⁰ G. Walker, *Women are Defective Males: The Calculated Denigration of Women by the Catholic Church and its Disastrous Consequences Today*, Aardvark Global Publishing 2010.

¹¹ F. J. Buckley, *Growing in the church: from birth to death*, New York 2000, p. 196-202.

S/sacrament of matrimony (marriage) and the procreation mandate to understand their mutual coalescence and to shed light on in what consists the Catholic trouble with the legitimization of gay marriage.

I start with the discipline of obligatory clerical celibacy, i.e. sexual continence and abstinence from clerical marriage, which is a problematic and ever-contested ecclesiastical measure of the Latin Church applied with more vigor since the Council of Trent held 1545–1563 (*New Catholic Encyclopedia/NCE III*).¹² (A reminder: Life in celibacy is required from gay people.) Besides putatively nearing priests to God through corporal and spiritual purity and helping in their congregation performance and religious services, it has been securing the control of the wealth amassed by clerics through their various religious activities, hence contributing to the growing power of the Institution.¹³ The key bottom line of the Western Church business, theologically underpinned by God's Genesis 1:28 "procreation mandate" "be fruitful and multiply", has been the securing of lay followers who would pay for the institutional expenses and maintaining, or better increasing, Her power in terms of the "power in numbers" approach. "God wants us to create worshippers of Him, lovers of Jesus. This is done in two ways: by sharing the gospel with others and leading them to Jesus, and by having children and raising them to know and love Him."¹⁴ Catholic biopolitic has therefore always enforced pronatalist and "pro-life" measures strongly interfering with the believers' (money-and-body contributors') reproductive decision-making, but primarily it has appropriated women's rights to decide about their lives, bodies, sexuality and reproductive terms.

As discussed in DH1, such procreative ethos and morality have pre-Christian, Hebrew roots. The Jewish were made populate their tribe to be competitive against other tribes, in order for their self-preservation. According to strictly patrilineal laws speaking *about* women yet not *to* them, the woman's vagina and uterus were procreative (and pleasure-securing) property of the man's household. "Sacred Scripture and the Church's traditional practice see in *large families* [sic] a sign of God's blessing and the parents' generosity." (CCC:2373) In early Christian times, Augustine quoted Paul that young girls should marry and "bear children to be mothers of families" (401, par. 32). "Procreation is one of the most basic purposes of marriage. God designed marriage to produce more people who reflect His image." (Genesis 1:26-28, 2:22-24) Augustine, a convert from Manicheanism, rejected erotophobicity, after his youth highly active sexually with various genders, all sex and passion as sinful, the only exception being sex for reproductive purposes, which I have called "the procreatization of sex" (therefore contraception is sinful): Intercourse even with one's legitimate wife is unlawful and wicked where the conception of the offspring is prevented. Onan, the son of Juda, did this and the Lord killed him for it. (420, lib. II) Subsequent Christian Fathers continuously imbued Catholic teachings with ideas revolving around the purpose of the (female) body, sinful after the Fall, as created for procreation, not

¹² *New Catholic Encyclopedia*, Farmington Hills 2003, p. 322-328.

¹³ G. Wills, *Papal Sin: Structures of Deceit*, New York 2000.

¹⁴ "What is the importance of procreation according to the Bible?", in: *Got Questions. Your Questions. Biblical Answers*, URL: <https://www.gotquestions.org/Bible-procreation.html> (29.07.2020).

pleasure or hedonism, disqualifying the idea of non-procreative and “idle life of the lay body”, affective bonding being rather secondary.

Pius XI (in office 1922–1939) in his papal encyclical on Christian marriage *Casti connubii* (“Of chaste wedlock”) (1930)¹⁵ follows Augustine in upholding the indissolubility of marriage (affirming the Church’s opposition against divorce and adultery) and stresses the “primary end of marriage is the procreation and education of children [into the correct Catholic citizenship, MP]” (Par. 17): “Since ... the conjugal act [sexual intercourse] is destined primarily by nature for the begetting of children, those who in exercising it deliberately frustrate its natural power and purpose sin against nature and commit a deed which is shameful and intrinsically vicious” (Par. 54). He opposes the wrongfulness of improper sexual acts (“contraceptive”, self-indulgent) that impede conception, rejecting a hedonistic view of the human body while recognizing and valuing its divine origin and dignity, thereby protecting the dignity of men against an overemphasis on sensuality. Yet he also acknowledges the unitive aspect of matrimony as a “union of souls by God’s decree [from which] a sacred and inviolable bond arises” (Par. 7). As opposed to that,

“in almost all Protestant traditions, procreation no longer is understood to comprise the essence of marriage. Even among Protestants who want to keep procreation as part of the basic meaning of marriage, the unitive purpose of marriage, emphasizing conjugal love and faithfulness, is just as important as the procreative purpose of marriage. Therefore, in Protestant discussions, contraception is generally considered a practical matter of stewardship that does not inherently compromise the primary and essential purpose of marriage itself.”¹⁶

Pope Pius XII (in office 1939–1958) sanctioned the rhythm natural family planning method in his Address to Midwives on the Nature of Their Profession (1951)¹⁷ and added that its regular use without a grave reason, to avoid the primary marriage duty, “would be a sin against the very nature of married life.” He stated that intentional limitation of the sexual act of a married couple only “to the periods of natural sterility ... to avoid the fecundity of their union, while continuing to satisfy to the full their sensuality, can only be the result of a false appreciation of life and of motives foreign to sound ethical principles.” Such acting “results in the marriage being invalid.”

In the final Second Vatican Council (1962–1965) document *Gaudium et Spes* (“The Church in the Modern World”) (1965),¹⁸ the authors, inviting an alteration, stated that

¹⁵ URL: http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (24.10.2020).

¹⁶ J. V. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, Cambridge 2013, p. 111. “The first clear and unambiguous public statement by Protestants allowing the use of contraception [in marriage] comes from the Anglican Church, stemming from the Lambeth Conference of 1930. Within [half] a year of this statement, the Roman Catholic Church came out with its definitive statement opposing the use of contraception: Pope Pius XI’s encyclical *Casti connubii*.”, in: *ibid*.

¹⁷ URL: <https://www.papalencyclicals.net/pius12/p12midwives.htm> (29.07.2020).

¹⁸ URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html (24.10.2020).

“God Himself is the author of matrimony [it is qualified by His laws], endowed as it is with various benefits and purposes” and love “worthy of special gifts” – intimate and chaste “actions within marriage”, i.e. sex, were promoted to “noble and worthy”. The Christian family springs from “marriage as a reflection of the loving covenant uniting Christ with the Church (Ephesians 5:32)” by “the mutual love of the spouses, by their generous fruitfulness”. They emphasized love and then procreating (“Marriage to be sure is not instituted solely for procreation”), and the number of children was up to each family to decide.

The central document of Pope Paul VI (in office 1963–1978) is post-Vatican II encyclical *Humanae vitae: On the Regulation of Birth* (1968), or his dismissive response to the expectance of the Church’s approval of contraception and a move away from the Vatican II.¹⁹ He stated: “Observing the Natural Law [in marriage] means that each and every marital act must of necessity retain its intrinsic relationship to the procreation of human life.” Paul thus greatly contributed to the steady erosion of episcopal credibility in the upcoming decades.

From the above excerpts is apparent that the Church the shepherd intervenes in the intimate matters of Her “lambs” to a great degree. Legitimate Catholic intimate relationships, not to be considered fornication, are possible only within matrimony, as conjugal acts, the primary purpose of which is procreation which is almost impossible to deliberately interfere with. Heterosexual matrimony is considered the foundational societal unit. Gay people are not permitted to enter a Catholic marriage because they do not meet the biopolitic criteria to do so: they are not sufficiently complementary genitally and are unable to procreate biologically as a couple and thus contribute neither quantitatively nor qualitatively to the community with new Catholics of their own making. They are inhibited from building families, the foundational societal procreative blocks, which leaves them only with a consumer role.

The U.S. Conference of Catholic Bishops (USCCB), after its General Meeting in November 2006, proclaimed in its document *Ministry to Persons with a Homosexual Inclination: Guidelines for Pastoral Care*²⁰, developed by the Committee on Doctrine and reiterating CCC referring to the homophobic version of the Sodom story, that homosexual inclination, “objectively disordered”, *contra naturam*, and related to “disordered passions” (USCCB 2006:6-9), “predisposes one toward what is truly not good for the human person” (ibid.:5), or actually is to her/his detriment. A legitimate demand for empirical evidence can be required of the bishops as their rather “unjustified speculative prejudgment”²¹ contradicts the scientifically proven relational experiences of monogamous, committed same-sex couples as noted in various research, e.g. Carrington (1999), Gottman (2003), Patterson (2000), Schwartz (1983),

¹⁹ URL: http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (24.10.2020).

²⁰ URL: https://www.usccb.org/resources/ministry-to-persons-of-homosexual-inclination_0.pdf (12.10.2020).

²¹ M. G. Lawler, T. A. Salzman, *Pope Francis brings nuance to the notion of complementarity*, in: *National Catholic Reporter*, 2015, URL: <https://www.ncronline.org/news/theology/pope-francis-brings-nuance-notion-complementarity> (21.06.2020).

Kurdek (2001, 2004a, 2004b, 2006). Kurdek²² indicates that compared to married heterosexual couples, gay and lesbian couples tend to have a more equitable distribution of household labor, demonstrate greater conflict resolution skills, have less support from members of their own families but greater support from friends, and experience similar levels of relational satisfaction as heterosexual couples. Such studies challenge both the above magisterial claim and doctrinal congregation's (unsupported) claim that "as experience has shown, the absence of sexual complementarity in these [homosexual] unions creates obstacles in the normal development of children...[and] would actually mean doing violence to these children."²³

Theology of the Body is the topic of a series of 129 lectures, gathering various ideas from the Second Ecumenical Council of the Vatican, given by rather conservative Pope John Paul II (in office 1978–2005) during his Wednesday audiences in St. Peter's Square and the Paul VI Audience Hall between 05.09.1979 and 28.11.1984. The series constitutes a phenomenology- and romantic personalism-informed analysis and pedagogy of human embodiment (incarnation) and its central axis, biologically-determinist and essentialist man-woman complementary sexuality as introduced by the Pope. It includes topics such as the nature of love and marriage, vocation to love, celibacy, virginity, and iterated rejection of artificial contraception. The Pope sought to respond to certain so-called "distorted ideas and attitudes" of the sexual revolution (John Paul II 2006 [1986]: xxiii-xxx) "in our sexually broken, addicted and idolatrous world twisted up in its desire for the true god, love and union"²⁴, and his teaching is hailed as a "new sexual revolution". The Pope intended to establish an adequate "theological anthropology" with sexual complementarity as its foundational idea, first, to challenge common philosophical views of the human body as a mechanism which leads to its

²² L. Kurdek, *What Do We Know About Gay and Lesbian Couples*, in: *Current Directions*, in: *Psychological Science*. Sage Publications on behalf of Association for Psychological Science, Vol.14, No.5, 2006.

²³ M. G. Lawler, T. A. Salzman, *Pope Francis brings nuance to the notion of complementarity*, in: *National Catholic Reporter*, 2015, URL: <https://www.ncronline.org/news/theology/pope-francis-brings-nuance-notion-complementarity> (21.06.2020).

However, according to research, children raised by Dutch gay couples tended to do better in school (Mazrekaj, De Witte, Cabus 2019), scored higher on general health and family cohesion in Australia (Crouch, Waters, McNair 2014), and, based on a longitudinal study with substantial data, demonstrated "resilience with regard to social, psychological, and sexual health despite economic and legal disparities and social stigma. Many studies have demonstrated that children's well-being is affected much more by their relationships with their parents, their parents' sense of competence and security, and the presence of social and economic support for the family than by the gender or the sexual orientation of their parents. Lack of opportunity for same-gender couples to marry adds to families' stress, which affects the health and welfare of all household members.", in: E. C. Perrin, , B. S. Siegel and the Committee on psychosocial aspects of child and family health, *Promoting the Well-Being of Children Whose Parents Are Gay or Lesbian*, in: *Pediatrics*, April 2013, 131(4), URL: <https://doi.org/10.1542/peds.2013-0377>. National longitudinal Lesbian Family Study offers data from the largest and longest-running USA project at <https://www.nllfs.org/publications/>. Famous is the case of Zach Wahls (2011) who, currently an Iowa state senator, LGBTQ+ activist and author, as a 19-year-old (heterosexual) University of Iowa engineering student, during the public hearing addressing the Iowa House Judiciary Committee in the Iowa House of Representatives on 31.01.2011, spoke out, as one out of more than seventy, about the normality of his two-mothered family, in his speech *What makes a family*, to oppose House Joint Resolution 6. Mr. Wahls made it to the news and his testimony going viral became YouTube's most watched political video of 2011 (Hoffer 2011). The proposed constitutional amendment would legalize gay marriage in Iowa effectively repealing the 2009 State Supreme Court decision that legalized marriage equality of all Iowans, not just the ones with the up-to-the-date authorized correct sexes. On 01.02.2011, the Iowa House, with Republicans in a majority, passed House Joint Resolution 6 by a vote of 62-37. Democratic leaders promised to block debate in the Senate, which they did. (Bolcer 2011)

²⁴ C. West, *Theology of the Body. By Direction for Our Times*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=JTjmJidcBpc> (10.06.2020)

objectification and a loss of understanding of its intrinsic, personal meaning²⁵ as body as a God-given gift, and, second, which analyzes the nature of created human beings as fundamentally sexual in relation to God in the way that the human body reveals God, i.e. the biological is revelatory, or theological, – “it tells a divine story”.²⁶ According to Gagnon²⁷, in that material creation of sexed beings resides God’s intent for human sexuality. It is “apparently” heteronormative, while homosexuality stands against/in spite of God’s intent.

To West, the central thesis of John Paul II’s *Theology of the Body* is that “the body [a “witness to Love”], in fact, and only the body, ‘ the Pope says, ‘is capable of making visible what is invisible: the spiritual and divine. It has been created to transfer into the visible reality of the world the mystery hidden from eternity in God, and thus to be a sign of it’”.²⁸ I believe the primary sign/reference here, within the complex symbolic, is to the embodiment of the gift of (married) love and life (both marital and produced), or the procreative conception of new life intrinsic to sexual intercourse through the mutual and exclusive gift of themselves, the husband and wife, according to the natural law, to which it is believed applies the Biblical one flesh concept, the basic unit of the holy communion. There is the Biblical, heavily symbolically charged metaphor informed by Paul of the married union of man and woman as a great symbol of Christ’s union with the Church or that the husband-father role in marriage represents Christ, the head, and the wife represents the Church, the body (Eph 5:21-33: The Christian Household). The fundamental structure of the males and females causing spiritual sexual intercourse between them to result in both greater intimacy and the capability of generating new life – or the design of the human body and its ability to reveal and express God’s truth/mystery through the sexual union of married couples – demonstrates a morally inseparable connection between these two functions.²⁹ John Paul II’s proposal bases Christian love on the spousal meaning of the body while romanticizing, hetero-genitalizing, and thus “esoterizing” sex making it an exclusively heterosexual matter. In light of their partnership with God the Creator stem the divine procreative obligations of the marital partners: Pope John Paul II, while encouraging responsible parenthood, warns couples against lowering the number of births in their family below the morally correct level, especially by the use of immoral means. This is because of the good that children bring not only to their immediate family but also to their society and Church.³⁰

The fundamental biological/revelatory significance of the body is believed to consist particularly in the heteronormative man-woman heterogenital and reproductive sexual differentiation and complementarity as allegedly originating in Genesis 1, 2. “Complementarity means that two realities belong together, producing a whole that

²⁵ M. Waldstein, *Man and Woman: He Created Them. John Paul II. A Theology of the Body: Translation, Introduction, and Index* by Michael Waldstein, Boston 2011.

²⁶ Ch. West, *Theology of the Body. By Direction for Our Times*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=JfjmJidcBpc> (10.06.2020)

²⁷ R. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, Nashville 2001, p. 56.

²⁸ Ch. West, *Theology of the Body for Beginners*, Ascension Press 2004, p. 9.

²⁹ M. Waldstein, *Man and Woman: He Created Them. John Paul II. A Theology of the Body: Translation, Introduction, and Index* by Michael Waldstein, Boston 2011.

³⁰ *ibid.*

neither is nor can be alone. [John Paul II] develops this notion along culture-based masculine/feminine gender lines, which he presents as biology-based. In *Familiaris Consortio* (1981),³¹ he presents this gender-based masculine/feminine complementarity as a 'natural complementarity', which in marriage creates between a man and a woman an ever richer union on all levels of the body, the character and the soul, and reveals to the world the new communion of love given by the grace of Christ."³² As just one more in the Catholic lineage of idealizing and romanticizing publications, John Paul II created a whole theology of the body as a di-sexed corporal linguistic system unresponsive to people's real-life experiences, subjugated by gender-stereotype essentialism and anatomic reductionism, deriving "culture" from the body, claiming that the sexed physiology is the cause of the spiritual. By this genital-based corporal semiotics, impossibilizing "spiritual sexual intercourse and intimacy" in gay couples, the Pope authenticated the unnaturalness and illicitness of such couplings, "defying the natural law", and affirmed their divine criminalization.

Nonetheless, "biology is restrained by cultural norms just as much as culture is based on biology."³³ Describing the historical process of sex making, far from transcendental and "natural", Laqueur identified two models of the body: The first, Aristotelian one-sex model: isomorphic phallogocentric understanding that there is just one biological sex as an ascriptive characteristic with social consequences for creatures displaying either external penis (declared as boys) or internal penis (assigned to the inferior category of social sex, girls). The other, two-sex model as the definitive, biological, foundation for the gender: here, the reproductive organs are not paradigmatic sites for displaying (phallogocentric) hierarchy, but the foundation of incommensurable (sexual) difference (or complementarity); as one eighteenth-century physician put it, "women owe their manner of being to their organs of generation, and especially to the uterus".³⁴ There is the notion of "something concrete and specific inside, outside, and throughout the body that defines male as opposed to female [the ontological conception of sex], and provides the foundation for the attraction of opposites [or the Catholic romanticized complementarity, MP]."³⁵ Helen King³⁶ offers the first extended critique of Laqueur's sequential concept of the two body models, showing that these two ways of imagining the body had coexisted alongside each other since antiquity. The point here is that, contrary to the Catholic naturalizing and biological-reductionist approach, human sex is not a "natural", "biological" phenomena showing itself objectively but a socially-biologically-culturally co-constructed phenomena whose interpretation is liable to the given period culture, ideological substrates and the politics of identity-making.

³¹ URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (24.10.2020).

³² M. G. Lawler, T. A. Salzman, *Pope Francis brings nuance to the notion of complementarity*, in: *National Catholic Reporter*, 2015, URL: <https://www.ncronline.org/news/theology/pope-francis-brings-nuance-notion-complementarity> (21.06.2020)

³³ T. Laqueur, *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*, Harvard 1990, p. 142.

³⁴ *ibid.*, p. 149-150.

³⁵ *ibid.*, p. 133.

³⁶ H. King, *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence. The History of Medicine in Context*, Farnham 2013.

Coming out

Catholic Church builds Her strict sex-complementarity paradigm, perfected by John Paul II, from the medieval concept with antique roots of so-called natural law; from the two-sex body model with ancient roots modernly romanticized and “esoterized”; from stereotyped two-gender social structure; and from a punitive, erotophobic conception of the body and sexuality with ancient roots. Their classicist use was critiqued by Lawler and Salzman:

“John Paul and the magisterium used the term *complementarity* in a classicist way, defining it to reflect traditional and culturally determined gender roles grounded in the physiological distinction between male and female. The classicist worldview asserts that reality is static, fixed and universal. The method utilized, anthropology formulated, and norms taught in this worldview are timeless, universal and immutable, and the acts condemned by those norms are always so condemned.”³⁷

Traditional Christian accounts of sex, gender identities and the marital covenant are now being questioned and “[t]he challenge for theologians today is that our knowledge of ourselves is changing”.³⁸ In The Complementarity of Man and Woman Vatican colloquium in November 2014, Pope Francis applied a “historically conscious approach” to complementarity, otherwise practice-detached and monolithic in the usage of his predecessors, and uttered four nuances that dynamized, de-romanticized and diversified the concept of complementarity approximating it to empirical, real-life experience of marriage, always time- and culture-specific (Lawler, Salzman 2015).³⁹ Catholicism, on its possible way out from its static rationalism, essentialism and universalism, inability to listen and detachment from people’s lived experience, would have to undertake a self-reflecting and out-reaching re-vision, dynamization and flexibilization towards the Christ love and mercy as its fundamental epistemological tools.

Upon not finding *John-Paulian complementarity* in the Bible during his search for the answers to his homosexuality-related questions due to his own son’s coming out, Protestant priest and revisionist theologian J. Brownson asked: “Is ‘anatomical and procreative complementarity’ really the basic form of moral logic that the Biblical writers have in mind or assume when they condemn same-sex erotic relations?”⁴⁰ In his counter-theses he argues, enriching interpretive perspectives, that:

“(1) The original ‘adam of Gen 1:26-2:18 is not a binary, or sexually undifferentiated [androgynous], being [as is sometimes argued] that is divided into male and female in

³⁷ M. G. Lawler, T. A. Salzman, *Pope Francis brings nuance to the notion of complementarity*, in: *National Catholic Reporter*, 2015, URL: <https://www.ncronline.org/news/theology/pope-francis-brings-nuance-notion-complementarity> (21.06.2020).

³⁸ M. K. DeFranza, *Sex Difference in Christian Theology: Male, Female, and Intersex in the Image of God*, Grand Rapids 2015, p. 6.

³⁹ M. G. Lawler, T. A. Salzman, *Pope Francis brings nuance to the notion of complementarity*, in: *National Catholic Reporter*, 2015, URL: <https://www.ncronline.org/news/theology/pope-francis-brings-nuance-notion-complementarity> (21.06.2020).

⁴⁰ J. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, Michigan, Cambridge 2013, p. 23.

Gen 2:21⁴¹ and could be *completed back together* into his? his/her? their? originary bi-form only in the heterosexual conjugal act, as John Paul would argue. Brownson emphasizes a bonding perspective claiming that (in one of the two versions of the Creation story) God created the human to manage His creation and when the human felt lonely, God created him, as He had in case of any other creature, a corresponding and appropriate helper as his partner (Gen 2:18, 20), a companion, not one more animal, but a woman: at last bone of his bones and flesh of his flesh (Gen 2:23).

Therefore, “(2) [t]he focus in Genesis 2 is not on the complementarity of male and female”,⁴² or sexual complementarity, but rather on their *human similarity and collegiality*. The bonding perspective is supported by the fact that the originary human sexuality in the Garden of Eden – if there was some, and interpretations vary – seems rather “innocent” or non-procreative, i.e. infertile (sterile), hedonistic and corporal, created for the enjoyment of human togetherness, mutuality and sociality; all those qualities the procreation teleology of human sex/uality oriented Churchmen refuse to recognize and legitimize in case of homoeroticism. Yet there may be a flaw in Brownson’s argument in shifting the focus in his interpretation too much on their *similarity* in humanness but omitting to confer on the first humans at least some amount of *difference* which secures reproduction, being both similar and different, especially after the Fall when sexuality seems to have lost its “innocence”, started being reproductive, and patriarchal heterosexism and misogyny set off.

“(3) The fact that male and female are both created in the divine image (Gen 1:27) is intended to convey the value, dominion [over the Creation], and relationality shared by both men and women, but not the idea that the [sexual/gender] complementarity of the genders is somehow necessary to fully express or embody the divine image”⁴³ and, actually, humanness.

(4) Based on the context and overall language of Scripture Brownson proposes that the “one-flesh” union spoken of in Gen 2:24⁴⁴ connotes not physical complementarity, and thus the recovery of a mystic or primordial (androgynous) unity of the originary sex-free ‘adam body, but the establishment of a shared common, stable and non-promiscuous kinship,⁴⁵ in other words, the establishment of marriage – to prevent the suspicion of fornication. However, these two concepts, namely “one-flesh” as the physical complementarity and/or stable partnership, are not necessarily contradictory but, rather, a matter of emphasis.

Brownson finds his (late modern or postmodern) overemphasis on bonding the essence of the marriage/kinship unit, as opposed to its procreateness, justified by the increased focus on love in the New Testament. In his argument, Brownson opposes the (modern) Catholic focus on the *fittedness* of sex organs and genitalizing of sex that

⁴¹ J. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, Michigan, Cambridge 2013, p. 26.

⁴² *ibid.*

⁴³ *ibid.*

⁴⁴ “Therefore a man leaves his father and his mother and clings to his wife, and they become one flesh.” (New Revised Standard Version)

⁴⁵ J. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, Michigan, Cambridge 2013, p. 26.

results from the focus on biological differences, and he claims that “[s]exuality in general, and lovemaking in particular, is about much more than [that] certain body parts fit together. The biological differences between the sexes seem a rather slender basis on which to build an entire marriage ethic.”⁴⁶

“Perhaps what heterosexuals are experiencing in marriage is not essentially a complementarity of sex/gender understood biologically, but simply a form of otherness that usually takes shape along gendered lines, even if those gendered lines may shift significantly from one [relationship] context to the next.”⁴⁷ (ibid.:265)

Though Brownson may be right about otherness, his argument is considered by his critics to exaggeratedly reduce the biological (e.g. Schreiner 2016).

Nonetheless, “the biological” in such regards is rather erotophobic, homophobic and hetero-morphological procreative reductionism (which I have called “the procreatization of sex”) shrinking biology to the production capacities of the given sex organs (the gonads) or the combinatory potential of their haploid cells (gametes) upon fertilization.⁴⁸ There is nothing “non-biological” about, rather carnally, one person’s penis in another person’s gluteal orifice, be it male *or* female (or any other). Or, one can ask what should be non-biological about non-procreative sex. The fact that sex organs are differentiated and produce among various hormones also cells able to form a (diploid) zygote is in no way reduced in/by homoerotic sex. Sexual practices, as other human activities, have been shaped and cultivated throughout the course of time in all cultures by the contact of (human) bodies and human invention. From that perspective, a penis entering bodily orifices (of consenting individuals) other than vaginal displays equivalent sexual practices (found quite *fitting* by many) to a penis entering a vagina, yet their popularities and moralities are culture-specific. The practice of sex limited solely to its procreative potential in a hypothetical, non-procreative-sex-criminalizing culture does not make the sex any more “biological”, but, rather, far from “natural”, proves the cultural and political embeddedness of sexual practices, as any other activity within any culture/civilization.

Thus, another Brownson’s “pro-gay” argument is that “what is normal in the Biblical witness may not necessarily be normative in different cultural settings that are not envisioned by the Biblical writers”⁴⁹ in the same way as the normality and assumption of sexism and slavery in the biblical culture, reflected in the Bible, does not make such gender and racial regimes normative for contemporary cultures. The same counts for institutions’ historical transformations, including the classical ones such as the so-called marriage. As S. Coontz has shown,⁵⁰ modern notions of love, intimacy and complementarity in marriage (including those envisaged in the *Theology of the body*) arose for the first time in the nineteenth century. Prior to that, they were a welcome

⁴⁶ J. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, Michigan, Cambridge 2013, p. 22.

⁴⁷ ibid., p. 265.

⁴⁸ Fertilization in Britannica. URL: <https://www.britannica.com/science/fertilization-reproduction> (28.10.2020).

⁴⁹ J. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, Michigan, Cambridge 2013, p. 109.

⁵⁰ S. Coontz, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*, New York 2005, p. 306.

bonus, but not the essence nor the cause of a marriage which served to obtain economic, political and social advantage. The biblical writers were far more pragmatic about marriage than the modern trends.

Another questioned exegetical matter, the procreation mandate, shown above and in DH1 as penetrating significantly all fundamental Catholic concepts treating partnership and sexuality, originates, according to the traditionalists, in Gen 1:28. The verse “God blessed them [Adam and Eve]; and God said to them, ‘Be fruitful and multiply [increase in number], and fill the earth, and subdue it’” is commonly interpreted as the first and primary command God gives to people, i.e. as the fundamental imperative to in no way obstruct procreation having as many children as God sends. Nevertheless, Brownson⁵¹ contends that “be fruitful and multiply” is not a directive nor the “first command” given exclusively to human marriage,⁵² nor its *essence*, but a divine blessing, *well-being* of marriage and of society as a whole, such as in every other usage of the phrase in Scripture (see Gen 8:17; 9:1,7; 28:3; 35:11; Lev 26:9; Jer 23:3; Ezek 36:11, Ps 128:3, 15:14).

M. Achtemeier, an ordained minister and theologian in the Presbyterian Church (USA), in his book *The Bible’s Yes to Same-Sex Marriage: An Evangelical’s Change of Heart* (2014), both a testimony of a personal journey and a theological manifesto, says his turnover began when his experience with LGBTIQ+ Christians made him realize the spiritual and emotional peril they faced when trying to live according to traditional teachings. In his revisionist Bible reading, he differentiated (explicit) rules from (implicit) principles that provide a foundation for ethical teachings. The principles being: interpreting Scripture by Scripture, interpreting passages in context, seeing the big picture of the Bible (God’s vision for creation), and Christ-centred interpretation and understanding the (divine) purpose of the Lawgiver (asking “why?”). His investigation into God’s intentions for human love, marriage, and sexuality, which “help us grow into the image of Christ’s self-giving love”,⁵³ showed him that gay relationships can fulfil those purposes as well as “straight ones”. Marriage helps us grow in the self-giving and mutual sacrifice (Eph 5:21-33). Importantly, Achtemeier drew attention to the God’s willingness to provide blessing to people and situations that deviate from majority (“natural”) patterns and normative expectations in the Bible (He establishes the chosen people through Abraham and Sarah, a couple past child-bearing years; Jesus’ birth to an unwed mother, his ministry, death, and resurrection defy conventional religious and institutional expectations).⁵⁴ That points toward God’s willingness to bless same-sex relationships.

Nevertheless, the anti-gay crusade continues. On 29.08.2017, the evangelical Council on Biblical Manhood and Womanhood in the USA released the Nashville Statement,⁵⁵

⁵¹ J. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, Michigan, Cambridge 2013, p. 115.

⁵² Gen 1:22 (New King James Version): And God blessed them [the creatures] and said, “Be fruitful and multiply, and fill the waters in the seas, and let birds multiply on the earth.”

⁵³ M. A. Wirtz, N. L. deClaisse-Walford, *Book review of The Bible’s Yes to Same-Sex Marriage by Mark Achtemeier*, in: *R&E*, 2014, Vol. 111(4).

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ URL: <https://cbmw.org/nashville-statement/> (19.10.2020).

a controversial, anti-secular, clear-cut anti-LGBTI “Christian manifesto” on (Biblical) human sexuality, “complementarian in nature”, “related to what it means to be a human being”. The Council reached the decision that to be a human being means to have “a personal and physical design as male and female” according to “God’s design for human life”, not “an expression of an individual’s autonomous preferences” (Preamble: p. 1). “It is He who has made us, and not we ourselves.” (Psalms 100) “We are not our own. Our true identity, as male and female persons, is given by God.” (Preamble) Though denounced by egalitarian Christians and even some conservative evangelicals, the General Assembly of the conservative Presbyterian Church in America, the second-largest Presbyterian church body, voted in June 2019, 803 to 541, to endorse the Nashville Statement.⁵⁶

In his response to the Nashville Statement in September 2017, B. Breed, Old Testament expert, made points similar to those of Achtemeier, referring to the Abrahamic permeable premarital sex laws and a diversity of non-normative family forms in the Old Testament. According to Breed, “God demonstrates *within* the Torah itself that the Laws at Sinai are meant to be challenged, altered, and re-applied when changing contexts demand it.”⁵⁷ He exemplifies by the case of the Zelophehad daughters who by their active interpellation with Moses and the Israelite authorities managed to change the property inheritance law, therefore its updated version included their experience (Numbers 27:1-11). In other words, the Bible was not written within a culturally neutral, generic, unchanging, universal community, therefore, the law that does not respond to the actual lived circumstances of the people it pretends to command must be re-appropriated: “The Lord our God made a covenant with us at Horeb. Not with our ancestors did the Lord make this covenant, but with us, who are all of us here alive today.” (Deu 5:2-3) The “words ‘we’, ‘today’, ‘here’ find new meaning every time and place they are read”⁵⁸ and this theological principle of contextual change to ethical norms, “this task of reassessing our ethical and cultural heritages in light of the actual human realities in our communities”⁵⁹ should be continued.

In 2013, M. K. DeFranza⁶⁰ succinctly and pragmatically summarized in her blog – based on her research, consultancy and activist practice – her postmodern, quite “LGBTIQ+-friendly” reasons for acknowledging marriage equality, informed by both conservative Christianity and progressive, postliberal theology and as stemming from her following beliefs: belief in marriage which is no panacea, but it is a prop providing “support necessary to help love do what love promises” as it “provides the healthiest context for sexual expression”; in the separation of Church, in charge of the marriage tradition, and State, in charge of the civil union for all people; in adoption, based on fair screening processes, as a necessary response to the breakdown of the biological family; in the possibility of the conservative Biblical interpretations, unfit for the

⁵⁶ M. Gryboski, *PCA endorses Nashville Statement on biblical sexuality*, in: *The Christian Post*, 28, 2019.

⁵⁷ B. Breed, *Response to the Nashville Statement. Lecture Delivered at VU Divinity School*, 2017, p. 3, URL:

https://www.academia.edu/37425939/An_LGBT-

[Affirming_Biblical_Scholar_Responds_to_the_Nashville_Statement_.pdf](#) (31.07.2020)

⁵⁸ *ibid.*

⁵⁹ *ibid.*

⁶⁰ The coauthor of *Two Views on Homosexuality, the Bible and the Church*. Grand Rapids, MI: Zondervan. 2016.

experience of many gay people, being mistaken; that Adam and Eve represent the fruitful foundation, not the final form of humankind.⁶¹ DeFranza is aware that “traditional” and “biblical marriage” (even the polygamies of some of the heroes and heroines of the faith, such as Abraham, Isaac, Jacob, David, Solomon, and numerous others) are “messy” categories, far from the (modern) Christian ideal held by many today, and is up for “the union of equal partners, both recognized as fully human; both joining by their own consent (not the will of parents); both joining for love, rather than economic interest, political strategy, or legitimate parenthood; both submitting to one another out of reverence and respect for the other, out of reverence for Christ.” Joining the progressivist and revisionist approaches of the above theologians all of whose work stems from nothing less detached and less abstract than their very concrete, personal and transformative experience with LGBTIQ+ people and their Catholicized struggles, DeFranza summarizes one of the greatest schisms of the Catholic history in a simple, yet revolutionary rhetorical question: “If those ancient ‘exceptions’ can be taken up into the story of God’s redemptive work, who are we to insist that God cannot also include others?” Her “inclusively othering” phrase unsurprisingly refers to the Catholically non-normative humans – LGBTIQ+.

Conclusion (altogether devilishly subversive)

Western sexuality, with its morality rooted in Judeo-Christian religions, “has been structured [as a negative, dangerous and destructive force] within an extremely punitive social framework, and has been subjected to very real formal and informal controls.”⁶² In articles *Devil the homosexual I.* and *II.*, I tried to demonstrate the working of the Jewish, Christianized and Catholicized sexuality frameworks, punitive and, in the latter two, ascetism-oriented, in the cases of homoeroticism and homosexuality. “Homoerotic and homosexual bodies and souls” are viewed – due to their non-procreative sexuality denounced by the Judeo-Christian heteronormativity as unnatural; due to the “effeminization of the masculine” or “denigration and contamination of the (dominant) masculine by the feminine” in extremely power asymmetrical relationships; as well as due to the homo-sexualized and anti-homoerotic historical distortions of the Biblical stories (such as the Sodom narrative) – as evil, wicked, devilish, and devoured by sin and lust; more so than the “heterosexual bodies” as these at least *are* redeemable. From the Catholic perspective, the “unnaturalness” of homosexual and homoerotic sexual acts consists in their non-procreative nature (“sterility”), in what is dubbed as “biological” or “genital non-complementarity”, and in the disruption of the “natural sex/gender order”, i.e. the masculine must not be subordinate, below. Therefore, homo-sexual relations/relationships are considered purposeless and wasteful, solely pleasure-seeking, hedonist, carnal/materialist, and self-indulgent, therefore intrinsically abusive, and thus infinitely selfish. CCC condemns homosexual inclination or orientation as “objectively distorted” and homosexual *acts* as a pure anti-god, devilish revolt. Every such tendency, inclination or orientation “is a more or less strong

⁶¹ URL: <https://megandefranza.squarespace.com/blog/2016/2/26/why-i-am-a-christian-for-marriage-equality> (31.07.2020).

⁶² G. Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in: C. Vance, ed., *Pleasure and Danger*, London 1984, p. 150.

tendency ordered toward an intrinsic moral evil" (Pastoral Care of Homosexual Persons).⁶³ In the Catholicized world of "compulsory heterosexism"⁶⁴ and "homosexual panic",⁶⁵ homosexuality has been an officially unwelcome subversive, sub-human, anti-human and anti-god, diabolic, corrupted and corrupting, thus criminal and punishable "issue", yet the unavoidable and co-constitutive counterpart in the development of modern heterosexuality (see DH1). Since unmarriageable Catholically, the culpable homosexuals are condemned to no other possibility but fornication (or rather enforced celibacy).

Strictly speaking, homoerotic or sexually active "homosexual bodies" are a Catholic structural *threat*⁶⁶ which *disintegrates* the fundamentals of the Catholic religious structure by thwarting the image of the God's heterosexist Creation as – "man and woman He created them"⁶⁷ (reference to Gen 1:27; 5:2). In a heteronormative patriarchy where binary sexual/gender identities and sexual orientations are aligned unambiguously, a body-soul *tempted by Devil and seduced* into homoeroticism and homosexuality, as Christian Fathers Philo of Alexandria and John Chrysostom preached (see DH1), results in a humanly unclassifiable and unintelligible *intricacy*, a sub-human devilish slip.⁶⁸ Since, according to the current mainstream Catholic logic, homosexuality mixes (confuses) fundamental categories of humanness resulting in an unclean "pseudo-human" sex/gender hybridization, it is viewed as a *hostile and destructive force that subverts and corrupts God's humanness project* and therefore *slanders His image*. Homosexual is treated as an undesirable diabolic embodiment of ungodly sexual ambiguity, a taint. Since heterosexuality/heterosexism as a political system institutes its norms and orders as fundamental to all Creation, including humanness, the homosexual is viewed as a "gay agenda" attacking the Catholic (hetero)normative humanness, the (hetero)normative sex/gender order and all gender-based institutions in the Catholicized communion, most obviously "the family". Homosexuality is perceived as disturbing the established, so-called traditional, binary hierarchical structures and as disrupting heterosexist epistemological and ontological categories giving the world its (Catholic)/His order.

The visibilization of LGBTIQ+ people, i.e. of sex/gender non-binary identities and modalities, pejoratively called "homosexualization" by radical religious groups, *can* be viewed as a rebel process entailing a destabilization of the Catholic patriarchy, be it inside or outside the Catholic Church. The LGBTIQ+ is backed conceptually and epistemologically by feminism and its "product" which the Church calls "gender

⁶³ Pastoral Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons, or "the issue of homosexuality", by the Congregation for the Doctrine of the Faith Prefect Cardinal Joseph Ratzinger (later Pope Benedict XVI) and its Secretary Archbishop Alberto Bovone, approved by Pope John Paul II. 01.10.1986. Retrieved 21.10.2020.

⁶⁴ A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in: A. Snitow, Ch. Stansell, S. Thomson, *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York 1983.

⁶⁵ E. K. Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York 1985.

⁶⁶ Excluding titles, the phrases in italics in this and the following paragraph refer to the Devil's and Satan's attributes as defined in NCE.

⁶⁷ John Paul II. 2006. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Pauline Books & Media. Tr. Michael Waldstein.

⁶⁸ According to the controversial belief called Serpent seed, dual seed or two-seedline, the fall of man is related to the Devil disguised as the Snake having mated with Eve in the Garden of Eden, which resulted in the birth of treacherous Cain. Human Adam's son, on the other hand, was the good Abel.

ideology". Feminist constructivist approaches work with genders and sexualities (identities, orientations, attractions, etc.) in ways much more flexible, dynamic and illuminating than the Church's prohibitive concept of the nature, or the natural law, allows. Their clash emphasizes the rigidity and fragility of the religion in which heterosexist and heteronormative sex (*Man and woman He created them!*) and sexuality (procreation as the chief purpose of the matrimony and intercourse which is naturally dirty and sinful) are its central biopolitical and epistemological categories (laws) defined strictly, relatively narrowly and rather punitively. The Church's current approach represents Her fear of losing power, of admitting to being wrong and fallible, of more undignified disclosures, of having to apologize, of not knowing the answer. In this respect, yes, homosexuality, viewed as the usher of the LGBTIQ+, *is transgressive, adversary and opponent, and rebels against the heterosexist God, against His "natural" moral and gender/sexual Order/Law; it does question and bring death in the form of restructuring to the existing heterosexist ontologies (as well as do "witches" and ordained and educated women).* The advancement of the process of de-objectification, humanization and emancipation of LGBTIQ+ people forces the Church to greater flexibilization and openness, to the re-vision of its ancient patriarchal fundamentals, values and divine gifts, such as the concepts of sexuality, body, gender, identity, procreation, marriage, and family. That is a potentially existential threat and that is what makes homosexuality and LGBTIQ+ diabolic for the Church. What impedes changes friendlier to homosexuality and LGBTIQ+ in the official Catholic policy are very existential and self-preservative reasons.

Summary

The Devil the Homosexual II. What impedes changes in the official politics of the Catholic Church welcoming for gay (LGBTIQ+) people? In this paper, following up on *The Devil the Homosexual I.* (Ergot 02/2020), I continue tracing devilized aspects in the representation of homoeroticism and homosexuality in the Catholicized context. This time, I introduce structural homophobia in the Catechism of the Catholic Church. I point out the intimate interrelatedness of the concepts of sexuality, genital complementarity, marriage, and procreation in Catholic theological biopolitical documents, used as arguments against gay partnership and marriage. I exemplify "coming-outs" of the precarious situation with selected progressive-Christianity approaches as possibilities of new and less homophobically biased Biblical exegesis. The paper makes apparent how (the Western concept of) homosexuality (LGBTIQ+) clashes with the mainstream Catholic strictly binary sexed/gendered narrative and image of the God's Creation in terms of the heterosexist dualistic world's order.

References

Augustine. 401. De bono coniugali. URL:

<https://www.newadvent.org/fathers/1309.htm>

Augustine. 420. De adulterinis coniugiis. URL:

<https://www.newadvent.org/fathers/15071.htm>

Achtemeier, M., *The Bible's Yes to Same-Sex Marriage: An Evangelical's Change of Heart*, Louisville 2014

- Bolcer, J., *Iowa House Votes For Marriage Ban*, in: *Advocate.com*. Archived 01.02.2011. URL: https://web.archive.org/web/20111010180711/http://www.advocate.com/News/Daily_News/2011/02/01/Iowa_House_Holds_Marriage_Equality_Hearing/
- Breed, B., *Response to the Nashville Statement. Lecture Delivered at VU Divinity School*, 2017, URL: https://www.academia.edu/37425939/An_LGBT-Affirming_Biblical_Scholar_Responds_to_the_Nashville_Statement_.pdf (31.07.2020)
- Brownson, J. V., *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*. Michigan, Cambridge 2013
- Buckley, F. J., *Growing in the church: from birth to death*, Lanham, New York 2000.
- Califia, P., Campbell, D. (eds), *Bitch Goddess: The Spiritual Path of the Dominant Woman*, San Francisco 1997
- Coontz, S., *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*, New York 2005
- Crouch, S. R., Waters, E., McNair, R. et al., *Parent-reported measures of child health and wellbeing in same-sex parent families: a cross-sectional survey*, in: *BMC Public Health*, 14, article no. 635, 2014, URL: <https://doi.org/10.1186/1471-2458-14-635>
- DeFranza, M. K., *Sex Difference in Christian Theology: Male, Female, and Intersex in the Image of God*, Grand Rapids 2015
- Gagnon, R., *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, Nashville 2001
- Ghaziani, A., *The Reinvention of Heterosexuality*, in: *G&LR*, 01.05.2010, URL: <https://glreview.org/article/the-reinvention-of-heterosexuality/> (07.2020)
- Gryboski, M., *PCA endorses Nashville Statement on biblical sexuality*, in: *The Christian Post*, 28, 2019
- Hoffer, S., *Zach Wahls' Iowa Speech for Gay Marriage Goes Viral [VIDEO]*, in: *AOL News*, Archived, URL: <https://web.archive.org/web/20120911030823/http://www.aolnews.com/2011/02/02/zach-wahls-iowa-speech-for-gay-marriage-goes-viral-video/> (02.02.2011)
- John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston 2006 [1986]
- King, H., *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence. The History of Medicine in Context*, Farnham 2013
- Kurdek, L., *What Do We Know About Gay and Lesbian Couples*, in: *Current Directions in Psychological Science*. Sage Publications on behalf of Association for Psychological Science, Vol.14, No.5, 2006
- Laqueur, T., *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*, Harvard 1990
- Lawler, M. G., Salzman, T. A., *Pope Francis brings nuance to the notion of complementarity*, in: *Synod of the Family*, 29.05.2015, URL: <https://www.ncronline.org/news/theology/pope-francis-brings-nuance-notion-complementarity> (21.06.2020)
- Mazrekaj, D., De Witte, K., Cabus, S., *School Outcomes of Children Raised by Same-Sex Parents: Evidence from Administrative Panel Data*, in: *American Sociological Review*, Vol. 85(5), 2020, URL: <https://doi.org/10.1177/0003122420957249>

The New Catholic Encyclopedia, 2nd Ed., Farmington Hills 2003

Nissinen, M., *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998

Perrin, E. C., Siegel, B. S. and the Committee on psychosocial aspects of child and family health, *Promoting the Well-Being of Children Whose Parents Are Gay or Lesbian*, in: *Pediatrics*, April 2013, 131(4), URL: <https://doi.org/10.1542/peds.2013-0377>

Rich, A., *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in: Snitow, A., Stansell, Ch., Thompson, S., *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York 1983

Rubin, G., *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in: Vance, C., ed., *Pleasure and Danger*, London 1984

Schreiner, T. S., *New Trajectories and Old Patterns: Hermeneutics and Same-Sex Advocacy*, in: *Journal of Global Christianity*, 2.1/2016

Sedgwick, E. K., *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York 1985

Wahls, Z., *What makes a family. Transcript of testimony*, Archived, URL: https://web.archive.org/web/20120502153043/http://www.zachwahls.com/?page_id=273

Waldstein, M., *Man and Woman: He Created Them. John Paul II. A Theology of the Body: Translation, Introduction, and Index by Michael Waldstein*, Boston 2011

Walker, G., *Women are Defective Males: The Calculated Denigration of Women by the Catholic Church and its Disastrous Consequences Today*. Aardvark Global Publishing 2010

West, Ch., *Theology of the Body for Beginners*, Ascension Press 2004

West, Ch., *Theology of the Body. By Direction for Our Times*, 2012, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=JTjmJidcBpc> (10.06.2020)

West, Ch., *What is Theology of the body? Why God Gave Us Bodies?*, 2020, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IvFa7elKtkY> (10.06.2020)

Wirtz, M. A., deClaissé-Walford, N. L., *Book review of The Bible's Yes to Same-Sex Marriage by Mark Achtemeier*, in: *R&E*, 2014, Vol. 111(4)

Wilkerson, W. S., *Ambiguity and Sexuality. A Theory of Sexual Identity*, New York 2007

Wills, G., *Papal Sin: Structures of Deceit*, New York 2000

POZVÁNKA / CALL FOR PAPERS

Revue pro filosofii a společenské vědy **ERGOT** a Katedra filosofie a humanitních studií Filosofické fakulty UJEP v **Ústí n. Labem**

Vás zvou na symposium na téma “**násilí**”. K tématu je možno přistoupit z nejrůznějších filosofických nebo společenskovedních úhlů.

Symposium se koná v sobotu 22. května 2021 v budově Filosofické fakulty UJEP v Ústí nad Labem, Pasteurova 3544/1, v místnosti B 304 od 9:00 hod. Zváni jsou učitelé, studenti, specialisté relevantních oborů i široká veřejnost.

Přihlášky příspěvků (jméno účastníka, název příspěvku) přijímáme do konce dubna 2021 na e-mailové adrese ergot@post.cz. Prezentace příspěvku by neměla přesáhnout 20 minut a předpokládáme, že bude provázena diskusí.

Příspěvky upravené podle pravidel, jež najdete na stránkách <https://ergotsite.wordpress.com>, a zasláné do konce června 2021 na e-mailovou adresu ergot@post.cz bude možno publikovat v tematickém čísle revue **ERGOT**, které vyjde koncem léta. Podmínkou publikace není prezentace příspěvku na symposiu.

Za organizátory a redakční radu:

Mgr. Petr Bláha, Ph.D.

Mgr. Hynek Tippelt, Ph.D.

