



MARTA KOCVRLICOVÁ

Vina

TRITON



TRITON

VINA

Marta Kocvrlichová

VINA

MARTA KOCVRLICHOVÁ

TRITON

Marta Kocvrlichová
VINA

Autorka:
Mgr. Marta Kocvrlichová
Psychiatrická klinika, FN OLOMOUC

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

Odborné konzultace:
PhDr. Bohumila Baštecká
Katedra psychologie FF UP, Olomouc

© Marta Kocvrlichová, 2005
© TRITON, 2005
Cover © Renata Ryšlavá, 2005

Vydalo Nakladatelství TRITON
Vykáňská 5, 100 00 Praha 10,
www.triton-books.cz

ISBN 80–7254–684–8

OBSAH

Úvod	11
TEORETICKÁ ČÁST	13
1. Vina a svědomí v oborech příbuzných psychologii	15
1.1. Nástin teologického pojetí viny a svědomí	15
1.1.1. Předběžné vymezení pojmů vina a hřích	15
1.1.2. Vina v morální teologii	18
1.1.3. Svědomí v bibli	21
1.1.4. Svědomí v morální teologii	23
Shrnutí	26
1.2. Vina a norma – sociologické pojetí viny	27
Shrnutí	30
2. Vina v psychologii	31
2.1. Vymezení prostoru pro psychologické zabývání se vinou	31
2.2. Předběžné vymezení pojmu viny	32
2.3. Teorie historické viny	33
2.3.1. Historizující model S. Freuda	33
2.3.2. Historizující model C. G. Junga	34
Shrnutí	35
2.4. Teorie individuální viny	36
2.4.1. Vznik viny a oidipický komplex	36
2.4.2. Zdroje pocitů viny podle Stanislava Grofa	38
2.4.3. Zdroje pocitu viny podle Tourniera	40
Shrnutí	42

2.5. Klasifikace viny	42
2.5.1. Vědomé a nevědomé pocity viny	43
2.5.2. Vina a úzkost	48
2.5.3. Klasifikace viny podle Tourniera	50
Shrnutí	53
2.6. Způsoby odčinění viny	54
2.6.1. Náboženské formy	54
2.6.2. Profánní formy	55
2.6.3. Patologické formy	55
2.6.4. Obřadní jednání jako způsob splacení viny	56
Shrnutí	58
3. Svědomí a morální vývoj	59
3.1. Svědomí a Nadjá	59
Shrnutí	61
3.2. Svědomí v pojetí V. Frankla	61
Shrnutí	63
3.3. Svědomí v pojetí C. G. Junga	63
Shrnutí	66
3.4. Autoritářské a humanistické svědomí v pojetí E. Fromma	66
Shrnutí	71
3.5. Právě a nepravé svědomí v pojetí G. Condrea	71
Shrnutí	73
3.6. Morální vývoj	73
3.6.1. Morální vývoj podle Piageta	73
3.6.2. Morální vývoj podle Kohlberga	76
3.6.3. Morální vývoj podle Gilliganové	79
Shrnutí	81

VÝZKUMNÁ ČÁST	83
4. Cíl práce a formulace výzkumných otázek	85
5. Popis použitých metod	86
5.1. Výzkumná otázka a volba vzorku	87
5.2. Sběr dat	87
5.3. Vlastní analýza	88
5.4. Volná analýza textů	90
6. Charakteristiky zkoumaného výběru	91
6.1. Volba vzorku	91
6.2. Popis souboru	91
7. Sběr materiálu a jeho zpracování	97
7.1. Sběr materiálu	97
7.2. Osnova rozhovoru	97
7.3. Přepis rozhovorů a práce se záznamem	99
7.4. Zpracování za použití zvolených metod	99
7.5. Zdroje validity	100
8. Analýza přepisů rozhovorů	101
8.1. Analýza přepisů rozhovorů 1. skupiny	101
8.1.1. Společné tabulky témat pro respondenty A-G	102
8.1.2. Analýza rozhovoru A	110
8.1.3. Analýza rozhovoru C	123
8.1.4. Analýza rozhovoru D	132
8.1.5. Analýza rozhovoru F	141
8.1.6. Analýza rozhovoru G	149
8.2. Analýza rozhovorů 2. skupiny	157
8.2.1. Analýza rozhovoru I	157
8.2.2. Analýza rozhovoru K	164
8.2.3. Analýza rozhovoru L	172
8.2.4. Analýza rozhovoru M	182

8.2.5. Analýza rozhovoru N	191
8.3. Souhrnná analýza	196
8.3.1. Kategorie 1. skupiny a 2. skupiny	196
8.3.2. Souhrnná analýza 1. a 2. skupiny	199
9. Výsledky práce	207
10. Diskuse	210
10.1. Volba vzorku	210
10.2. Zpracování dat	211
10.3. Použité metody	211
10.4. Gender problematika	213
10.5. Vina reálná a domnělá	214
10.6. Vina a nemoc	215
10.7. Transpersonální rozměr viny	216
10.8. Svědomí	218
10.9. Vina z pohledu klienta	218
11. Souhrn	219
<i>Literatura</i>	223
<i>Přílohy</i>	226
<i>Jmenný rejstřík</i>	363
<i>Věcný rejstřík</i>	364

ÚVOD

Tato kniha vznikala původně jako diplomová práce v rámci studia psychologie na FF UP v Olomouci, kde byla také v roce 2004 obhájena. Kromě pozměnění úvodu a vynechání kapitoly Závěry jsem ji ponechala v původní podobě.

Téma viny považuji za jedno ze základních témat lidského života přinejmenším v evropském židovsko-křesťanském myšlenkovém prostředí. Bylo zde po staletí přítomné a toto prostředí furmuující. Předpokládala jsem, že psychologie je nemohla obejít, že se je pokoušela rovněž nějak uchopit, popsat a s ním zacházet. Teoretickému uchopení a popisu tématu viny v psychologii jsem věnovala první část této práce. V druhé části spolu s desítkami českými terapeuty a terapeutkami popisují způsoby, jakými oni pracují s vinou, kterou přináší a vyjadřují lidé, kteří přicházejí jako jejich klienti.

Jsem vděčna PhDr. Bohumile Baštecké za velmi inspirující způsob, jímž seznamovala studenty, mezi nimi i mne, s oborem klinické psychologie v rámci studia, jsem vděčna za důslednost, důraz na lidskost a důstojnost každého člověka. Také za její laskavé a neméně inspirativní vedení a doprovázení mé práce na tématu viny. Velmi děkuji terapeutům a terapeutkám, kteří mi laskavě poskytli možnost se s nimi setkat v rozhovoru nad tématem viny, za povzbuzení a odvahu k životu a psychologii, jež jsem z těchto setkání čerpala. Děkuji Vítu Huškovi, ThD. za dlouhodobou důvěru a podporu a v neposlední řadě za vydatnou technickou pomoc. Děkuji svým rodičům za vše.

TEORETICKÁ ČÁST

VINA A SVĚDOMÍ V OBORECH PŘÍBUZNÝCH PSYCHOLOGII

1.1. NÁSTIN TEOLOGICKÉHO POJETÍ VINY A SVĚDOMÍ

Na úvod této kapitoly se zdá příhodnou otázka, proč se budu náboženským pojetím viny vůbec zabývat. Stručná odpověď by mohla znít: Protože vina je příliš stará a psychologie příliš mladá. Protože psychologické nahlížení viny a zacházení s vinou vznikalo v určitém historickém kontextu. Protože před tím, než se viny začali dotýkat psychologové, se jí staletí dotýkali duchovní. A psychologické pojmání viny nemohlo, než vznikat v kontaktu a v souvislosti s náboženským vnímáním viny, či na pozadí náboženského pojmání viny, ať už v opozici či jako přitakání jemu.

Je pozoruhodné, že snad všechny mytologické a náboženské systémy mají ve svém repertoáru vyprávění o nějaké pádu, prohřešení, vině, v jejímž důsledku je náš svět tak neutěšený a život tak těžký. Já se však zaměřím na biblická vyprávění a křesťanské náboženství v jeho katolické podobě.

1.1.1. Předběžné vymezení pojmů vina a hřích *Podle biblického slovníku*

V náboženském jazyce se setkáváme s dvojicí pojmů. Je to přímo pojem vina a pak pojem hřích, který se ke sledované problematice vztahuje. Biblický slovník¹ vymezuje pojem hřích na základě biblických textů. Na základě prvního listu Janova a Janova evangelia vymezuje hřích

¹ Novotný, A.: *Biblický slovník*. Praha, Kalich, Evangelické nakladatelství a Česká biblická společnost, 1992.

především jako porušení zákona lásky. Tato láska má být odleskem Boží lásky k lidem. Rozlišuje mezi „hříchem ke smrti“ a hříchem, který jím není. Hříchem ke smrti se člověk provinuje tehdy, když je postaven před rozhodnutí se pro Krista či proti němu a rozhoduje se proti němu. Tím „uráží spravedlivého a milujícího otce“.² To, že ne každý hřích nutně vede ke smrti v duchovním smyslu, je důsledkem toho, že „máme přímluvce u Otce v Ježíši Kristu a ve svých bratřích“.³

Svatý Pavel, první velký teoretik křesťanství, jak jej nazval Pavel Floss ve svém *Úvodu k dějinám středověkého myšlení*,⁴ považuje podle biblického slovníku hřích především za vzpouru proti Bohu, prosazování sebe vůči Bohu. Hříšnost přišla na svět skrze Adama a jeho hřích. Ovšem hřích „není osudem, nýbrž odpovědným činem člověka“.⁵

V Jakubově epistoletě nalézáme pojetí hříchu jako podlehnutí žádosti, která sama o sobě není špatná, ale špatnou se stává volba, při níž člověk podlehne žádosti proti svému lepšímu přesvědčení. Jakub mluví o sociálních důsledcích hříchu. Rovněž vyzývá k přímluvné modlitbě za nemocné. Novotný se domnívá, že tato výzva je podepřena přesvědčením o spojitosti nemoci a hříchu.

Novotný téma shrnuje slovy: „Přehlédneme-li obsah NZ z hlediska pojmu hříchu, shledáváme, že hřích je ve své podstatě vzpoura člověka proti Božím nárokům, že je zjevem bytostně zachvacujícím celé lidstvo a že jedinou cestou z něho je Kristus, přemožitel hříchu, protože v něm se vlomil do tohoto »věku« nový svět, charakterizovaný Božím odpuštěním.“⁶ Vinu považuje biblický slovník za subjektivní hřích.

Podle Katechismu katolické církve

Katechismus katolické církve (dále KKC)⁷ vymezuje hřích takto: „Hřích je provinění proti rozumu, pravdě a správnému svědomí, je to přestupek

² Novotný 1992, str. 226.

³ Novotný 1992, str. 226.

⁴ Floss, P.: *Úvod k dějinám středověkého myšlení*. Olomouc, Nakladatelství UP, 1994.

⁵ Novotný 1992, str. 226.

⁶ Novotný 1992, str. 227.

⁷ *Katechismus katolické církve*. Praha, Zvon, 1995.

proti pravé lásce k Bohu a bližnímu způsobený zvráceným lpěním na určitých věcech. Hřích zraňuje lidskou přirozenost a vážně narušuje lidskou solidaritu. Byl definován jako »slovo, skutek nebo touha proti věčnému zákonu«.⁸

Katolický katechismus rozlišuje stupně či druhy hříchu. Podle předmětu, podle ctností, které jsou jeho opakem, podle příkázání, proti kterým se hřích staví. V církevní tradici je předávané dělení hříchu na smrtelný a všední. Specifikem smrtelného hříchu je, že jeho předmětem je závažná věc, je spáchán s plným vědomím, plným souhlasem a svobodně. Předpokladem je rovněž to, že člověk si je vědom hříšnosti skutku. Nejtěžšího hříchu se dopouští člověk, který vědomě volí zlo a svůj čin vykonává ve zlém úmyslu. Naopak „nedobrovolná nevědomost může zmírnit, ne-li zrušit odpovědnost za těžkou vinu.“⁹ Pojem smrtelnosti hříchu vychází z víry v možné věčné zatracení – věčnou smrt, která je trestem za spáchané hříchy, které nebyly setřeny milostí boží, především skrze svátost smíření (zpověď). Nejzávažnějším důsledkem smrtelného hříchu je, že „ničí v srdci člověka lásku těžkým porušením Božího zákona; odvrací člověka od Boha, který je jeho posledním cílem a jeho blažeností.“¹⁰ Lehký hřích je charakterizován tím, že jedinec nedodržuje mravní zákon ve věci ne příliš závažné a nebo i ve věci závažné za předpokladu, že se tak stalo bez plného vědomí a bez naprostého souhlasu provinivšího se člověka. Narozdíl od smrtelného hříchu, lehký hřích lásku nehubí, ale uráží ji a zraňuje, tedy oslabuje. Jde spíše o nedodržení míry, o „nezřízenou náklonnost ke stvořeným věcem“.¹¹ Je možné se dopustit hříchu formálního. A to tehdy, jestliže skutek sám o sobě není špatný, ale je tak vnímán svým vykonavatelem. To se vztahuje k závaznosti svědomí, o kterém pojednávám níže.

⁸ KKC 1849.

⁹ KKC 1860.

¹⁰ KKC 1855.

¹¹ KKC 1863.

1.1.2. Vina v morální teologii

Vymezení pojmů

Jak je uvedeno výše, biblický slovník rozlišuje vinu a hřích. Také Helmut Weber v *Morální teologii* (1998) uvažuje o této dvojici pojmů. Vinu vidí jako pojem užívaný „vnitrosvětsky“, pojem hřích je podle něj teologickým pojmem, nese v sobě transcendentní vztažnost. Upozorňuje na vyprázdňenost a zprofanovanost pojmu hřích, užívá proto pojem vina, na který ještě do určité míry zůstává citlivost. Avšak pocítování viny je přesouváno do jiných oblastí, nežli tomu bylo dříve. KKC hovoří o trojím zdroji mravnosti lidských skutků. Jsou to předmět, úmysl a okolnosti. Aby byl čin mravně dobrý, je třeba, aby všechny tři prvky byly dobré. Mravní charakter lidských skutků je vždy tvořen souhrnem těchto tří prvků.

„Morálka bez hříchu“

Pojmem „morálka bez hříchu“ pojmenovává Weber skutečnost, že v současnosti je morálka jakožto existence norem a zákonů a naléhání na jejich plnění požadována, je ceněna, v sekularizovaném prostředí dokonce často více nežli v prostředí náboženském, avšak „člověk má dělat, co se požaduje, když to ale nedělá, »není to nic tak hrozného«¹². Přesto toto sekularizované prostředí vnímá často církve (církve) jako nositele či garanta morálních hodnot, ale nevnímá víru jako pro křesťany nutné východisko k jejich dodržování. Samo toto sekularizované prostředí klade dělicí čáru, kterou A. Opatrný¹³ charakterizuje tak, že „církve sama má morální hodnoty žít, má je opatrovat, aby nezmizely ze světa, má jim učit děti – ale nemá se plést do života dospělých. Ti si svůj život upraví podle svého.“¹⁴

Weber vidí dvojí příčinu takového stavu. Jednou je ztráta transcendentence a druhou chyby v dřívější teologii. Ztratí-li člověk vědomí toho, že stojí před někým Větším, kdo jej přesahuje a před kým je zodpovědný, cit pro vinu slábně. Bezpodmínečnost, která se rýsuje ve

¹² Weber, H.: *Všeobecná morální teologie*. Praha, Zvon, 1998, str. 264.

¹³ Opatrný, A.: *Pastorační situace u nás. Analýza a výhledy*. Kostelní vydání. Karmelitánské nakladatelství, 1996.

¹⁴ Opatrný 1996, str. 66.

vztahu k transcendentnímu se rozmělnuje a relativizuje, pokud ten, komu se zodpovídám, je sám člověk nebo dokonce vlastní svědomí. Weber v této souvislosti mluví o banalizaci zla.

Za chybu předchází teologie považuje skutečnost, že za hřích a vinu bylo prohlašováno tolik malicherných a „nevinných“ jevů, až došlo k inflaci i pojmu viny i jejího prožitku. Weber se domnívá, že to, co sama teologie může ve svém kontextu pro ostřejší vnímání viny udělat, je jakási úspornost v řeči o vině. „Neprohlašovat za provinilé a hříšné všechno, co musí být označeno za vadné“.¹⁵ Dále pak jasněji vyjádřit a ukázat, co je věčné zlo.

Weber ovšem přiznává, že kromě snížené citlivosti na skutečnost viny se objevuje ještě jiný jev a tím je přesouvání pocitu viny do jiných oblastí. Je to zvýšená citlivost na špatné sociální jednání, větší citlivost v otázce války, a pro současnost charakteristické a dříve v našem prostředí neprožívané vědomí toho, že člověk se může „nacházet v nepravu vůči zvířatům a při bezohledném zacházení s přírodou“.¹⁶

Dalším pohybem prožívané viny byl pohyb od konkrétních činů k hlubším vrstvám, to je k postojům a k charakteru člověka. „Považuje se za zvlášť zlou věc fundamentální uzavřenost a lhostejnost člověka.“¹⁷ V tomto pohybu se sice bagatelizuje konkrétní překročení konkrétní normy, současně však narůstá citlivost pro jinou podobu lidské viny.

Třetí posun vnímání je pohyb od viny jednotlivce k tzv. strukturálnímu hříchu. Zodpovědnou za zlo se činí společnost. V tomto případě však Weber mluví spíše o vypovězení pocitu viny, než o jeho přesunu.

O vině samotné

Objevuje se otázka, zda je člověk schopen svou vinou dosáhnout k Bohu a urazit ho. Další otázkou položenou teologii je, jak je to s hříchem v případě, že člověk v Boha nevěří. Při tom všem je možno se ptát i po hranicích teologického výkladu hříchu.

¹⁵ Weber 1998, str. 266.

¹⁶ Weber 1998, str. 267.

¹⁷ Weber 1998, str. 267.

Tážeme-li se, zda se i člověk nevěřící provinuje proti Bohu, pak teologie trvá na tom, že každá vina je v posledku vinou proti Bohu. Je uzavřením se člověka před Bohem, je zřeknutím se Krista, je ve „starém jazyce“ urážkou Boha. Vysvětlení nachází v souvislosti mezi požadavkem svědomí a požadavkem Božím a to i tehdy, když se svědomí mylí. Člověk je s Bohem spojen tak úzce, že se proti němu provinuje, jedná-li proti člověku nebo proti svým vlastním možnostem. V úzké propojenosti Boha a člověka spočívá také hlubší pochopení otázky o možné urážce Boha. Bůh je chápán jako „starostlivý o své stvoření, co nejnítterněji a trvale mu nakloněný a člověku ještě jednou zvláštním způsobem zavázaný“.¹⁸ V některých případech je tedy vhodnější hovořit o Božím soucítění a spolutrpení s tím, jemuž se děje křivda, než o jeho urážce. V každém případě v trpícím člověku je zasažen také Bůh. Pro teologii rovněž zůstává pravdou, že jen Nejvyšší může vinu zvládnout tím, že ji odpouští v takovém rozměru, kam lidské odpuštění nedosahuje. Weber je přesvědčen, že pouze mezilidské odpuštění nestačí, byť je nutné.¹⁹

Narážíme na mez a hranici hříchu. Jistým způsobem spočívá v samotném pojmu. Je-li příliš často veškeré zlé jednání označováno za hřích ve smyslu urážky Boha, pak se může ztratit citlivost pro dobré a zlé jednání, které je takovým ze své podstaty. Ztrácí se citlivost pro etický rozměr činu, posuzování jeho kvality se děje zvnějšku. Weber píše, že: „nemá-li sklouznout do prázdného zvuku slov, potřebuje teologický hovor o vině napřed empirii, bdělou a stálou pozornost světské realitě zla“.²⁰

Dalším pro teologii závažným momentem je skutečnost, že hřích má tendenci se zahalovat, skrývat, vydávat se na něco jiného, a také ta skutečnost, že hřích je událost, která se „v posledku nedá rozuzlit a pochopit“.²¹ Pozoruhodný je rovněž fenomén šíření hříchu. „Hřích

¹⁸ Weber 1998, str. 309.

¹⁹ Jistě je nutno dbát na nápravu opačného extrému, který nacházíme mezi lidmi nábožensky angažovanými, a totiž, že své viny „řeší“ před Bohem, skrze zpověď a jiné náboženské obřady, ale usmíření s tím, proti komu se provinili, zůstává opominuto.

²⁰ Weber 1998, str. 310.

²¹ Weber 1998, str. 311.

strhává ke hříchu; opakování týchž skutků plodí neřest.²² Křesťanská tradice rozlišuje hlavní hříchy, které jsou zdrojem dalších.²³

1.1.3. Svědomí v bibli

Podle tradičního církevního učení se svědomí rozlišuje na předcházející (*conscientia antecedens*) a následné (*conscientia consequens*) podle toho, zda se projevuje před tím, či potom, co jeho nositel jednal. Předcházející svědomí lze rozlišit na vybízející a varující, následné na dobré a špatné, to podle toho, zda je kvalita budoucího či minulého chování dobrá či špatná. Svědomí následné špatné bývá nejčastěji ztotožňováno s celkovým pojmem svědomí. Jeho důsledkem bývá rozervanost, neuniknutelnost obžalobám, pocit vyloučení ze společenství s ostatními lidmi, a v případě člověka věřícího v Boha také zásadní až smrtelné vzdálení se Bohu.

Starý zákon

Ve Starém zákoně se s pojmem svědomí nesetkáváme. Hebrejšтина sama pro to, co my nazýváme svědomím, nemá pojem. V řeckém překladu Septuaginty se řecký pojem pro svědomí – *syneidésis* – vyskytuje velice zřídka, přičemž pouze v Knize moudrosti²⁴ má toto slovo specifický význam svědomí. Hebrejšтина pro to, co míníme svědomím, používá termínu srdce. Slovo srdce nacházíme v kontextu špatného,²⁵ dobrého²⁶ i předchozího²⁷ svědomí.

²² KKC 1865.

²³ Jsou jimi pýcha, lakomství, závist, hněv, smilstvo, nestřídmost, lenost.

²⁴ Neřest se totiž sama usvědčuje ze zbabělosti, tuší vždy něco zlého, protože má zlé svědomí. Mdr 17,10. (Všechny biblické citace použité v práci uvádím podle: *Bible. Ekumenický překlad*. Praha, Česká biblická společnost, 1993).

²⁵ Weber uvádí citát: potom začalo Davidovi mocně bušit srdce, i řekl Hospodinovi: „velmi jsem zhřešil“. Ekumenický překlad uvádí: Ale potom měl David výčitky svědomí... David volal k Hospodinu: Velmi jsem zhřešil, že jsem to učinil. (2 Sam 24,10).

²⁶ Setrvám ve spravedlnosti a neochabnu, srdce mě nebude hanět za žádný můj den (Job 27,6).

²⁷ Kéž bys tedy dal svému služebníku srdce vnímavé, aby mohl soudit tvůj lid a dovedl rozlišovat mezi dobrem a zlem. (1 Král 3,9).

Svědění nestojí v popředí Starého zákona a není na něj upřena nijak zvláštní pozornost. Weber pro tuto skutečnost nachází několik důvodů. To, co bible označuje jako srdce a my vnímáme jako svědomí, je „meziinstance“. Jakýsi střední a do jisté míry zanedbatelný člen. Podstatné je to, že Bůh a člověk stojí v přímém vztahu. „Je to sám Bůh, jenž ho poučuje a jenž mu říká, co dělat a co nedělat. Jeho slovo mu dává vědomosti o dobru a zlu a je to také Bůh, jenž zná jednání a myšlení člověka.“²⁸ Ve starozákonním pojetí svědomí se zdá, že nejde o vědění jedince o dobru a zlu, ale o „vnímavost srdce“, o naslouchání slovu Boha.

Dalším faktem, který měl patrně vliv na to, že slovo svědomí a jeho obsah nestálo v popředí zájmu, je to, že v onom popředí zájmu stojí Jahve, který je „milostivý a odpouštějící Bůh“.²⁹ Člověk Starého zákona je „beznadějně vydán výčitkám viny ve svém svědomí“.³⁰ Tím dostává poslední slovo milosrdný Jahve a nikoli obviňující instance.

Nový zákon

V evangeliích je obraz svědomí obdobný jako ve Starém zákoně. Ježíš neodkazuje na srdce (svědomí) člověka, ale na vůli a slovo nebeského Otce. Uznává, že z nitra člověka, z jeho srdce, může vycházet mnohé negativní a zvrácené.³¹

Se svědomím, včetně tohoto slova, se setkáváme v listech Pavlových i v listech dalších novozákonních autorů. Ve svědomí u Pavla jde o spásu nebo zavržení. Jedná se především o svědomí následné. Pokud není schop-

²⁸ Weber 1998, str. 191. Dokládá to například verš z žalmu: Hospodine, zkoumáš mě a znáš mě. Víš o mně, ať sedím nebo vstanu, zdálky je ti jasné, co chci dělat. (Ž 139, 1n).

²⁹ Weber 1998, str. 192.

³⁰ Weber 1998, str. 192.

³¹ „Z nitra totiž, z lidského srdce, vycházejí zlé myšlenky, smilství, loupeže, vraždy, cizoložství, chamtivost, zlovolnost, lest, bezuzdnost, závistivý pohled, urážky, nadutost, opovržlivost. Všecko toto zlé vychází z nitra a znesvěcuje člověka.“ (Mk 7,21–23). Budeme-li uvažovat, že pod pojmem „lidské srdce“ se skrývá to, co označujeme jako svědomí, pak Weberem kritizovaný názor Junga, že svědomí je rozporuplné, vybízející k protichůdným činům, je dualistické a ambivalentní, pak tento názor je poměrně blízko biblickému pojetí „lidského srdce“. Rovněž Jungovo přesvědčení, že člověk by měl své svědomí následovat, byť by mu radilo k nedovolenému, je do jisté míry příbuzný s Pavlovským názorem, že svědomí, byť by se mylilo, je závazné.

no člověku potvrdit správnost jeho předchozích činů, znamená to „záhubu člověka před Bohem“.³² Svědomí má takovou váhu, jak píše Weber, že Pavel vznáší požadavek respektovat jej i v případech, že vychází z mylných předpokladů. Meze svědomí jsou dány jednak Božím slovem a jednak láskou k bližnímu. Na Bohu je svědomí ustavičně závislé a jím nesené.

Weber vidí vrchol biblického pojetí svědomí tam, kde z prvního Petrova listu³³ vyplývá, že dobré svědomí je vlastním cílem při křtu.

Bible tedy vidí svědomí velice střízlivě. Jako veskrze lidskou realitu. Není projevem Boha, není božím hlasem, je náchylné k omylu. Potřebuje jako celý člověk Boží milost, očistění, potřebuje být činěno vnímavým. Má dvě hranice, dva limity: jeden v Božím slově a druhý v požadavku druhého (bližního). V mezích těchto hranic však nemá člověk nic jiného, než svědomí, aby se jím řídil. Svědomí je v bibli vždy zasazeno do kontextu víry a vztahu s Bohem. Přestože je ryze lidskou realitou, „zasahuje do světa otevřeného vírou“.³⁴

1.1.4. Svědomí v morální teologii

Weber u svědomí uvažuje o obsahu, uplatnění a o svědomí jako prožitku. Obsahem svědomí je jednak celek morálních představ, vědomosti o dobro a zlu, o úkolech a zákazech. Svědomí je spojeno spolu s citovým hodnocením. Dále jsou obsahem svědomí vědomosti o morálce, ovšem v tom případě, že se daný jedinec s nimi ztotožňuje. Ve svědomí si morální představy nejen uvědomuje, ale je i schvaluje. Weber svědomí vnímá jako jev, ve kterém začíná a je zabezpečena svoboda, neboť chrání člověka, aby nebyl zcela vydán napospas svým sklonům, náladám a rozmarům.

Uplatněním svědomí Weber rozumí „především zásadní schopnost aplikovat morální představy na konkrétní situace, ale i povahu a způsob, jakým se to děje. K tomu lze také ještě přiřadit schopnost vnímat morální

³² Weber 1998, str. 193.

³³ Nejde v něm zajiště o odstranění tělesné špíny, nýbrž o dobré svědomí, k němuž se před Bohem zavazujeme – na základě vzkříšení Ježíše Krista. (1 Petr 3, 21).

³⁴ Weber 1998, str. 195.

konflikty a výzvy a posuzovat nabízená řešení“.³⁵ Uplatnění svědomí je, více nežli jeho obsah, ovlivněno subjektivitou a individualitou konkrétní osobnosti. Svědomí se zde jeví jako „veličina celého člověka“,³⁶ nikoli pouze jako moment rozumu či vůle.

Na prožitkové rovině se svědomí projevuje v dimenzi osobní a dimenzi přesahující jednotlivce. Přestože se svědomí projevuje a je dočteno při sledování chování druhých nebo při diskusích nad takovým chováním, nejintenzivněji je zakoušeno při vlastních činech a jednání. KKC praví, že „mravní svědomí je v nitru člověka a ve vhodné chvíli mu ukládá, aby konal dobro a vyhýbal se zlu. Soudí také každou konkrétní volbu tím, že ji schvaluje, je-li dobrá, nebo ji odsuzuje, je-li špatná“.³⁷

U některých „druhů“ svědomí se setkáváme s jistými potížemi. Například dobré svědomí, tedy po dobrém činu následující pocit potvrzení a spokojenosti, je některými, zvláště protestantskými teology popírán.³⁸ Weber sice vybízí ke zdrženlivému posuzování dobrého svědomí, jelikož nedůvěřuje lidské schopnosti jednat dokonale a tudíž nelze zažívat dobré svědomí stejně jako špatné, přesto nelze existenci dobrého svědomí, potvrzenou zkušeností, zcela popřít.

Další potíž nalzáme u předcházejícího svědomí. Spočívá v tom, že předcházející svědomí se zdá promlouvat nejednoznačně a více směry. Toto působí nejistotu a vždy znovu uvádí do konfliktních situací. V této souvislosti upozorňuje Weber na nutnost výchovy svědomí a nutnost, aby se jím člověk opakovaně reflektujícím způsobem zabýval.

Vývoj vnímání svědomí v katolické teologii

V katolické teologii se svědomí dlouho považovalo za téměř výlučně racionální skutečnost. Období tohoto způsobu hodnocení svědomí trvalo od Tridentského koncilu, kdy se začala formovat morální teologie, až do dvacátého století. V jeho polovině čím dál citelněji

³⁵ Weber 1998, str. 173.

³⁶ Weber 1998, str. 174.

³⁷ KKC 1777.

³⁸ Toto popření vychází z teologického pojetí ospravedlnění člověka, které může dát jedině Bůh.

pronikají do katolické teologie celostní tendence a svědomí začíná být chápáno jako „funkce celé osobnosti“.³⁹ Tímto se pojetí svědomí otevírá také emocionální oblasti a více se přibližuje biblické představě srdce. V současnosti je také kladen důraz na vnímání svědomí jako místa, kde se člověk setkává s Bohem. Koncilní dokument *Gaudium et spes*⁴⁰ svědomí charakterizuje jako „nejtajnější střed a svatyni člověka; v ní je sám s Bohem jehož hlas mu zaznívá v nitru“.⁴¹

Nejtypičtějším znakem pro současné teologické pojetí je kladení nebývalého důrazu na svědomí jako zvláštní instanci. Přiznává jedinci právo odvolávat se na svědomí a to dokonce i v případech, kdy se odchyľuje od daných norem. Současně však, jak vyplývá z koncilních výpovědí, „se má rozhodnutí svědomí orientovat podle pravdy, božského zákona a nauky učitelského úřadu církve“.⁴² Není ovšem možno člověka nutit, „aby jednal proti svému svědomí. Nesmí se mu však ani zabraňovat, aby jednal podle svého svědomí, především ve věcech náboženských“.⁴³

Pro to, že svědomí lze považovat za poslední závaznou normu, nachází Weber antropologický argument hovořící o odpovědnosti, která patří k důstojnosti člověka. Aby však člověk mohl nést tuto odpovědnost a nedelegovat ji na jiného, pak se musí rozhodovat a řídit tím, co mu radí vlastní svědomí.

Teologickým důvodem je podle Webera to, že Bůh volá každého člověka jeho jménem, vlastním a osobním, a odpověď daného jedince rovněž vyplývá z jeho jedinečnosti a osobitosti. „Nemá a nesmí se objevovat před Bohem s cizími odpověďmi“.⁴⁴ Má-li však člověk hledat vlastní odpovědi na situaci, v níž se nachází, nemá jinou možnost, než hledat ve vlastním svědomí.

³⁹ Weber 1998, str. 204.

⁴⁰ *Gaudium et spes*. Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Praha, Zvon, 1995, str. 183–265 (dále citováno jako GS).

⁴¹ GS 16.

⁴² Cit. dle Weber 1998, str. 206.

⁴³ *Dignitatis humanae*. Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Praha, Zvon, 1995, str. 563–574 (dále citováno jako DH); zde DH 3.

⁴⁴ Weber 1998, str. 207.

Poslední důvod je důvod praktický. Tím je různorodost okolností a podmínek, v nichž se jedinec nachází. Je nemožné stanovit pro každou z nich normu a proto je nezbytné, aby se člověk obracel ke svému svědomí.

Meze a slabé stránky takto pojímaného svědomí vidí Weber především v tom, že je chápáno jako velice niterná záležitost. Tak je ovšem nepřístupné prověření zvenčí. Lze se odvolávat na svědomí a sledovat své sobectví. Toto riziko však Weber považuje za méně závažné, než náchylnost k omylu a sebepřečehování. Vzniká z povahy svědomí jakožto subjektivní veličiny, která mimo jiné „zakládá jeho rozhodující slabé stránky: že se člověk zaplete do omezených a chybných, nebo dokonce zcela falešných představ a nedokáže se z nich vymanit“.⁴⁵ V sebepřečehování vidí tendenci vycházející z hříchů. Ten chce sám sebe ospravedlnit. Jelikož i svědomí, stejně jako celý člověk, je poznamenáno hříchem, může této tendenci podléhat.

Možnost korekce vidí Weber v již Pavlem zmiňované tendenci vždy znova přihlížet k situaci a potřebám druhého a v „naslouchání Božímu slovu“. Tedy v ustavičné konfrontaci vnitřního světa se skutečnostmi vnější reality.

Shrnutí

V náboženské literatuře nacházíme rozlišení viny a hříchů. Hřích spíše jako obecný jev, cosi, čím je člověk zasažen bez svého přičinění, vinu jako osobní hřích, jako osobní skutek odporující dobru a především obrácený proti Bohu. Existuje různá závažnost hříchů. Základní rozdělení je na hřích smrtelný, který vede k věčnému zatracení a hřích všední, týkající se méně závažných věcí. Zásadní v pojímání viny a hříchů je vztaženost k transcendentální skutečnosti. Vždy se nějakým způsobem týká Boha a jen Bůh ji může „zvládnout“ skrze radikální odpuštění. Lidské odpuštění je sice nutnou, ale nepostačující součástí tohoto zvládnutí viny. Vina má kromě dopadu na svého nositele, který se může projevit i nemocí, také dopad sociální.

Nábožensky pojímané svědomí má obsahovou a prožitkovou složku. Rozlišuje svědomí předcházející a následné. Uplatňuje se aplikací mo-

⁴⁵ Weber 1998, str. 208.

rálních představ na konkrétní situaci. Důležitý je i způsob, kterým se to děje. Svědomí bylo původně vnímáno jako čistě racionální prvek, ve dvacátém století se objevuje celostní tendence v chápání svědomí. Je mu přiznána i emocionální složka. Svědomí je chápáno jako závazné i v situaci, kdy se jeho vedení odchyluje od stanovené normy. Dalším novodobým prvkem je chápat svědomí jako místo setkávání se s Bohem. Svědomí je lidské, nikoli božské, jak vyplývá z biblického pojetí. Je omylné a může chybovat. Jeho zásadní limity jsou stanoveny Božím slovem a požadavkem bližního.

1.2. VINA A NORMA – SOCIOLOGICKÉ POJETÍ VINY

V této kapitole budu vycházet z práce Aleny Vodákové *Viníci a soudci*.⁴⁶ Podle Vodákové je v judaisticko-křesťanské civilizaci výchozí normou jednání Desatero, které kromě dvou bodů týkajících se vztahu s Bohem obsahuje pravidla upravující mezilidské vztahy. Ta byla přejata do světských právních norem. Jde o nezpochybnitelné morální minimum. V současnosti jsou již odmyšleny od svého náboženského původu. Mimo ně existuje řada norem, pravidel, zákonů, příkazů a doporučení. Tato pravidla se liší mírou závaznosti a také velikostí morálního náboje. Liší se také tím, koho se týkají, jakým způsobem a v jaké míře, a rovněž tím, jak jsou distribuovány, kontrolovány a sankcionovány. Vodáková se zabývá zákazy, příkazy a doporučeními, které aspirují na obecnou platnost, závaznost pro členy dané skupiny či příslušníky dané kultury. Tato aspirace je dána předpokladem společných zájmů a cílů. Normy jsou spolu propojeny a tvoří smysluplné celky. Jsou to normativní soustavy, normativní systémy nebo instituce. Některým normám bývají připisovány morální atributy.

Měkké a tvrdé normy

Tvrdé normy jsou příkazy a zákazy, které jednoznačně a ostře vytýčují meze lidského jednání. Jsou spojeny s předpokladem společenské

⁴⁶ Vodáková, A.: *Viníci a soudci*. Praha, Slon, 1997.

kontroly, soudu a trestu. V nejužším významu je normou obecně platný zákaz. Ten stanovuje, co už se nesmí. Má působit nátlakově. Jejich dodržování je většinou jistěno hrozbou negativní sankce. Takto pojímaná norma viny (a spolu s ní soud) jednoznačně předpovídá a působí jako výstraha před obojím.

Širší pojetí sociální normy obsahuje kromě zákazů i příkazy. Limituje lidské jednání pozitivně i negativně. Zákazy a příkazy jsou na sebe často převoditelné a rozhodující bývá vhodnost formulace. Příkazy bývají méně přesné, obsahově bohatší a hůře kontrolovatelné než zákazy a jejich interpretace je méně jednoznačná. Proto jsou zákazy častější.

Měkčí normy jsou společenské konvence a doporučení, co je lépe v dané situaci udělat. Jejich nedodržení může vyvolat pocity viny. Soud a trest, který následuje, bývá většinou mírný a neformální. Zajímavým postřehem Vodákové je konstatování, že jakýmsi předstupněm pocitů viny jsou pocity trapnosti. Mohou se dostavit např. při překročení normy, které ještě nevyvolá pocity viny.

Dodržování norem

Podle Vodákové „někde pod povrchem každého člověka doutná jak touha ztotožnit se s něčím větším, silnějším, přesahujícím sebe, platným pro všechny, tak touha dělat všechno po svém, neohlížet se na nic a na nikoho“.⁴⁷ Tedy předpoklad k identifikaci s normou a k jejímu dobrovolnému dodržování a současně vzpoura vůči ní. Nejlepší zárukou dodržování normy je identifikace s ní. Tato identifikace probíhá v procesu socializace. Zákazy, příkazy a doporučení, které jsou obecně platné, se proměňují na vnitřní imperativy, regulativy jednání. V procesu socializace dochází k internalizaci a interiorizaci norem, které jsou naplňovány morálním významem. Probíhá celý život, třebaže dětství je období nejintenzivnější socializace, neboť všechny normy, se kterými se dítě setkává, jsou zcela nové. Důsledkem slabé a nedokonalé socializace patrně bude slabá akceptace norem. Ten, kdo nedostatečně akceptuje normy, je označen jako viník. A tam, kde se objevuje viník, objevuje se také soudce.

⁴⁷ Vodáková 1997, str. 57.

Vina a svědomí

Kategorie viny těsně souvisí s překračováním norem. Sídlem konceptu viny je svědomí, které je podle Vodákové „vnitřním sídlem morálních imperativů, hlídačem morálního jednání a soudcem nemorálních činů. Ve svědomí sídlí prototyp viny.“⁴⁸ Ve svědomí člověk pocituje, co je správné a co nikoli, aniž nutně musí rozumět, proč tomu tak je.

Původ kategorie viny spolu s původem norem „tkví v nedostatečné, neúměrně slabé či v mylné, »nesprávné« sociální orientaci jedince, respektive v tom, že odmítá přijímat společnost jako soudce“.⁴⁹ Vodáková hovoří o těchto kořenech viny:

V prvním případě jde o to, že jedinec pocituje příliš slabě vazbu na společnost. Na pravidlech chování, která jsou považovaná za obecně platná a vyžadovaná, mu nezáleží. Jakoukoli společenskou skupinu, která by je vyžadovala, neuznává jako autoritu. Za společnost necítí zodpovědnost. Vodáková tento postoj nazývá vyhraněným egoismem či egocentrismem. U těchto lidí nalézá absenci sociálního cítění. Tato absence se objevuje v různé míře a podobě, od poměrně neškodných, až po podoby ohrožující ostatní jedince a společnost. Je-li míra společenského selhání vysoká a v nebezpečné podobě, pak je toto selhání kvalifikováno jako vina.

Druhý případ hovoří nikoli o nedostatku jakékoli vazby, ale sociality, která je v daném kontextu vyžadovaná a vnímaná jako správná. Zde je hlavním důvodem uznávání referenčního systému, který je v daném prostředí cizí. Může jít o jedince, kteří se ztotožnili s nějakou zvláštní ideologií, buď převzatou, nebo takovou, kterou si sami vytvořili, o „náboženské blouznivce“, jak je Vodáková nazývá, nebo o lidi zakořeněné v jiné kultuře než je ta, ve které žijí. Pravidla, která bude takto zakotvený člověk dodržovat, mohou být nejen jiná, ale až protikladná a v daném kontextu mohou být považovaná za škodlivá. Skutečně odlišný referenční rámec může vést k jednání, které je ve většinovém prostředí považováno za přestupky. Často se však lidé jiného referenčního rámce

⁴⁸ Vodáková 1997, str. 43.

⁴⁹ Vodáková 1997, str. 43.

neprojevují negativně ani postoji ani činy. Zásadní je zde pojem potenciálního viníka. Jako extrémní reakci většinového prostředí na potenciální provinilost uvádí Vodáková „židovské pogromy, pronásledování kacifů, dnes gastarbeiterů apod.“⁵⁰

Zvláštním případem je potom uznání autority marginálních, sociálně patologických skupin, např. gangů, mafie, skinheadů, některých náboženských sekt. Také přívrženci a členové těchto skupin jsou považováni za potenciální viníky a jsou z toho důvodu podezříváni a hlídáni. Vodáková tedy uzavírá, že „vina (je) v nejširším smyslu svázána s nedostatkem respektu k požadavkům daného sociálního prostředí“.⁵¹

Nejtvrdší a nejzávažnější normy jsou obsaženy v právním řádu a pokud je jedinec nedodrží, je to jednoznačná vina. Velkým proviněním je i malá záporná odchylka od těchto norem. Kategorie měkkých norem poskytuje prostor pro určitou „deviaci“, odchylku od nich, pozitivním i negativním směrem, tedy k přísnějšímu dodržování i benevolentnějšímu zacházení s nimi. Odchylka ještě nemusí být chápána jako vina, nebo navzdory i poměrně velkému odchýlení, jako vina malá.

Shrnutí

V sociologii pojem viny úzce souvisí s pojmem normy. Normy jsou rozlišovány na normy měkké a normy tvrdé. Závažnost viny závisí na tom, kterou normu porušuje. Nejzávažnější a nejtvrdší normy jsou obsahem právního řádu. Jejich nedodržení je vždy vinou. Porušení normy – vina – je úzce spjato s instancí soudu a s trestem. S normami se člověk identifikuje v procesu socializace. Původ viny je v nedostatečném či nesprávném vztahování se k dané sociální skupině. Úskalí může spočívat ve vnímání jinakosti jako potenciaální a jaksi vždy již přítomné provinilosti. Jako předstupeň viny může být vnímán pocit trapnosti. Ten ovšem bude souviset také se studem.

⁵⁰ Vodáková 1997, str. 37.

⁵¹ Vodáková 1997, str. 37.

VINA V PSYCHOLOGII

2.1. VYMEZENÍ PROSTORU PRO PSYCHOLOGICKÉ ZABÝVÁNÍ SE VINOU

Prostor pro psychologický přístup k vině se pokusím vymezit pomocí Buberovy a Jaspersovy klasifikace viny. Karel Jaspers⁵² rozlišuje vinu na kriminální, politickou, morální a metafyzickou. Tyto druhy viny se vzájemně prolínají, přesto mají své charakteristiky. Vina kriminální je jednoznačné porušení jednoznačného zákona, posuzující instancí je soud. Vina politická spočívá v činech státníků a v příslušnosti k určitému státu, posuzující instancí je moc a vůle vítězova. Viny morální se dopouští jedinec, který je zodpovědný za své činy. Zde je rozhodující svědomí a komunikace s přítelem, s milujícím člověkem, který má zájem o duši druhého. Poslední typ viny vyplývá ze solidarity mezi lidmi jako lidmi. Jedinec je v tomto pojetí spoluzodpovědný za všechno bezpráví a zločiny, pokud neučinil vše, aby jim zabránil.

Také Martin Buber ve stati *Vina a pocit viny*,⁵³ rozlišuje trojí druh viny. Hovoří o třech sférách, ve kterých se vina odehrává. Je to sféra právní, sféra svědomí a sféra víry. První se psycholog či terapeut převážně zabývat nebude. Také ze třetí sféry Buber terapeuta vypovídá. „Terapeut nesmí do této sféry zasahovat (...) zde nemá co mluvit žádný člověk, leda že jde o osobu, kterou viník uznává jako představitele či mluvčího transcendentní instance, v níž sám věří“.⁵⁴ Pro psychologické zabývání

⁵² Vycházím z práce: Jaspers, K.: *Otázka viny (Příspěvek k německé otázce)*. Praha, Mladá fronta, 1991.

⁵³ Buber, M.: *Vina a pocit viny*. In Němec, J. (ed.): *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*. Praha, Vyšehrad, 1971.

⁵⁴ Buber 1971, str. 178.

se vinou tedy zůstává sféra svědomí. I zde se Buber domnívá, že terapeut dovádí svého pacienta, klienta, jen na její práh. Musí však o ní vědět.

Prostor, v němž se tedy budu pohybovat v této části práce, se dá vytyčit Jaspersovou morální vinou a Buberovou sférou svědomí.

2.2. PŘEDBĚŽNÉ VYMEZENÍ POJMU VINY

*Psychologický slovník*⁵⁵ samotný pojem vina neuvádí. Je zde uveden pojem „pocit viny“ a je charakterizován jako „subjektivně prožívané přesvědčení vztahující se k minulosti, v němž si jedinec myslí, někdy i nesprávně, že něco zavinil; trpí výčitkami svědomí a očekává trest“.⁵⁶ *Encyklopedický atlas psychologie*⁵⁷ rovněž vykládá pocit viny. Ten „následuje poté, co se člověk dopustí chybné reakce, zanedbání povinnosti nebo zločinu. Jejich základní konstelací je vybudovaný pocit zodpovědnosti na straně jedné, a sebekritika (lítost, snaha napravit škodu) na straně druhé. Za spouštěcí faktory se pokládají vrozené, naučené i vědomě řízené kognitivní pohnutky“.⁵⁸

Široký v knize *Meze a obzory psychoanalýzy*⁵⁹ označuje jako vinu negativní odpovědnost. „Odpovědnost znamená, že člověk je schopen odpovědět na otázku, proč zvolil z několika možností jednu určitou. Jestliže odpovídá, že zvolil danou možnost proto, že se přiklonil ke zlému, označujeme tuto negativní odpovědnost jako vinu“.⁶⁰ Vina se tedy může objevit tehdy, má-li člověk možnost volby. „Vzhledem k nezaviněným nedostatkům prožívá člověk pocit méněcennosti, vzhledem k zaviněným pak především pocit viny“.⁶¹ Ovšem zkušenost ukazuje, že i nezaviněné nedostatky, například onemocnění, podněcují otázku po vině.

⁵⁵ Hartl, P., Hartlová, H.: *Psychologický slovník*. Praha, Portál, 2000.

⁵⁶ Hartl, Hartlová 2000, str. 410.

⁵⁷ Benesch, H.: *Encyklopedický atlas psychologie*. Praha, Nakladatelství lidové noviny, 2001.

⁵⁸ Benesch 2001, str. 235.

⁵⁹ Široký, H.: *Meze a obzory psychoanalýzy*. Praha, Triton, 2001.

⁶⁰ Široký 2001, str. 482.

⁶¹ Široký 2001, str. 482.

Já se snaží pocit viny odvrátit a hledá zdroj provinění vně sebe. Něco mimo mne se provinilo a já jsem trestán za čin, který jsem nespáchal. Nedostatek je trestem. V náboženství se to projevuje jako přeneseno z minulých životů, nebo v podobě dědičného hříchu. Z hlediska já někdy dochází k přesunu akcentu mezi vinou a nedostatkem. Buď od viny k nedostatku, který probouzí pocit méněcennosti, která může být kompenzována či překompenzována ve smyslu Adlerovském. Také skutečný viník z obranných důvodů činí tento posun, tedy od viny k nedostatku a za své jednání obviňuje jiné. (Rodiče jej špatně vychovali, svedlo prostředí, zkazila společnost.) Má nárok na ohledy. Nedostatek budí soucit.

Nebo v opačném směru od nedostatku k vině, tedy vinu si brát za svou. Toto počínání může mít souvislost s pocitem moci. Nelze-li očekávat pomoc od okolí, lze zužít fikci, že on sám si zavinil své újmy, k zážitku moci a aktivity do budoucna. Někdy k ospravedlnění agrese.

U neurotiků se někdy neštěstí proměňuje v osobní vinu, kdy se domnívají, že malou změnou mohlo dojít k zabránění neštěstí. (Kdybych přišel dřív, nestalo by se to.)

2.3. TEORIE HISTORICKÉ VINY

2.3.1. Historizující model S. Freuda

V práci *Nespokojenost v kultuře*⁶² chce Freud ukázat „pocit viny jako nejvýznamnější problém kulturního vývoje“.⁶³ Ve stati *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství*⁶⁴ nacházíme popis hypotetické historické situace. Děj, který měl probíhat po tisíce let a patrně se opakoval, popisuje, jako by se přihodil jedenkrát. Lidé žili v tlupách, jimž vládl jeden samec – muž, který měl nárok na všechny ženy. Synové byli z tlupy vyháněni. Sdružovali se do skupin. Ženy si mohli opatřit jedině únosem. Ve výhodě byli mladší

⁶² Freud, S.: *Nespokojenost v kultuře*. In Freud, S.: *O člověku a kultuře*. Praha, Odeon, 1990b.

⁶³ Freud 1990b, str. 370.

⁶⁴ Freud, S.: *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství*. Sebrané spisy 16, Praha, Psychoanalytické nakladatelství, 1998c, str. 87–200.

synové, kteří žili v původní tlupě v době, kdy otec stárl a měli proto naději, že zaujmou jeho místo. Po tomtéž toužili také synové vypuzení. Nenáviděli jej a báli se ho. Současně byl jejich vzorem a identifikovali se s ním. Došlo tedy k tomu, že synové se spojili a otce zabili. Podle Freuda jej potom snědli. „Kanibalistický akt je pak možné pochopit jako pokus zajistit si identifikaci s otcem inkorporací kousku jeho těla.“⁶⁵ Žádný z bratrů se ovšem nestal vůdcem. Ovládnání vzpomínkou na osvobozující čin, který provedli, a vazby mezi nimi, které takto vznikly, se staly základem pro společenskou smlouvu. Byly zavedeny instance prohlášené za svaté. Zde jsou počátky morálky a práva. Je zavedeno tabu incestu a příkaz exogamie. Freud považuje tuto vraždu otce za prvotní vinu, za dědičný hřích. Představuje si, že zavražděný otec byl nejprve ztotožněn se zvířetem, které se stává totemem. Podobně jej identifikuje s Bohem monoteistických náboženství. Následně křesťanskou obětí Syna dokládá, že skutečně prvotní vina spočívala ve vraždě otce.

2.3.2. Historizující model C. G. Junga

Rovněž u Junga je možno se setkat se snahou zachytit okamžik vzniku viny v lidském vědomí v průběhu fylogenetického vývoje, či historického vývoje vědomí. Základem pro tuto úvahu je analýza katolické mše a symbolických dějů, které se při ní odehrávají. V textu *Symbol proměny ve mši*⁶⁶ se Jung tedy pokouší rekonstruovat psychické dění, které je základem dění církevního. Předpokládá, že archaickou předlohou dění mše je rituální vražda krále. Král býval zabit proto, „aby zlepšil situaci svého lidu, a Bůh je obětován proto, aby zachránil lidstvo“.⁶⁷ Jung považuje skutečnost, že Ježíš byl ukřižován mezi dvěma zločinci, za znázornění toho, že tato událost je trest, a to trest Boha na sobě samém. Trest ovšem předpokládá, ba vyžaduje vinu. Předpokládá, že byla-li

⁶⁵ Freud 1998c, str. 149.

⁶⁶ Jung, C. G.: *Symbol proměny ve mši*. Výbor z díla IV. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001b, str. 145–274.

⁶⁷ Jung 2001b, str. 237.

by skutečná vina na straně lidstva, pak by mělo být potrestáno lidstvo. Ovšem vzhledem k tomu, že potrestán je Bůh, je vinen on a vinu bere na sebe právem. Jeho vina spočívá v jeho nedostatečnosti, ve skutečnosti, že jeho dílo je nedokonalé. Musí být proto podroben rituálnímu usmrcení.

Jung ukazuje jakési stupně zacházení s „nedostatečným“ králem, následně bohem, v závislosti na rozvinutosti kultury. V primitivním prostředí je dosažitelný a zničitelný konkrétní král. Také s primitivními bohy se dalo vy- pořádat jejich zničením či spoutáním. Jakmile se objevuje duchovní vnímání boha, mohl už jen jeden bůh sesadit jiného. V rozvinutém monoteismu může nastat pouze ta situace, že Bůh proměňuje sebe sama. Autor se pozastavuje nad faktem, že proměnění probíhá formou trestu. Tuto skutečnost interpretuje jako racionalizaci, která se objevila až na vyšším stupni vědomí s rozvinutým cítěním, jemuž jsou použité kruté obrazy nesrozumitelné, a hledá pro ně vysvětlení. Jako vysvětlení se nabízí potrestání viny či hříchu. Morální interpretace utrpení jako trestu považuje za pokus „o psychologické vysvětlení prastaré, tradicí uchované archetypické představy, která nebyla nikdy předtím předmětem reflexe“.⁶⁸ Nepředpokládá ovšem, že by morální vysvětlení mohlo být základem původní události. Tento základ nalézá v iniciaci. Destrukce (rozkouskování těla) není trest, ale prostředek k vytvoření „nového, platnějšího a skutečnějšího člověka. Iniciale má dokonce aspekt *uzdravení*“.⁶⁹ Morální interpretace tedy pojímá utrpení jako trest za hřích, zatímco má-li člověk projít iniciací, pak by hříchem bylo se vyhýbat utrpení, které iniciace přináší. Utrpení se tak stává prostředkem, který přivádí jedince k bytostnému, osudovému určení. Jung říká, že „každý krok kupředu na cestě k uvědomění lze vykoupit jen utrpením“.⁷⁰

Shrnutí

Freud a Jung se pokoušejí hledat fylogenetické kořeny viny. Freud je vidí v prehistorické události vraždy praotce sdružením synů. Toto je základní, zásadní a předávaná vina. Zároveň je to kulturotvorný

⁶⁸ Jung 2001b, str. 239.

⁶⁹ Jung 2001b, str. 240.

⁷⁰ Jung 2001b, str. 241.

prvek, neboť toto sdružení bratrů, poté co žádný z nich nezaujme místo zavražděného otce, uzavírá první společenskou smlouvu.

Zatímco ve Freudově historické úvaze je důležitá pospolitost, u Junga je to spíše individuum, jeho proměna spojená s utrpením. V jeho podání se pokus interpretovat toto utrpení v intencích morálního pojetí, tedy jako důsledek provinění, jeví jako druhotné, objevující se až v důsledku rozvoje duševních funkcí. Primárně a bez nároku na racionální vysvětlení jde o proces iniciace, který sebou nese destrukci a následné nalezení nového tvaru. Z těchto dvou postojů bude vyplývat chápání utrpení. Buď jako trest za vinu, jako důsledek viny a nebo jako nutný prostředek iniciace, znovuzrození, kde vinou by bylo utrpení se vyhnout. Druhý způsob vnímání je podle Junga původnější.

2.4. TEORIE INDIVIDUÁLNÍ VINY

2.4.1. Vznik viny a oidipický komplex

Kromě historizujícího pojetí viny Freud mluví i o vině individuální. Obě mají podobné rysy. V *Nespokojenosti v kultuře*⁷¹ uvádí dvojí zdroj pocitů viny. Prvním zdrojem je strach z vnější autority, druhým, který jej střídá, je strach z Nadjá. „První nutí vzdát se uspokojení pudů, druhý vede – protože trvání zakázaných přání nelze před Nadjáj utajit – ještě k potrestání“.⁷² Pokud se pocit viny objeví po spáchání konkrétního činu, navrhuje autor tento pocit nazývat spíše lítostí, případně pocitem viny z lítosti, a za psychoanalýzu tento druh viny vylučuje ze svých úvah. Freud s poukazem na své fylogenetické teorie tvrdí, „že lidský pocit viny pochází z oidipovského komplexu a byl získán při usmrcení otce sdružením bratří“.⁷³ Znamená to, že také v individuálním vývoji je zdrojem pocitů viny prožívaný oidipický komplex.

⁷¹ Freud 1990b.

⁷² Freud 1990b, str. 365.

⁷³ Freud 1990b, str. 368.

Oidipický komplex má jinou historii ve vývoji chlapců a vývoji dívek. Chlapci i děvčátka pocítují lásku k rodiči opačného pohlaví a rodiče téhož pohlaví vnímají jako konkurenta a jako osobu, která jejich nárokování brání a znemožňuje je. U chlapce se po zintenzivnění sexuálních tužeb vůči matce objevuje negativní identifikace s otcem, touha jej odstranit a u matky nahradit. Zdravým vyústěním je potom to, že „se chlapec musí objektního obsazení matky vzdát“.⁷⁴ Identifikuje se s otcem a k matce si zachovává něžný vztah. Podobně je tomu u děvčátka. Ovšem např. podle Horeyové⁷⁵ je u děvčátka identifikace s matkou primární a femininní, nenásleduje až po vyřešení oidipického komplexu, a „tato identifikace dává vzniknout strachu, zklamání a pocitům viny, protože je v ní obsaženo přání vystrnadit matku ze sexuálního vztahu s otcem. A právě tento strach, zklamání a i pocity viny způsobují, že se ženy odvracejí od femininity k maskulinitě.“⁷⁶

Za komplexnější považuje Freud přesvědčení, že dítě má k oběma rodičům ambivalentní vztah, s oběma se zčásti identifikuje a oba zčásti miluje, jelikož se u něj projevuje dětská bisexualita. „... vyústění oidipovské situace v identifikaci s otcem nebo s matkou závisí u obou pohlaví na relativní síle ženské a mužské dispozice.“⁷⁷

Při vývoji a hlavně při zániku oidipického komplexu u chlapce hraje významnou roli kastrální hrozba. Úzce souvisí s vývojem Superega. Děvčátko, které si uvědomí absenci penisu, ji zprvu nechápe jako charakteristický rys svého pohlaví, ale domnívá se, že o něj přišlo. „Ukazuje se zde tedy ten podstatný rozdíl, že děvče kastraci akceptuje jako hotovou věc, zatímco chlapec se obává možnosti jejího provedení.“⁷⁸ Vzhledem k tomu není motiv k vytvoření Nadjá u dítěte/děvčete tak silný. Je spíše výsledkem výchovy. Hrozba se týká spíše toho, že nebude milováno.

⁷⁴ Freud, S.: *Já a Ono*. Sebrané spisy sv. 13. Praha, Psychoanalytické nakladatelství, 1999b, str. 189–229, zde str. 205.

⁷⁵ Uvedeno podle: Seyersová, J.: *Matky psychoanalýzy*. Praha, Triton, 1999.

⁷⁶ Seyersová, 1999, str. 83.

⁷⁷ Freud 1999b, str. 206.

⁷⁸ Freud, S.: *Zánik oidipického komplexu*. Sebrané spisy sv. 13. Praha, Psychoanalytické nakladatelství, 1999c, str. 313–320, zde str. 319.