

ŠTAMBERGOVÁ, Romana. *Dostojevskij v pojetí psychobiografie*. (Bakalářská práce.) Praha, PedF UK, katedra psychologie: 2016.  
(Posudek vedoucího)

Autorka rozebírá Freudovu psychobiografickou stat' „Dostojevský a otcovražda“ a zkouší ji analyzovat i kriticky. Z Freuda se na pomoc věnuje ještě statím „Já a Ono“ a „Ekonomický problém masochismu“.

V posudku se budu věnovat zejména centrálnímu bodu autorčiny kritiky Freuda. Ten spočívá v zavedení Freudem nezmiňované problematiky „svobody“, která zaznívá v textu bakalářské práce zejména na s. 47-52 (5.1 Dostojevskij – etik a hříšník) a na s. 59-61 (5.4.1 Víra, mravnost, svoboda). To, že otázka „svobody“ není ve Freudově textu rozebírána, přitom nepovažuji za definitivně invalidující nedostatek, protože mu šlo o něco jiného: popsat roli otce v Dostojevského životě, a to mj. za využití románu „Bratři Karamazovi“. (Nejraději bych byl proto viděl, kdyby se autorka byla věnovala právě tomuto tématu a jak na něj reagují další odborníci, ale zaujala ji více otázka „svobody“.)

Freudovi vyčítá, že Dostojevského popsal v jeho etice zjednodušeně, s nepochopením a tedy vlastně nespravedlivě. Etikou zde Freud míní promiscue Dostojevského chování a životní osudy, dále jeho ideologii či světonázor a také postavy v jeho díle. Musím zde nejprve zkusit sám vystihnout Freudovu pozici.

Freud začíná tím, že Dostojevského řadí k jednomu určitému *ruskému typu charakteru*, byť není zpočátku úplně jasné, na základě z kterého ze zmíněných aspektů (život, ideologie, postavy?). Tento typ spočívá v transgresi (ve hříchu, v zločinu), která je následována pokáním, takže se při určitém opakování tohoto vzorce dá tvrdit, že pokání, tj. eticky cenný, mravný akt, je vlastně „přímo technikou, jak umožnit vraždu“ (Freud, s. 311). Navíc se mu zdá, že Dostojevskij (v ideologii a románech?) zastává teorii, že nejmravnější je ten, kdo projde nejhlubší hříšností, což Freud považuje za etický (filozofický, světonázorový, ideologický) omyl.

Ihned poté se však Freud (který už předtím odlišil člověka mravného v chování a v mysli potlačujícího sklony (pudy) od úspěšného hříšníka-kajícíka) věnuje Dostojevského životu a chování, a diví se, že spisovatel žádné zločinecké chování a rysy (sobectví, destruktivnost) nevykazoval. Je naopak altruistický, plný lásky, takže sklony ke zločinnosti v životě a chování nemá: pokud bychom za ně nepočítali jeho evidentní gamblerství a historicky nejisté zneužití nezletilého děvčete. Kdybych věc, s odvoláním na Freuda, zjednodušil až téměř přehnaně na dva póly, zločinec je sadista a Dostojevskij naopak masochista, tj. sadista ubližující sobě. (Z tohoto hlediska pak i gamblerství začíná patřit spíše pod masochismus, jímž si osoba, považována za sociální „škodnou“, sama ubližuje, protože hraje, jako Dostojevskij, dokud neprohráje.) Spisovatel nakonec Freudovi vychází jako malý sadista, určitý každodenní trapič (jako bývají obsedanti), a jako velký masochista. Jako velký sadista však Freudovi vychází Dostojevskij při volbě svých zločineckých postav, tedy jako sadista v mysli, nerealizující své sklony. (Nepovažuji proto za přesné, když autorka Freudovi vyčítá spolu s Exnerem, že Freud nerozlišoval rovinu života a rovinu díla.)

Královským, hlavním či výchozím zločinem je pak Freudovi otcovražda (téma a zápletka „Karamazovych“), a od toho vede cesta uvažování ke specifické podobě oidipského komplexu a vztahu Já a Nadjá u Dostojevského atd. (Freud tedy nepovažuje Dostojevského za reálného, praktického velkého hříšníka, jak má autorka tendenci polemizovat, ale spíše za neurotika, který pomocí patologie, hysterické epilepsie při masochismu, a pomocí umění své pudy poměrně sociálně únosně zkontrolil.)

Mám autorčině pojetí kritiky Freuda potíže přesně porozumět, protože je poměrně členitá. Nejprve učiní z Freudova tvrzení o nerealizaci hříchu odmítnutím pudového uspokojení tvrzení o poslušnosti a strachu z trestu – to by byla ještě mnohem menší mravnost! (S. 47) Ano, ale Freud volbu dobra či nekonání hříchu většinou nemotivuje strachem z trestu, nýbrž strachem z Nadjá, z vlastní instance, kdy si je člověk případného zla vědom až přehnaně, patologicky. Pak to tedy u autorky vypadá tak, že by bylo nutné přece jen nějaký hřích *spáchat*, aby se stal konstitutivní pro možnost zažití *svobody* a Boha (s. 48-49) – to mi trochu připomíná Lutherovu výzvu „Hřešte pořádně!“, která bývá někdy vykládána v tom smyslu, že pak se Bůh i člověk „má čeho chytit“.

Autorčino velmi inspirativní pojetí zde obsahuje i pěkný popis pokušení: „Je to krásné nebezpečí, které obsahuje až masochistický prvek (jsem sociální bytostí, ale neuznávám-li obecně přijímaná / křesťanská pravidla, hrozí mi vyloučení ze společnosti, tedy v krajním případě zánik). Překonám onen strach, onu hrůzu, onu bolest, protože vím, že síla vzrušení a pocit slasti mi ho bohatě vynahradí“ (s. 49) – není to nepodobné Freudovu líčení: „Neodolatelnost pokušení, posvátná a přece nikdy nedodržená předsevzetí to již nikdy nedělat, omamná slast a zlé svědomí, podle nějž se člověk řítí do zkázy (sebevražda)...“ (s. 324, asi s odvoláním na Zweiga). (Čímž nenaznačuji, že to autorka „opisovala“.)

Zde podle autorky přichází na pomoc Bůh, který dovolí pokání, zajistí možnost návratu hříšníka, a tím vlastně i to, aby si člověk mohl pocít svobody zažívat – ale to podle mě nutně vede k Freudově výchozí formulaci o ruském charakteru, pokud máme předem při pokání garantováno odpuštění, Boží lásku.

Autorka o tomto rozporu patrně ví, protože už předtím na s. 48 upozorňuje, že se hřešení nesmí stát „každodenním chlebem“ a, později, na s. 60 zase na případu Raskolnikova uvádí dvě zpřesňující věci: 1) že musí dojít k vnitřní proměně, nejen k absolvování, ale hlavně k připsuštění si trestu (to by bylo pravděpodobně

pravé pokání), po kterém následuje obrat k dobru a láska k lidem a Bohu; 2) že tedy musí jít o více méně jednorázový či aspoň ne příliš často opakovaný akt. (Kdybych to zkusil rozvést, muselo by být každé opakování, upadnutí do hříchu, provázeno nejistotou, že mi Bůh odpustí, a tedy buď pochybností o něm anebo provokováním jeho „otcovské“ autority.)

Také mi není příliš jasné, jaké má přijetí Boží milosti v pokání význam jako psychická devíza: co když je to ono, a nikoli podlehnutí hříchu, něčím extrémně odvážným? Proč papež Wojtyła vybízel mocné lidi, aby se nebáli být hodnými, dobrými? Co by to znamenalo ve Freudově pojmosloví: aby se nebáli, že by mohli být „masochističtí“ a zničit se?

To mě vede samozřejmě k další otázce, která je v samotném Freudově textu nepříliš jasná, a sice k míšení sadismu s masochismem. Na jedné straně popisuje Dostojevského jako velkého masochistu, „to znamená ten nejměkčí, nejdobromyslnější, k pomoci nejochotnější člověk“ (s. 312). Na druhé straně, když popisuje pokušení hráčské vášně, citované výše, jde tam jednak o „bezohledné“, „autoerotické“ uspokojení pudu (které by spadalo k čemu?), a teprve pak současně o masochistické prožívání slasti z maléru.

Je patrné, že autorka otevřela otázku, která je nad možností bakalářské práce. Ale myslím, že její tušení jsou velice inspirativní: vždyť takový Lacan věnoval problému transgrese a její přínosnosti pro sebepoznání či identitu celý jeden slavný seminář (Etika psychoanalýzy, 1959-1960); je také jasné, že Freud se s hříchem a s transgresí teoreticky úplně nevypořádal; mohl by sice říci, že se „svobodou volby“ jde o racionalizující diskurs morálního masochisty, nicméně tento se objevuje jako velmi rozšířená „psychická realita“.

Při této chvále musím ovšem dodat, že autorka měla látku vyložit uspořádaněji a zkusit vycházet v pro ni centrální otázce svobody z nějakých textů, ať už teologických nebo filozofických, více v akademické způsobu psaní a zacházení s prameny (není např. jasné, jako používá Berďajeva: zda pouze k účelovému schválení svých nápadů nebo zda jde o parafráze).

V Praze 22. 8. 2016

Doc. Miloš Kučera, CSc.