

Erich Fromm

Lidské srdce - jeho nadání k dobru
a zlu

Je mnoho těch, kteří věří, že lidé jsou ovce; jiní zase mají za to, že to jsou vlci. Obě strany mohou na podporu svého stanoviska uvést řadu správných argumentů. Těm, kdo předpokládají, že lidé jsou ovce, stačí jen poukázat na skutečnost, že se lidé dají snadno přimět k tomu, aby dělali, co se jim říká, a to dokonce i tehdy, když jim to samotným škodí, že následují své vůdce do válek, jež jim nepřinášejí nic jiného než zkázu, že uvěřili vlastně každému nesmyslu, jen když jim byl prezentován s dostatečnou rázností a jen když jej podpořila moc, počítaje v to halasně hrozby kněží a králů i něžné hlásky skrytých a ne už tak skrytých přesvědčovačů. Většina lidí je, jak se zdá, přístupna našeptávání, jsou to poloodrostlé děti, jsou ochotni podrobit svou vůli komukoli, jen když mluví dost výhrůžně anebo dost sladce, aby je to přivedlo do varu. Kdo má natolik silné přesvědčení, že se postaví vůči davu do opozice, je spíše výjimkou než pravidlem, výjimkou, již se mnohdy obdivují pozdější staletí, ale již se většinou vysmívají současníci.

Na předpokladu - že lidé jsou ovce - vystavěli své systémy velcí inkvizitoři a diktátoři. Ba nadto sama víra, že lidé jsou ovce a že proto potřebují vůdce, aby za ně rozhodovali, vedla často vůdce k upřímnému přesvědčení, že jen splnili svou morální povinnost - i když třeba tragickou -, když lidem dali, co chtěli, tj. když se stali jejich vůdci a snali z nich břemeno odpovědnosti a svobody.

Je-li však většina lidí jako ovce, proč se život člověka od života ovce tak liší? Jeho dějiny byly psány krví; jsou to dějiny ustavičného násilí, byla v nich téměř vždycky k podrobení lidské vůli používána síla. Vyhladil snad Talaat Paša milióny Arménů sám? Vyhladil Hitler sám milióny Židů? Vyhladil Stalin milióny svých politických nepřátel sám? Tito lidé nebyli sami; měli kolem sebe tisíce jiných lidí, kteří pro ně zabíjeli a kteří to dělali nejen ochotně, ale dokonce s potěšením. Nevidíme, jak je člověk vůči druhému člověku nelidský vlastně všude - v tom, jak nemilosrdně se

vedou války, jak se vraždí, jak se používá násilí, jak nemilosrdně vykořisťuje silnější slabšího a jak vzdechy mučených a trpících bytostí narážely tak často na hluché uši a tvrdá srdce? Všecky tyto skutečnosti přivedly myslitele, jako byl Hobbes, k závěru, že je *homo hominī lupus* (člověk člověku vlkem), přivedly mnohé z nás i dnes k předpokladu, že člověk je neřestný a ničivý od přírody, že to je zabiják, jenž může být odvrácen od své oblíbené zábavy pouze strachem ze zabijáků mocnějších.

Přesto nás argumenty obou stran ponechávají na pochybách. Je pravda, že můžeme osobně znát některé potenciální nebo skutečné vrahy a sadisty tak bezohledné, jako byli Stalin a Hitler, ale to jsou spíše výjimky než pravidlo. Mohli bychom předpokládat, že vy i já a většina ostatních obyčejných lidí jsou vlky v rouše beránčím a že se naše „pravá povaha“ jednou projeví, až se zbavíme svých zábran, jež nám až dotud bránily v tom, abychom si počínali jako zvířata. S tímto předpokladem se sice dost těžko nesouhlasí, ale zároveň není zcela správný. V každodenním životě je velký počet příležitostí ke krutosti a sadismu, při nichž by si lidé mohli leccos dovolit beze strachu, že jim bude odplaceno stejně, mnozí si však přesto tak nepočínají, mnoho jich reaguje v jistém smyslu s odporem, když se s krutostí a sadismem setkají.

Je snad nějaké jiné a možná i lepší vysvětlení pro zarážející rozpor, s nímž máme zde co dělat? Můžeme předpokládat, že prostá odpověď na to zní asi takto: že vlci jsou v menšině a že žijí bok po boku s většinou ovcí? Vlci chtějí zabíjet; ovce chtějí následovat. Proto vlci přimějí ovce, aby zabíjely, a ovce se přizpůsobí ne proto, že by se jim to líbilo, ale proto, že chtějí následovat, a vlci si dokonce potom vymýšlejí historky o tom, jak je jejich věc vznešená, jak je třeba bránit svobodu, která je ohrožena, jak je nutné pomstít se za děti nabodané na bodáky, za znásilněné ženy a za zneuctěnou čest, a to všechno proto, aby přesvědčili většinu ovcí, že mají jednat jako vlci. Tato odpověď zní sice věrohodně, ale zanechává v nás přesto značné pochybnosti. Neříká vlastně, že jsou dvě lidské rasy - rasa vlků a rasa ovcí? A dále, proč se ovce dají tak snadno přesvědčit, aby si počínaly jako vlci, není to snad už v jejich povaze, aby to tak dělaly, a to i za předpokladu, že jim je násilí prezentováno jako jejich svatá povinnost? Náš předpoklad týkající se vlků a ovcí nemůže být správný; snad je především pravda, že vlci představují jakousi podstatnou vlastnost v lidské povaze, která je u nich možná o něco zveličená, než jak se to projevuje u většiny lidí? Nebo je snad celá tato alternativa chybná? Je snad člověk vlk i ovce - anebo *ani vlk, ani ovce*?

Dnes, kdy národy uvažují o tom, že použijí k vyhlazení svých „nepřátel“ těch nejničivějších sil, má odpověď na tyto otázky klíčový význam. Vždyť tyto národy neodstraší dokonce, jak se zdá, ani možnost, že by přitom mohly být vyhlazeny i ony samy. Jsme-li přesvědčeni, že je člověk svou přirozeností, tedy vrozeně náchylný k ničení, že je v lidské povaze zakořeněna nevyhnutelnost používat síly a násilí, pak náš odpor proti stále vzrůstající brutalizaci bude stále slabší a slabší. Proč se stavět na odpor vlkům, když jsme vlky my *všichni*, třebaže někteří o něco více než druzí?

Otázka, zda je člověk vlk, či ovce, je jenom speciální formulací otázky, jež byla ve svých širších a obecnějších aspektech jedním z nejzákladnějších problémů západního teologického a filosofického myšlení: Je člověk od základu zlý a zkažený, anebo je v základě dobrý a schopný zdokonalení? Starý zákon nestojí ještě na stanovisku, že člověk je od základu zkažený. *Neposlušnost* Adama a Evy vůči Bohu se tu nenazývá hříchem; nikde tu není ani zmínky o tom, že by tato neposlušnost člověka zkazila. Naopak, neposlušnost je tu podmínkou lidského sebeuvědomění, lidské schopnosti volby, a tak je ve svém posledním důsledku tento první akt neposlušnosti člověka jeho prvním krokem ke svobodě. Zdá se, že neposlušnost Adama a Evy byla dokonce součástí božího plánu, neboť, jak má za to myšlenka vskutku *prorocká*, je člověk právě proto, že byl vyhnán z ráje, schopen vytvářet své vlastní dějiny, rozvíjet své lidské schopnosti a dosáhnout nové harmonie mezi sebou a přírodou, a to jako plně vyvinutý jedinec, na rozdíl od harmonie dřívější, kdy ještě takovýto plně vyvinutým jedincem nebyl. Mesiášská idea, kterou hlásali starozákonní proroci, jistě v sobě zahrnuje i to, že člověk v základě zkažený není a že může být spasen bez zvláštního aktu boží milosti. Neříká však, že potenciální dobro v něm nutně zvítězí. Páše-li člověk zlo, stává se stále horším a horším. Faraónovo srdce se „zatvrdí“ proto, že faraón pokračuje ve svých zlých skutečích, zatvrdí se do té míry, že už se faraón nemůže změnit ani kát. Starý zákon poskytuje přinejmenším právě tolik příkladů páchání zla jako konání dobra a z listiny těch, kdo konají zlé skutky, nevyjímá dokonce ani tak vznešené postavy, jako byl král David. Hledisko Starého zákona je, že člověk je schopen obojího - že má schopnost k dobru, ale také schopnost ke zlu - a že musí mezi dobrem a zlem volit, že si musí vybrat mezi pozhelnáním a prokletím, mezi životem a smrtí. Dokonce ani Bůh se do této jeho volby nevměšuje, pomáhá mu jen tím, že sesílá své posly, proroky, aby učili normám vedoucím k usku-

tečnování dobra, aby identifikovali zlo a aby varovali a protestovali. Po tom, když takto splnili své, je člověk ponechán sám sobě se svým dvojím „usilováním“, usilováním o dobro a usilováním o zlo, a rozhodnutí je na něm samém.

Křesťanství se vyvíjelo jinak. V průběhu vývoje křesťanské církve byla Adamova neposlušnost pojata jako hřích. A to ve skutečnosti jako hřích tak těžký, že zkazil jeho přirozenost a s ní i přirozenost všech jeho potomků. Člověk se nemůže nikdy z této své zkaženosti vymanit vlastním úsilím. Lidskou zkaženost mohl odstranit jenom božský akt milosti, vystoupení Krista, který pro člověka zemřel; zároveň tak byla poskytnuta možnost spásy těm, kdo Krista přijali.

Ale dogma o prvotním hříchu nezůstalo ani v církvi bez opozice. Napadl je už Pelagius, jeho názor byl však potlačen. Renesanční humanisté uvnitř církve se snažili dogma oslabit, třebaže na ně nemohli přímo zaútočit anebo je popřít, právě to však udělalo mnoho kacířů. Luther, jestliže ho máme vůbec uvádět, měl ještě radikálnější názor na vrozenou lidskou špatnost a zkaženost, naproti tomu myslitelé renesanční a osvícenští udělali drastický krok v opačném směru. Tvrdili, že všechno zlo v člověku není nic jiného než výsledek okolností, a že tedy člověk ve skutečnosti nemá žádnou volbu. Změňte okolnosti, jež plodí zlo, tak si to alespoň představovali, a původní lidská dobrota se vynoří na povrch téměř automaticky. Tento názor podbarvil také myšlení Marxe a jeho následovníků. Víra v lidskou dobrotu byla výsledkem nového sebeuvědomění člověka v důsledku bouřlivého ekonomického a politického pokroku, který započal již v renesanci. Naproti tomu morální bankrot Západu, jenž má svůj počátek už v první světové válce a došel přes Hitlera a Stalina, Coventry a Hirošimu až k současným přípravám všeobecného vyhlazování, přinesl s sebou znovu tradiční zdůrazňování lidského sklonu ke zlu. Tato nová emfáze působila jako protijed proti podceňování potenciálního zla v člověku, posloužila však zároveň příliš často k zesměšňování těch, kdo ještě svou víru v člověka neztratili, a to někdy prostě proto, že se jim nerozumělo, jindy se však dokonce záměrně překrucovalo jejich stanovisko.

Jako jeden z těch, jehož názory byly často nesprávně vykládány jakožto podceňování potenciálního zla v člověku, chtěl bych zdůraznit, že takovýto sentimentální optimismus rozhodně k atmosféře mého myšlení nepatří. Pro kohokoli, kdo má za sebou dlouholetou klinickou praxi jako psychoanalytik, by bylo přinejmenším dost obtížné destruktivní síly v člověku podceňovat. U některých ze svých pacientů vidí totiž tyto síly v činnosti

14

15 a udělá zkušenost s tím, jak je neobyčejně těžké aspoň tyto síly zastavit, natož pak svést energii v nich obsaženou konstruktivním směrem. Asi tak stejně nesnadné by bylo pro kohokoli, kdo byl svědkem toho, s jakou výbušností se začalo od první světové války šířit zlo a destruktivnost, zavírat před silou a intenzívností lidské destruktivnosti oči. Je tu však nebezpečí, že pocit bezmoci, který přepadá lidi dnes - a to jak intelektuály, tak i prosté lidi - a který stále nabývá na síle, by mohl vést k tomu, že by přijali novou verzi zkaženosti a prvotního hříchu, jež dnes slouží jako rozumové zdůvodnění poráženeckého stanoviska, že válce se nedá stejně nijak zabránit, poněvadž je výsledkem destruktivnosti v lidské povaze. Takovýto názor, který se někdy vychloubá svým krajním realismem, je nerealistický ze dvou důvodů. Za prvé proto, že intenzita destruktivních sklonů v žádném případě neimplikuje i to, že se nedají přemoci anebo že jsou dokonce v převaze. Druhý omyl tohoto hlediska tkví v předpokladu, že války jsou primárně výsledkem psychických sil. Je sotva nutné chápé společenské a politické jevy. Války jsou výsledkem rozhodnutí politických, vojenských a průmyslových vůdců odvážít se jich za tím účelem, aby se získala nová území, nové přírodní zdroje, nové příležitosti k obchodu, nebo na obranu proti skutečnému či údajnému ohrožení bezpečnosti země jinou mocností, anebo konečně proto, aby se zvýšila osobní prestiž vůdců a vzrostla jejich sláva. Tito lidé se neliší od obyčejných lidí: jsou sobečtí, jsou jen málo schopni vzdát se nějaké osobní výhody ve prospěch druhých, nejsou však ani krutí, ani neřestní. Když se takovíto lidé - kteří by v normálním životě udělali pravděpodobně víc dobrého než zlého - dostanou do postavení, v němž mají moc, kde mohou rozkazovat miliónům a mít pod svou kontrolou ty nejničivější zbraně, mohou napáchat nesmírně mnoho zla. V občanském životě by snad nanejvýš mohli zničit konkurenta, v našem světě mocných a suverénních států („suverénní“ tu znamená nebýt podroben jakémukoli morálnímu zákonu, který jednání suverénního státu omezuje) mohou zničit lidstvo. Hlavním nebezpečím pro lidstvo je obyčejný člověk s neobyčejnou mocí - a žádný ďábel nebo sadista. Ale právě tak jako potřebuje člověk k tomu, aby mohl bojovat ve válce, zbraně, potřebuje k tomu zároveň také rozvášněnost nenávisti, rozhořčení, destruktivnosti a strachu. Jinak by nebylo možné přimět milióny lidí, aby riskovali životy a stali se vrahy. Tyto vášně jsou nutnými podmínkami odvahy k válce. Nejsou příčinami válek o nic více, než jsou jimi pušky a bomby samy o sobě. Člověk, který

16
stiskne knoflíky vysílající střely s nukleárními hlavicemi, člověk, který může zabít statisíce lidí, bude mít sotva zkušenost s přímým usmrcením kohokoli v tom smyslu, v jakém ji má řadový voják, který použil k tomu svého bodáku anebo své strojní pušky. Dokonce i tehdy, když samotný akt vyslání nukleárních zbraní není pro toho člověka vědomě nic jiného než věrné uposlechnutí rozkazu, zbývá pořád otázka, zda v hlubinách osobnosti musí či nemusí existovat ne-li destruktivní impulsy, pak tedy hluboká lhostejnost k životu, aby osobnost byla vůbec takového činu schopna.

Poukáží alespoň na tři jevy, jež podle mého mínění vytvářejí bázi pro nejhorší a nejnebezpečnější formu lidské orientace: je to láska ke smrti, zhoubný narcismus a symbioticky incestuální fixace. Tyto tři orientace, jsou-li spojeny, vytvářejí „syndrom rozpadu“, který *lidi nutká ničit za účelem zkázy a nenávidět za účelem nenávisťi*. Jako protiklad tohoto „syndromu rozpadu“ popíší takzvaný „syndrom růstu“; ten se skládá z lásky k životu (jakožto protiváhy lásky ke smrti), z lásky k člověku (jakožto protiváhy narcismu) a z nezávislosti (jakožto protiváhy symbioticky incestuální fixace). Jenom u menšiny lidí je jeden nebo druhý syndrom plně vyvinut. Nedá se však popřít, že každý člověk kráčí kupředu tím směrem, který si zvolil, směrem k životu, anebo směrem ke smrti, směrem k dobru, nebo ke zlu.

Třebaže bude převážná část této knihy pojednávat o zhoubných formách destruktivnosti, přece jen bych chtěl nejprve něco říci o některých jiných formách násilí. Ne že bych měl v úmyslu psát o nich dopodrobna, ale proto, že si myslím, že by vysvětlení některých méně patologických projevů násilí mohlo přispět k pochopení několika patologických a zhoubných forem destruktivnosti. Rozdíl mezi různými typy násilí je založen na rozdílu mezi jejich respektive nevědomými motivaemi, neboť jenom pochopení nevědomé dynamiky chování nám dovolí porozumět chování samotnému, jeho kořenům, průběhu a energii, již je nabito.¹⁾

Nejnornálnější a nejméně patologickou formou násilí je takzvané *násilí hravé*. Nacházíme je v oněch formách, v nichž se násilí cvičí ve snaze dosáhnout obdivuhodné dokonalosti, nikoli ve snaze ničit, kdy není motivováno nenávisťi ani destruktivností. S příklady hravého násilí je možno se setkat v mnoha případech: od válečnických her primitivních kmenů až po umění šermu v zenovém buddhismu. Při všech těchto hrách na boj není cílem zabít; i když je někdy výsledkem smrt protivníka, je to jakoby jeho chyba, poněvadž „stál na nesprávném místě“. Mluvíme-li o tom, že při hravém násilí neexistuje přání zničit, týká se to přirozeně jen ideálního typu takovýchto her. Ve skutečnosti by člověk neuvědomělou agresivností a snahu ničit našel často skrytu za explicitní logiku hry. Ale i kdyby tomu tak bylo, je přece jen hlavní motivací v tomto typu násilí vystavení dovednosti na odiv, a nikoli destruktivnost.

Mnohem větší praktický význam než hravé násilí má takzvané

¹⁾ O rozmanitých formách agrese viz bohatý materiál v psychoanalytických studiích, zvláště v různých článcích obsažených ve svazcích *The Psychoanalytic Study of the Child* (Psychoanalytické studium dítěte), New York, International Universities Press; k problému lidské a zvířecí agresivity viz zejména: J. P. Scott, *Aggression (Agrese)*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. Též Arnold H. Buss, *The Psychology of Aggression (Psychologie agrese)*, New York, John Wiley & Son, 1961; dále Leonard Berkowitz, *Aggression (Agrese)*, New York, McGraw-Hill Co., 1962.

násilí *reaktivní*. Reaktivním násilím rozumím takové násilí, jehož je užito při obraně života, svobody, důstojnosti, majetku - ať už vlastního nebo jiných. Koření ve strachu a je to pravděpodobně nejčastější forma násilí vůbec. Strach může být přitom skutečný anebo jen imaginární, vědomý nebo nevědomý. Tento typ násilí je ve službách života, nikoli smrti; jeho cílem je zachování, a ne zničení. Není to vůbec výraz iracionálních vášní, ale do jisté míry výraz racionální kalkulace; proto také je mu vlastní určitá proporcionalita mezi účelem a prostředky. Uváděly se důvody pro to, že z vyššího duchovního hlediska není zabíjení - dokonce ani v sebeobraně - nikdy morálně oprávněno. Ale mnozí z těch, kdo mají toto přesvědčení, připouštějí, že násilí při obraně života má odlišnou povahu než násilí, jehož cílem je destruktivnost pro destruktivnost.

Pocit, že jste ohroženi, a z toho vyplývající reaktivní násilí nejsou velmi často podloženy skutečností, ale jsou založeny na manipulaci s myšlením člověka. Politici i náboženští vůdci přesvědčují své přívržence, že jsou ohroženi nepřítelem, a tím v nich vyvolávají subjektivní odpověď v podobě reaktivního nepřátelství. Odtud rozdíl mezi spravedlivými a nespravedlivými válkami, rozdíl, který je uznáván kapitalistickými i komunistickými vládami právě tak jako římskokatolickou církví. Je to ovšem rozdíl nanejvýš pochybný, protože obvykle každá strana do jisté míry úspěšně vykládá svoji pozici jako obranu proti útoku.²⁾ Existuje sotva případ agresivní války, jež by nemohla být nějak vyložena v pojmech války obranné. Otázku, kdo mluví o sebeobraně právem, rozhodují obvykle vítězi a někdy, jenomže o mnoho později, o něco objektivnější historici. Tendence činit si nárok na to, že každá válka je válkou obrannou, poukazuje ke dvěma věcem. Především, že většinu lidí, alespoň ve většině civilizovaných zemí, nelze přimět, aby zabíjela a umírala, pokud nejsou tito lidé napřed přesvědčeni, že to dělají proto, aby bránili své životy a svou svobodu. Za druhé to svědčí o tom, že není nesnadné přesvědčit milióny lidí, že jim hrozí nebezpečí, že budou napadeni, a že je proto třeba je vyburcovat k obraně. Takovéto přesvědčení se většinou zakládá na nedostatku samostatného myšlení a citění a na emocionální závislosti obrovské většiny lidí na jejich politických vůdcích. Za předpokladu, že tato závislost existuje, bude téměř cokoli, co je prezentováno s náležitou energií

²⁾ Roku 1939 organizoval Hitler fingovaný útok na slezskou rozhlasovou stanici, jež měla být údajně přepadena polskými vojáky (ve skutečnosti to byli esesáci), aby vyvolal v obyvatelstvu pocit, že jsou napadeni, a aby tak ospravedlnil svůj svévolný útok proti Polsku jakožto „spravedlivou válku“.

19 a přesvědčivosti, přijímáno jakožto skutečnost. Psychické důsledky toho, že se přijme víra v údajné ohrožení, jsou ovšem stejné jako důsledky ohrožení skutečného. Lidé se prostě ohrožení *cítí* a jsou ochotni v sebeobraně zabíjet a ničit. S tímž mechanismem se setkáme u paranoického stihomamu, jen s tím rozdílem, že nespočívá na bázi skupiny, ale na bázi jednotlivce. V obou případech se zkoumaná osoba subjektivně cítí v nebezpečí a reaguje agresivně.

Jiným aspektem reaktivního násilí je ten druh násilí, který je vytvářen *frustrací*. Zabrání-li se živočichům, dětem i dospělým v realizaci jejich přání či potřeby, setkáváme se u nich s agresivním chováním.³⁾ Takovéto agresivní chování představuje pokus, třebaže často bezúspěšný, dosáhnout cíle, v jehož uskutečnění bylo nějak zabráněno, násilím. Je to jasně agrese ve službách života, a nikoli agrese za účelem ničit. Protože se určité překážky a zábrany v potřebách a tužbách vyskytovaly téměř všeobecně ve většině společnosti a vyskytují se dodnes, není důvod, proč by nás mělo překvapovat, že tu násilí i agrese vždycky vznikaly a že se jich používalo.

Příbuzné agresivitě vyplývající z frustrace je nepřátelství vyvolané *závistí* nebo *žárlivostí*. Jak žárlivost, tak i závist pramení ze zvláštního druhu frustrace. Jsou vyvolány faktem, že B má určitý objekt, který vyžaduje A, anebo je milován osobou, po jejíž lásce A touží. V A vzniká nenávist a nepřátelství vůči B, jež dostává, co A chce a mít nemůže. Závist a žárlivost jsou frustrace podtržené nadto faktem, že A nejenom nedostává, co chce, ale že místo něho je tím obšťastněna jiná osoba. Příběh o Kainovi, kterého nemilovali, aniž to sám nějak zavinil, a který zabije svého bratra, jemuž se dává přednost, a příběh o Josefovi a jeho bratrích, to jsou klasické verze žárlivosti a závisti. V psychoanalytické literatuře existuje o těchto jevech množství klinických údajů.

Jiný typ násilí, příbuzný násilí reaktivnímu, ale už o krůček blíže směrem k patologickému, je násilí za účelem *pomsty*. Při reaktivním násilí je cílem odvrátit hrozící bezpráví, slouží proto biologické funkci zachování života. Naproti tomu při pomstychtivém násilí byla křivda již učiněna, takže tu násilí nemá funkci obrannou. Má iracionální funkci odčinit magicky to, co bylo uděláno ve skutečnosti. U jednotlivců se s pomstychtivým násilím setkáváme právě tak mezi primitivy, jako mezi civilizo-

³⁾ Srov. bohatý materiál o tom v knize J. Dollarda, L. W. Dooba, N. E. Millera, O. H. Mowrera a R. R. Seatsce, *Frustration and Agression (Frustrace a agrese)*, New Haven, Yale University Press, 1939.

20 vanými skupinami. O kus dál nám pomůže podrobnější analýza pomstychtivého násilí. Motiv pomsty je v převráceném poměru k síle a produktivnosti skupiny či jednotlivce. Impotent a mrzák mohou získat sebeúctu, jež byla otřesena nějakou křivdou, jen jediným způsobem: že se pomstí podle *lex talionis* „oko za oko, zub za zub“. Naproti tomu osoba, která žije produktivně, takovou potřebu nemá, anebo ji má jen v malé míře. Dokonce i tehdy, když byla zraněna, napadena nebo jí bylo ukřivděno, sám proces produktivního života jí dá na minulou křivdu zapomenout. Schopnost produkovat se ukazuje silnější než přání pomstít se. Pravdivost této analýzy lze snadno prokázat na empirických datech jak na úrovni jednotlivce, tak na úrovni společenské. Psychoanalytický materiál dokazuje, že dospělá produktivní osoba vykazuje méně motivů plynoucích z touhy po pomstě než osoba neurotická, jež má potíže, má-li žít nezávisle a plně, a jež je leckdy ochotna vsadit celou svou existenci na jednu kartu: na kartu přání se pomstít. Přísně psychopatologicky vzato se pomsta stává hlavním cílem jejího života; poněvadž, nebude-li nějak realizována, hrozí nebezpečí, že se rozpadne nejenom sebedůvěra, ale i sebevědomí a že osoba ztratí vědomí totožnosti. Podobně je tomu u nejvíce zaostalých skupin (zaostalých co do ekonomických, kulturních či emocionálních aspektů), u nichž se smysl pro pomstu (například za porážku, kterou národ utrpěl v minulosti) zdá nejsilnějším. A tak jsou v mnoha zemích ohniskem pocitů pomsty nižší střední třídy, jež jsou v industrializovaných zemích nejvíce odsunuty stranou. Zrovna tak jsou ohniskem, v němž se soustřeďují city rasistické a nacionalistické. Pomocí tzv. „projective questionnaire“⁴⁾ by se dal snadno stanovit vztah mezi intenzitou pomstychtivosti a ekonomickým a kulturním zbídačováním. Možná složitější je pochopit pomstu v primitivních společnostech. Mnoho primitivních společností má intenzivní, a dokonce institucionalizované pocity a modely pomsty a pomstít křivdu spáchanou na jednom z jejích členů se cítí zavázána celá skupina. Pravděpodobně tu hrají rozhodující úlohu dva faktory: První je v mnohém stejný jako faktor uvedený shora: atmosféra psychické nedostatečnosti, která proniká primitivní skupinou a která dělá z pomsty nezbytný prostředek, jímž je možno nahradit škodu. Druhým faktorem je narcismus, jev, o němž obšírně pojednáme ve 4. kapitole. Zde postačí říci, že z hlediska intenzivního narcismu, který je primitivní skupině vlastní, je jakákoli

⁴⁾ Řada otázek s otevřeným koncem, při níž se odpovědi vykládají vzhledem k jejich nevědomému a nezamýšlenému významu, aby vyšly najevo údaje nikoli o „názorech“, ale o silách pracujících v jedinci nevědomě.

21 urážka obrazu, jež má sama o sobě, tak zraňující, že docela přirozeně vyvolá intenzivní nepřátelství.

Blízce příbuzný pomstychtivému násilí je ten zdroj destruktivnosti, který způsobuje *otřesená víra*, k čemuž často dochází v životě dítěte. Co se tu míní výrazem „otřesená víra“?

Dítě začíná život s vírou v dobro, lásku, spravedlnost. Kojenec má víru v prsy své matky, v to, že je připravena ho přikrýt, je-li zima, starat se o něho, když je nemocen. Tato víra může být vírou v otce, matku, v prarodiče anebo v nějakou jinou blízkou osobu; může se také projevit jako víra v Boha. V mnoha jedincích je tato víra otřesena již v útlém věku. Dítě slyší otce v nějaké důležité věci lhat; vidí jeho zbabělý strach z matky, je ochoten dokonce je (dítě) zradit, jen aby ji uklidnil; je svědkem pohlavního styku rodičů a může si z toho odnést zkušenost, že otec je surové zvíře; je nešťastné nebo poděšeno a žádný z rodičů, kteří jsou údajně na ně tak koncentrováni, to nezpozoruje, ba dokonce když jim to řekne, nevěnují tomu pozornost. Původní víra v lásku, pravdomluvnost a spravedlivost rodičů je otřesena ještě mnohokrát. Ztráta této víry vede někdy u dětí, jež jsou vychovávány nábožensky, přímo ke ztrátě víry v Boha. Dítě udělá zkušenost se smrtí malého ptáčka, kterého má rádo, nebo se smrtí přítele či sestřičky a je tím vzápětí otřesena jeho víra, že Bůh je dobrý. Mezi tím, je-li to víra v nějakou osobu nebo v Boha, však není veliký rozdíl. To, co je ztraceno, je vždycky víra v život, v možnost doufat v něj, mít v něj důvěru. Je jistě pravda, že každé dítě prochází celou řadou deziluzí; na čem tu však záleží, je hloubka a krutost jednotlivého zklamání. Tuto první a kruciólní zkušenost s otřesením své víry udělá dítě často ve velmi útlém věku, ve čtyřech, v pěti či v šesti letech, ba často dokonce mnohem dříve, v tom období svého života, na něž si jen málo pamatuje. Ke konečné ztrátě víry dochází mnohdy ve věku mnohem pozdějším. Po zradě přítele, milenky, učitele, náboženského či politického vůdce, v něhož dotyčný věřil. Zřídka je to jeden jediný případ, ale spíše řada drobných zkušeností, jež se kupí na sebe a jež nakonec vírou dané osoby přece jen otřesou. Reakce na takovéto zkušenosti jsou různé. Jedna osoba může reagovat tak, že ztratí svou závislost na té osobě, jež ji zradila, tak, že se stane sama nezávislejší a že získá schopnost nacházet nové přátele, učitele či milované bytosti, na něž se spoléhá a v něž věří. To je ta nejžádoucnější reakce na raná zklamání. V mnoha jiných případech je výsledek takový, že osoba zůstává skeptickou, doufá v zázrak, jenž jí vrátí její víru, zkouší lidi, a zklame-li se v nich, zkouší stále další a další, anebo se vrhá do náruče mocné

22 autority (církve, politické strany nebo nějakého vůdce), aby získala svou víru zpět. Mnohdy překonává své zoufalství, že ztratila víru v život, tím, že se pošetile honí za světskými cíli - za penězi či prestiží.

Reakce, jež má pro nás význam v souvislosti s násilím, je však jiná. Do hloubky ošálená a zklamaná osoba může začít také nenávidět život. Není-li tu nic ani nikdo, več by mohla věřit, byla-li její víra v dobro a spravedlnost vždy jen bláhovou iluzí, vládne-li nad životem spíše ďábel než Pánbůh - pak se opravdu život stává něčím; co si zaslouží jenom nenávisť; člověk nemůže již déle snášet bolest ze zklamání. Přeje si dokázat, že život je zlý, že lidé jsou zlí a že je špatný i on sám. Ten, kdo předtím věřil v život a měl jej rád a zklamal se přitom, změní se takto v cynika a ničitele. Tato jeho destruktivita je jenom jedním z projevů jeho zoufalství; zklamání ze života tu vedlo k nenávisti vůči životu.

V mé klinické praxi se vyskytly tyto hluboce zakořeněné zkušenosti se ztrátou víry velice často a často vytvářely nejvýznamnější *leitmotiv* v životě pacienta. Totéž platí ale o životě společnosti, kde vůdci, v něž se věřilo, se ukázali špatnými nebo nekompetentními. Pakliže se na to reaguje větší nezávislostí, nabývá reakce často formy cynismu nebo destruktivnosti.

Jsou-li všechny tyto formy násilí pořád ještě ve službách života, ať už reálně či magicky, nebo alespoň jako přímý důsledek jeho poškození či zklamání z něho, je další forma, o níž bude řeč, takzvané *násilí jakožto kompenzace*, formou patologičtější, třebaže méně drastickou než přímá nekrofilie, o níž pojednává kapitola třetí.

Násilí jakožto kompenzace znamená pro mne *náhražku* za produktivní činnost, vyskytuje se proto u impotentní osoby. Aby bylo možno správně pochopit termín „impotence“, jak ho zde užívám, je nutno předeslat několik úvah. Je-li člověk objektem přírodních a sociálních sil, jež ho ovládají, není zároveň *jenom* objektem okolností. Má svou vlastní vůli, schopnosti i svobodu přetvářet a měnit svět - v určitých mezích. Na čem tu záleží, není množství vůle a svobody,⁵⁾ ale skutečnost, že člověk není s to vydržet absolutní pasivitu. Je puzen k tomu zanechat na světě svůj otisk, žene ho touha přetvářet a měnit, a ne toliko být přetvářen a měněn. Tato lidská potřeba je vyjádřena již v raných jeskynních kresbách, ve všech druzích umění, v práci i v sexualitě. Všechny tyto činnosti jsou výsledkem lidské schopnosti zaměřo-

⁵⁾ O problému svobody jedná kapitola šestá.

23 vat svou vůli k určitému cíli a vytrvat v tomto úsilí tak dlouho, až je cíle dosaženo. Schopnost užívat takto svých sil je *potence*. (Sexuální potence je pouze jednou z jejích forem.) Když je člověk neschopen *jednat*, například proto, že je sláb, že má strach, že něco neumí, je impotentní, trpí; utrpení z impotence tkví v samotném faktu, že byla v člověku porušena rovnováha, že nemůže akceptovat stav naprosté bezmocnosti, aniž se předtím nepokusí znovu získat svou schopnost činu. Ale může ji získat? A jak? Jedna cesta je podrobit se a ztotožnit se s osobou nebo skupinou, jež má moc. Při této symbolické účasti na životě jiné osoby má člověk iluzi, že jedná, zatímco se ve skutečnosti pouze podrobuje a stává se jaksi částí těch, kdo jednají. Jiná cesta, a ta nás v této souvislosti bude zajímat nejvíce, je lidská schopnost ničit.

Vytvořit život, to znamená překročit stav tvora, který je vržen do života asi tak, jako jsou kostky vrženy z poháru. Zničit život, to znamená také překročit ho a přitom uniknout nesnesitelnému utrpení naprosté pasivity. Vytváření života vyžaduje určité kvality, které impotentní osoba nemá. Zničení života si žádá pouze kvalitu jedinou - užití síly. Má-li impotentní člověk pistoli, nůž anebo silnou paži, může překročit život tak, že jej zničí v druhých anebo sám v sobě. *Mstí se tak na životě za to, že ho negoval*. Násilí jakožto kompenzace je přesně to násilí, jež má své kořeny v impotenci a jež ji kompenzuje. Člověk, který nemůže tvořit, chce ničit. V tvoření a v ničení překračuje svou úlohu pouhého tvora. Tuto myšlenku vyjádřil stručně Camus, když nechal svého Caligulu říci: „Žiji, zabívám, používám úchvatné moci ničitele, proti níž je moc stvořitelova pouhou dětskou hrou.“ Toto je násilí mrzákovo, násilí těch, jimž život odepřel schopnost jakéhokoli pozitivního vyjádření jejich specificky lidských schopností. Potřebují ničit přesně vzato proto, že jsou to lidé, neboť být člověk znamená překračovat věčnost.

Blízce příbuzné násilí jakožto kompenzací je úsilí dosáhnout úplné a absolutní kontroly nad živou bytostí, živočichem nebo člověkem. Toto úsilí je podstatou *sadismu*. V sadismu, jak už jsem ukázal v *Útěku od svobody*,⁶⁾ není podstatné přání působit druhým bolest. Všechny možné formy sadismu, jež můžeme pozorovat a jež se od sebe nějak liší, jsou založeny na jednom podstatném impulsu, dosáhnout úplného panství nad jiným člověkem, udělat z něho bezmocný objekt své vůle, stát se jeho bohem, dělat si s ním, co se nám jen zachce. Ponižit ho a zotročit, to vše jsou jenom prostředky k tomuto cíli, a nejradikálnějším

⁶⁾ *Escape from Freedom*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1941.

24 prostředkem je nechat ho trpět, poněvadž neexistuje jiná větší moc nad jiným člověkem než přinutit ho, aby se podrobil trápení, aniž je schopen se bránit. Potěšení z úplného ovládnutí druhého člověka (anebo jiného živého tvora) je samou podstatou sadistického sklonu: Tutéž myšlenku lze vyjádřit také tak, že cílem sadismu je přeměnit člověka ve věc, něco živého v něco neživého, poněvadž úplnou a absolutní kontrolou ztrácí živá bytost podstatnou kvalitu života - svobodu.

Jenom ten, kdo má celkovou zkušenost s tím, jak je destruktivní a sadistické násilí intenzivní a časté, může pochopit to, že násilí jakožto kompenzace není jenom něco na povrchu, nějaký výsledek špatných vlivů, zlých návyků atd. Je to síla v člověku, která je tak intenzivní a tak mohutná jako jeho přání žít. Je přesně vzato tak mohutná proto, že představuje vzpouru života proti tomu, aby byl zmrzačen. Člověk má potenciální sklon k destruktivnímu a sadistickému násilí právě proto, že je člověkem, že není věcí, a že se tedy musí pokusit život aspoň zničit, nemůže-li jej vytvářet. Velkým monumentem sadismu je Koloseum v Římě, místo, kde se tisícům impotentních lidí dostávalo toho největšího možného potěšení: vidět, jak jsou lidé požíráni zvířaty anebo jak se zabíjejí navzájem.

Z těchto úvah vyplývá však něco jiného. Násilí jakožto kompenzace je následek nežitého a zmrzačeného života, a to jeho následek nutný. Může být potlačeno strachem z trestu, může být dokonce odvedeno jinam nejrůznějšími podívanými a zábavami. Zůstává však přesto potenciálně při plné síle a projeví se, kdykoli potlačující síly ochabnou. Jediný způsob jak léčit destruktivnost jakožto kompenzaci je vyvinout v člověku potenciální tvořivost, rozvinout jeho schopnost produktivně využívat svých lidských sil. Jedině tehdy, až člověk přestane být zmrzačován, přestane být ničitelem a sadistou, a jenom podmínky, za nichž může mít zájem na životě, mohou skoncovat s těmi impulsy, které způsobují, že se za své minulé i současné dějiny musí stydět. Násilí jakožto kompenzace není už jako reaktivní násilí ve službách života, je to patologická náhražka za život. Je příznakem toho, že život je zmrzačený a prázdný. Avšak i v samotné negaci života stále ještě demonstuje lidskou potřebu žít a nebýt v životě mrzákem.

Zbývá popsat poslední typ násilí, je jím archaická „řízeň po krvi“. To už není násilí mrzáka, nýbrž krvežíznivost člověka, jehož svazek s přírodou je ještě plně vyvinut. Má vášeň zabíjet jako způsob jak překračovat život, protože se ještě obává postoupit o něco kupředu a stát se člověkem zcela (volba, o níž

25 pojednám později). Člověku, který hledá odpověď na otázku života v regresi k předindividuálnímu stavu existence tak, že se stává jakoby zvířetem a je tak osvobozen od břemena rozumu, stává se podstatou života *krev*. Prolévat krev, to je cítit se naživu, být silný, být jedinečný, být nade všemi ostatními. Zabíjení se stává velikou intoxikací, velikým sebeopozorováním na nejarchaičtější úrovni. A naopak být zabit je k zabíjení jediná logická alternativa. Bilance života v archaickém smyslu je takováto: zabít tolik, kolik kdo může, a když je něčí život takto nasycen krví, je zase tento člověk zralý na zabití. Zabíjení v tomto smyslu není svou podstatou láskou ke smrti. Je to potvrzování a překračování života na úrovni nejhlubšího regresi. U jednotlivců můžeme tuto jejich krvežíznivost někdy pozorovat v jejich fantaziích a snech, někdy při vážné duševní chorobě anebo v případech vraždy. U jisté menšiny lidí se projevuje za války - ať už mezinárodní nebo občanské - kdy jsou odstraněny normální společenské zábrany. Lze ji rozpoznat v archaické společnosti; v níž zabíjet (anebo být zabit) jsou polarity, jež vládnou nad životem. Můžeme ji pozorovat také na takovém jevu, jako jsou lidské oběti u Aztéků, na krevní mstě praktikované dosud v Černé Hoře⁷⁾ nebo na Korsice, na tom, jakou úlohu má krev jako oběť Bohu ve Starém zákoně. Jeden z nejskvělejších popisů této radosti ze zabíjení můžeme najít v povídce Gustava Flauberta *Legenda o svatém Juliánu Pohostinném*. Flaubert tu popisuje člověka, jemuž bylo při jeho narození prorokováno, že se stane velikým dobyvatelem a velikým světcem. Vyrůstal jako normální dítě, až jednoho dne objevil, jak vzrušující je zabíjení. Několikrát, když byl na mši, pozoroval malou myšku, jak vyběhla ze své díry ve zdi; rozčilovalo ho to, rozhodl se, že se myši zbaví. „A tak uzavřel dveře, nasypal na stupně oltáře drobtý z koláče a pak se postavil na stráž před dírou s prutem v ruce. Teprve za hodnou chvíli se objevil růžový čumáček a pak celá myška. Udeřil ji zlehka a zůstal zcela užaslý stát nad tělíčkem, jež se už nehýbalo. Kapka krve poskvřnila dlaždici. Utřel ji rychle rukávem, myšku vyhodil ven a neřekl o tom nikomu ani slovo.“ Později, když rdousil ptáka, „z křečovitého zmitání ptáčete se mu roztlouklo srdce a naplnilo ho dravou a bouřlivou rozkoší“. Když zakusil i to, jak ho uchvacuje prolévání krve, vznikla u něho posedlost zabíjet všechno živé. Žádný živočich nebyl tak silný nebo tak rychlý, aby mu byl schopen uniknout a aby ho nezabil. Krveprolévání se mu stalo nejvyšším sebepotvrzením jakožto jediná

⁷⁾ Srov. obraz, který podává o černohorském způsobu života Djilas. Popisuje tu zabíjení jako největší možnou pýchu a opojení, jakých může člověk zakusit.

26 cesta, jak překročit veškerý život. Po celá léta bylo jeho jedinou vášní a jediným potěšením zabíjet živé tvory. Vracel se v noci „zakrvácený a zablácený...“ a lpěl na něm pach dravé zvěře. Zdivočel jako ona.“ Pojal téměř úmysl přeměnit se ve zvíře, protože však byl člověk, nemohl toho dosáhnout. Jakýsi hlas mu řekl, že jednou zabije svého otce i matku. Vyděšen uprel ze svého hradu, přestal zabíjet zvířata a místo toho se stal obávaným a slavným vojevůdcem. Jako odměnu za jedno ze svých největších vítězství dostal ruku neobyčejně krásné a milující ženy. Vzdal se válečného řemesla a usadil se s ní k něčemu, co mohlo být životem plným slasti - on byl však znechucen a přepadaly ho deprese. Jednoho dne začal znovu lovit, ale jeho výstřely zmařila podivná síla. „A všechna zvířata, jež kdy pronásledoval, se znovu objevila a utvořila kolem něho těsný kruh. Některá seděla na zadku, jiná byla vztyčena na zadních nohách; a on stál uprostřed nich, ztuhlý hrůzou, neschopen sebemenšího pohybu.“ Rozhodl se, že se vrátí k ženě a na svůj hrad. Zatím na hrad dorazili jeho staří rodiče a jeho žena jim poskytla vlastní lůžko. Podlehl krutému omylu, měl za to, že na lůžku leží místo rodičů jeho vlastní žena s milencem, a oba rodiče probodl. Když tak dosáhl nejhlubšího bodu svého úpadku, nastal veliký obrat. Stal se z něho opravdu světec, svůj život zasvětil chudým a nemocným, a dokonce když jednou objal malomocného, aby se chudák trochu zahřál, „zmizela střecha a nad ní se rozprostřela obloha a Julián vystoupil k blankytným výšinám, před tvář Pána našeho Ježíše Krista, který ho vzal k sobě na nebesa“.

Flaubert popisuje ve své povídce podstatu krvežíznivosti. Je to opojení životem v jeho nejarchaičtější formě; proto se může člověk, když byl dosáhl nejarchaičtější úrovně příbuzenství se životem, vrátit na nejvyšší úroveň vývoje, úroveň, na níž potvrzuje život svou lidskostí. Je důležité vědět, že tato řízení po zabíjení, jak už jsem se o tom zmínil dříve, není totéž jako láska ke smrti, kterou popisují v následující třetí kapitole. Krev je tu zakoušena jako podstata života, prolévat krev druhého, to znamená zúrodnovat Matku Zemi právě tím, co potřebuje k tomu, aby byla úrodná. (Srovnej aztéckou víru, že je nutno prolít krev, má-li vesmír pokračovat v svém řádném běhu, anebo příběh o Kainovi a Ábelovi.) Dokonce i když je prolita něčí vlastní krev, země se tím zúrodní a člověk s ní splyne vjedno.

Zdá se, že na této úrovni úpadku je krev ekvivalentem semena; země je ekvivalentem matky-ženy. Semeno-vajíčko vyjadřuje mužsko-ženskou polaritu, polaritu, která se stává ústřední jedinečností, když se člověk začal plně vymaňovat ze země, v bodě, kde

27 se stává objektem jeho touhy a lásky žena.⁸⁾ Prolévání krve končí smrtí, vylití semene končívá zrozením. Ale cílem prvního i druhého je právě tak potvrzení života, třebaže sotva nad úrovní živočišné existence. Zabiják se může stát milencem, stane-li se plně zrozeným, jestliže odvrhne pouto, které jej spojuje se zemí, a jestliže překoná svůj narcismus. Nelze však popřít, že není-li schopen to udělat, jeho narcismus a jeho archaické fixace mu nastrojí takovou léčku na cestě života, jež je tak blízko cesty smrti, že rozdíl mezi krvežíznivcem a milovníkem smrti se může stát sotva zratelným.

⁸⁾ Když nám biblický příběh říká, že Bůh udělal Evu, aby byla Adamovi družkou a pomocnicí, vystupuje už tato nová funkce do popředí.

V předchozí kapitole jsme probrali formy násilí a agrese, jež možno ještě považovat za více či méně prospěšné, vzhledem k tomu, že ještě slouží (anebo se alespoň zdají sloužit) buď přímo, nebo nepřímo účelům života. V této kapitole a v kapitolách následujících se chceme zabývat tendencemi, které směřují přímo *proti* životu, které tvoří jádro několika duševních chorob a o nichž se dá říci, že jsou podstatou opravdového zla. Budeme mít co dělat se třemi různými druhy orientace: je to nekrofilie (biofilie), narcismus a symbiotická fixace na matku.

Ukáží, že všechny tři mají příznivé formy, jež mohou být co do své váhy tak nepatrné, že je vůbec nelze považovat za patologické. Hlavní důraz však položíme na zhoubné formy všech tří orientací, které se ve svých nejtěžších formách zvrhávají a vytvářejí případně takzvaný „syndrom rozpadu“. Tento syndrom představuje kvintesenci zla, je to ta nejhorší možná patologičnost a zároveň kořen té nejneřestnější destruktivnosti a nelidskosti.

Neznám lepší uvedení do centra problému nekrofilie, než je stručný popis španělského filosofa Unamuna z roku 1936. Stalo se to při projevu generála Millána Astraye na universitě v Salamance. Unamuno byl ještě na počátku války jejím rektorem. Generálovo oblíbené motto bylo: „Viva la muerte!“ (Ať žije smrt!) a jeden z jeho nohsledů vykřikoval toto heslo vzadu v sále. Když generál dokončil svou řeč, vstal Unamuno a řekl:

„Právě jsem slyšel nekrofilní a nesmyslný křik: ‚Ať žije smrt!‘ A já, který jsem strávil život vytvářením paradoxů, jež mnohé popuzovaly k nepochopitelnému hněvu, vám musím říci jakožto expert a autorita na tuto otázku, že tento prazvláštní paradox zase popuzuje mě. Generál Millán Astray je mrzák. Říkám to tu bez jakéhokoli spodního tónu. Je to válečný invalida. Tím byl i Cervantes. Dnes je ve Španělsku bohužel příliš mnoho mrzáků. A bude jich brzy ještě více, jestliže nám v tom nepomůže Bůh. Je mi těžko při pomýšlení, že by generál Millán Astray měl

29 diktovat, jak má vypadat model masové psychologie. Mrzák, jemuž se nedostalo duchovní velikosti Cervantesovy, je zvyklý hledat osudnou úlevu v tom, že způsobuje, aby byli kolem něho zmrzačeni jiní.“ Po tom už nebyl Millán Astray s to se ovládnout. Vykřikl: „Abajo la inteligencia!“ (Dolů s inteligencí!) „Ať žije smrt!“ Na tuto poznámku reagovali přítomní falangisté bouřlivým souhlasem. Ale Unamuno pokračoval: „Toto zde je chrám intelektu. A já jsem jeho nejvyšší kněz. Byli jste to vy, kdo jste zprofanovali jeho posvátné území. Zvítězíte, protože máte více než dost brutální síly. Ale nikoho nepřesvědčíte. Neboť abyste mohli přesvědčit, museli byste umět argumentovat. Abyste však mohli argumentovat, potřebovali byste mít to, co vám schází: rozum a v boji právo na své straně. Považoval jsem za prospěšné varovat před tím, aby vám byla dána možnost myslet za Španělsko. To jsem také učinil.“¹⁾

Unamuno se při svém projevu o nekrofilním charakteru zvolání „Ať žije smrt!“ dotkl jádra problému zla. Mezi lidmi není žádný větší základní rozdíl, psychologicky ani morálně, než je rozdíl mezi těmi, kdo milují smrt, a těmi, kdo milují život, mezi *nekrofilny* a *biofilny*. To není míněno tak, že bych přímo říkal, že někdo je buď zcela nekrofilní, nebo zcela biofilní. Jsou někteří lidé, kteří jsou úplně oddáni smrti, jsou to lidé duševně choří. Jsou jiní, kteří jsou zcela oddáni životu, a ti nás burcují k tomu, abychom dosáhli nejvyšších met, jichž je člověk vůbec schopen. V mnoha lidech působí jak nekrofilní, tak i biofilní trendy, ale v různé směsi. Záleží tu, jako vždy u živého fenoménu, na tom, který trend je silnější, takže determinuje lidské chování - a ne na tom, zda je jedna z obou orientací buď zcela nepřítomná, anebo přítomná.

Doslovně znamená nekrofilie „lásku ke smrti“ (podobně jako biofilie znamená „lásku k životu“). Termínu se obvykle užívá k označení sexuální perverze vyznačující se touhou zmocnit se mrtvého těla (ženy) za účelem pohlavního styku,²⁾ anebo morbidní touhou být v přítomnosti mrtvol. Ale jak tomu často bývá, sexuální perverze představuje jenom zřejmější a jasnější obraz orientace, kterou můžeme bez sexuální příměsi nalézt u mnoha lidí. Unamuno to řekl jasně, když použil slova „nekrofilní“ k označení generálovy řeči. Nemyslel tím, že by byl generál

¹⁾ Citováno podle knihy H. Thomase: *The Spanish Civil War* (Španělská občanská válka), New York, Harper & Row, 1961. Thomas cituje Unamunovu řeč podle překladu L. Portilla, otištěného v časopise *Horizon* a petištěného v Conollyho *The Golden Horizon*, str. 397—409. Unamuno zůstal až do své smrti, která nastala o několik měsíců později, v dobrovolném domácím vězení.
²⁾ Krafft-Ebing, Hirschfeld uvádějí mnoho příkladů pacientů posedlých touto touhou.

posedlý sexuální perverzí, ale to, že nenáviděl život a že si liboval ve smrti. 30

Je dost divné, že nekrofilie jakožto všeobecná orientace ještě nikdy nebyla popsána v psychoanalytické literatuře, třebaže je příbuzná s Freudovým *análně sadistickým charakterem* právě tak jako s jeho *instinktem smrti*. Protože se chce pokusit probrat tyto vztahy později, přejdu nyní k popisu nekrofilní osobnosti.

Osoba s nekrofilní orientací je taková osoba, jež je přitahována a fascinována vším, co už není naživu, co je mrtvé; mrtvolami, hnilobou, výkaly, špínou. Nekrofilní jsou takoví lidé, kteří rádi mluví o nemocech, o pohřbech, o smrti. Když mluví o smrti, doslova ožívou. Jasným příkladem čistě nekrofilního typu je Hitler. Byl fascinován zkázou a pach smrti mu byl příjemný. Zatímco v letech, kdy měl úspěch, se mohlo zdát, že chce zničit jen ty, jež považuje za své nepřátele, dny soumraku bohů na konci ukázaly, že ho nejvíce uspokojovalo to, když mohl být svědkem úplné a absolutní *zkázy*: zkázy německého národa, zkázy těch, kdo byli kolem něho, ba zkázy sebe sama. Zpráva z první světové války, i když neověřená, o tom dává dobrou představu: jakýsi voják viděl Hitlera stát v náladě blízké transu nad rozkládajícími se mrtvolami, Hitler prý tehdy nechtěl vůbec odejít.

Nekrofilové žijí v minulosti, nikdy v budoucnosti. Jejich city jsou svou podstatou sentimentální, to znamená, že hýčkají v sobě vzpomínku na city, jež měli včera anebo o nichž věří, že je měli. Jsou chladní, odměření, oddaní stoupenci „zákona a pořádku“. Jejich hodnoty jsou pravým opakem hodnot, které spojujeme s normálním životem: nevzrušuje je a neuspokojuje život, ale smrt.

Pro nekrofila je charakteristická jeho záliba v síle. „Síla je,“ abychom citovali definici Simony Weilové, „schopnost přeměnit člověka v mrtvolu.“ Právě tak jako dokáže sexualita vytvořit život, tak jej síla dokáže zničit. Veškerá síla, když ji analyzujeme až do konce, je založena na moci zabíjet. Nemusím určitou osobu zabít, mohu ji jenom zbavit její svobody, mohu chtít toliko ji mučit, anebo jí vzít to, co jí patří - ale ať už udělám cokoli, za všemi těmito akcemi je má schopnost zabít a má ochota zabít. Milovník smrti nutně miluje sílu. Pro něho není nejvyšší lidskou metou dávat život, ale ničit jej. Užití síly není pro něho jen přechodnou akcí vynucenou okolnostmi - je to jeho způsob života.

To vysvětluje, proč je nekrofil do síly vpravdě zamilován. Jako je pro milovníka života základní polaritou v člověku polarita mezi mužským a ženským, tak pro nekrofila existuje jiná značně

31 odlišná polarita: polarita mezi těmi, kdo mají moc zabíjet, a těmi, kdo tuto moc postrádají. Pro něho jsou jenom dva „sexy“: mocní a bezmocní, zabíječi a zabíjení. Zabíječe miluje a zabíjenými pohrdá. Nežrídka je potřeba tuto „lásku k zabíječům“ vzít doslova; jsou to často objekty, jež ho sexuálně přitahují, objekty jeho sexuálních fantazií, jen snad o něco méně drastičtěji než při perverzi zmíněné shora či při perverzi označované jako nekro-fagie (touha pojídat mrtvolu), touze, kterou můžeme nežrídka zjistit ve snech nekrofilních osob. Poznal jsem velký počet snů nekrofilních osob, při nichž mají tyto osoby pohlavní styk se starou ženou nebo starcem, jimiž nejsou v žádném případě pohlavně přitahovány, ale jichž se bojí a jimž se obdivují pro jejich moc a destruktivnost.

Vliv lidí, jako byli Hitler nebo Stalin, tkví přesně vzato v jejich schopnosti a ochotě zabíjet. Pro ně jsou tak milováni nekrofilny. Jiní lidé se jich bojí a dávají přednost tomu spíše se jim obdivovat než si uvědomit svůj strach. Mnoho jiných lidí nevidí nekrofilní vlastnosti těchto vůdců, a vidí v nich budovatele, spasitele, dobrotivé otce. Kdyby nekrofilní vůdci nepředstírali, že jsou budovateli a ochránci, byl by počet lidí, kteří jsou k nim přitahováni, sotva dost velký na to, aby jim dopomohl k uchvácení moci, a počet těch, které naproti tomu odpuzují, by asi pravděpodobně brzy přivodil jejich pád.

Je-li život charakterizován strukturovaným, funkčním růstem, miluje nekrofilní osoba naopak vše, co neroste, všechno mechanické. Nekrofilní osoba je hnána touhou přeměnit organické na anorganické, dívá se na život z mechanického hlediska, jako by lidé byli věci. Všechny životní procesy, pocity i myšlenky přeměňuje ve věci. Paměť jí platí víc než zkušenost; mít více než být. Nekrofilní osoba může mít vztah k předmětu - květině či jiné osobě - jen tehdy, vlastní-li ji. Ohrožení jejího vlastnictví je proto ohrožením jí samé; ztratí-li vlastnictví, ztrácí zároveň svůj poměr ke světu. Setkáváme se tu proto s paradoxní reakcí, že takovýto člověk by raději ztratil život než to, co má, třebaže tím, že ztratil život, přestal ten, kdo vlastní, existovat. Miluje kontrolu a v aktu kontroly zabíjí život. Života se až do hloubky své bytosti obává, poněvadž je nespoutaný a je samou svou podstatou nekontrolovatelný. Žena, která si dělala falešný nárok, že je matkou dítěte v příběhu o Šalamounově spravedlnosti, je pro tuto tendenci typická. Byla by raději chtěla mít rozpulené mrtvé dítě než ztratit dítě živé. Nekrofilní osobě znamená spravedlnost správné rozdělení. Nekrofilní lidé jsou ochotni pro to, čemu říkají spravedlnost, zabíjet, ba i umřít. Idoly jsou pro ně „zákon a po-

řádek“, všechno, co pořádek ohrožuje, je pocitováno jako 32 dábelický útok na jejich nejvyšší hodnoty.

Nekrofilní osobu přitahuje temnota a noc. V mytologii a básnictví ji přitahují jeskyně či hlubiny oceánu anebo je zobrazována jako slepá. (Dobrym příkladem toho jsou trolové z Ibsenova *Pea Gynta*; jsou slepí,³⁾ žijí v jeskyních, jejich jedinou hodnotou je narcistická hodnota toho, co je „vypěstováno doma“, anebo toho, co je doma uděláno.) Nekrofila přitahuje všechno to, co směřuje od života anebo proti životu. Chce se vrátit do temnoty lůna a do minulosti anorganické či animální existence. Je svou podstatou zaměřen k minulosti, nikoli k budoucnosti, kterou nenávidí a které se obává. Spřízněna s tím je jeho dychtivost jistoty. Ale život není nikdy jistý, nikdy se nedá předpovědět, nikdy jej nelze kontrolovat; aby bylo možno učinit život kontrolovatelným, je nutno jej přeměnit ve smrt. Smrt je v životě opravdu jedinou jistotou.

Nekrofilní tendence se obvykle nejvýrazněji projevují ve snech takovéto osoby. Tematikou těchto snů jsou vraždy, krev, mrtvolky, lebky, výkaly; někdy se také osoba přemění ve stroj, anebo jako stroj jedná. Příležitostný sen tohoto typu se může objevit u mnoha lidí, aniž je samozřejmě příznakem nekrofilie. Nekrofilní osoba má sny tohoto typu často a někdy se u ní opakují.

Silně nekrofilní osobnost je možno často poznat podle jejího vzezření a gest. Je chladná, její kůže vypadá mrtvá a ve tváři má často výraz, jako by cítila nějaký zápach. (Tento výraz bylo lze jasně pozorovat na tváři Hitlerově.) Je pořádná, něčím posedlá, pedantská. Tento aspekt nekrofilní osobnosti byl demonstrován světu v podobě Eichmanna. Eichmann byl přímo fascinován byrokratickým pořádkem a smrtí. Nejvyššími hodnotami byly pro něho poslušnost správně fungující organizace. Transportoval Židy, jako by transportoval uhlí. Že to byly lidské bytosti, toho si sotva povšiml. Z tohoto hlediska není pro něho důležitá otázka, zda své oběti nenáviděl nebo ne.

Ale příklady nekrofilního charakteru se naprosto nedají nalézt jenom mezi inkvizitory, Hitlerem a Eichmannem. Je jistý počet jedinců, kteří nemají příležitost a sílu zabít a jejichž nekrofilie se projevuje jiným, na první pohled mnohem škodlivějším způsobem. Příkladem je tu matka, která se bude vždy zajímat jen o nemoc svého dítěte, o jeho nedostatky, o temné předpovědi do budoucna; zároveň na ni neudělá dojem žádná změna k lepšímu;

³⁾ Tento symbolický význam slepoty je zcela odlišný od významu jiného, kdy znamená pravý vzhled.

33 nebude odpovídat na radost svého dítěte; nebude si všimnout něčeho nového, co v dítěti vyrůstá. Shledáme asi, že její sny se zabývají nemocí, smrtí, mrtvolami, krví. Zjevně dítěti neškodí, ale může v něm pozvolna potlačit radost ze života, jeho víru v růst a popřípadě je nakazí svou nekrofilní orientací.

Nekrofilní orientace je mnohdy v konfliktu s protikladnými tendencemi a tak je dosaženo obvyklé rovnováhy. Vynikajícím příkladem tohoto typu charakteru byl C. G. Jung. Z posmrtně vydané autobiografie⁴⁾ je to sdostatek evidentní. Jeho sny jsou většinou plny mrtvol, krve, zabíjení. Jako typický projev jeho nekrofilní orientace ve skutečném životě bych chtěl uvést toto: Když se stavěl Jungův dům v Bollingen, našla se mrtvola francouzského vojáka, který se tu utopil před sto padesáti lety v době, kdy Švýcarsko napadl Napoleon. Jung si mrtvolu vyfotografoval a obrázek si pověsil na zeď. Vojáka pohřbil a nad jeho hrobem vypálil jako vojenskou počtu tři výstřely. Při povrchním pohledu na věc se toto jeho jednání může zdát poněkud podivné, ale jinak celkem bezvýznamné. Je to však jedna z těch mnoha „insignifikantních“ akcí, jež vyjadřují orientaci, která je pod nimi, jasněji než akce úmyslné, smysluplné. Jungovy orientace na smrt si povšiml již o mnoho let dříve sám Freud. Když se tehdy s Jungem plavili do Spojených států, Jung mluvil velice často o dobře zachovalých mrtvolách, jež byly nalezeny v bažinách nedaleko Hamburku. Freud neměl tento druh řeči rád a řekl Jungovi, že mluví tolik o mrtvolách proto, že si nevědomky přeje, aby ho (Freuda) stihla smrt. Jung to rozhodně popřel, ale o několik let později, asi v době, kdy se s Freudem rozešel, měl tento sen: Cítil, že (spolu s nějakým černým domorodcem) musí zabít *Siegfrieda*. Vyběhl ven s ručnicí, a když se Siegfried objevil na vrcholu hory, zabil ho. Nato ho zachvátil děs a měl obavy z toho, že by jeho zločin mohl být objeven. Náhodou však se spustil prudký déšť, který smazal všechny stopy. Jung se probudil s myšlenkou, že neporozumí-li tomuto snu, bude se muset zabít. Po chvíli přemýšlení došel k tomuto „výkladu“: Zabít Siegfrieda znamená zabít hrdinu v sobě a tak vyjádřit svou pokoru. Nepatrná záměna jména *Sigmund* za *Siegfried* stačila před člověkem, jenž ze všeho nejvíce uměl právě vykládat sny, skrýt skutečný význam snu. Položí-li si někdo otázku, jak je možné tak silně potlačit určitou orientaci, odpověď na ni je jasná: sen byl projevem Jungovy nekrofilní orientace, a protože jeho celková orientace byla silně potlačena, nebyl Jung s to si význam

⁴⁾ C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Vzpomínky, sny, úvahy), vyd. Aniela Jaffé, New York, Pantheon Books, 1963. Srov. mou recenzi této knihy v *Scientific American* ze září 1963.

svého snu uvědomit. Do tohoto obrazu, který jsme si o něm učinili, se koneckonců hodí i to, že Jung byl fascinován minulostí a jen zřídka kdy přítomností a budoucností, že jeho oblíbeným materiálem byly kameny a že už jako dítě fantazíroval o Bohu, který zničil kostel tím, že na něj nechal padnout veliké lejno. Jiným projevem jeho spřízněnosti s lidmi libujícími si ve smrti jsou jeho sympatie pro Hitlera a jeho rasové teorie.

Jung byl nicméně neobyčejně tvořivou osobností a tvoření je pravým opakem nekrofilie. Řešil svůj vnitřní konflikt tím, že vyvažoval své destruktivní vlastnosti přáním a schopností léčit, a dále tím, že své zájmy o minulost, smrt a destrukci učinil předmětem svých skvělých úvah.

Při tomto popisu nekrofilní orientace jsem mohl vzbudit dojem, že se v nekrofilní osobnosti musí nutně vyskytnout *všechny* popsané rysy. Je pravda, že tak rozdílné rysy jako přání zabíjet, uctívání síly, uchvácenost smrtí a rozkladem, sadismus, přání přeměnit organické v anorganické, a to tak, že se zavede „pořádek“, že to vše je součástí téže základní orientace. Pokud se však zabýváme jednotlivci, jsou velmi závažné rozdíly v tom, jak silné jsou tyto respektivní trendy. Kterýkoli z rysů, o nichž jsme se zmínili, se může i u jedné osoby projevit více než u druhé; dále se podstatně od osoby k osobě mění stupeň, do jaké míry je ta která osoba nekrofilní ve srovnání s jejími biofilními aspekty, a konečně i stupeň, do jaké míry je si dotyčná osoba svých nekrofilních tendencí vědoma a do jaké míry si je zdůvodňuje. Avšak koncept nekrofilního typu není v žádném případě jenom abstrakcí anebo souhrnem různých disparátních trendů v chování. Nekrofilie vytváří základní orientaci; je to jedna z odpovědí na život, je to odpověď, která je k životu v naprosté opozici; je to nejmorbidnější a nejnebezpečnější ze všech orientací, jichž je člověk schopen. Je to pravá perverze, neboť znamená být naživu, a přesto nemilovat život, nýbrž smrt, nikoli růst, nýbrž rozpad. Odvážli-li se nekrofilní osobnost uvědomit si to, co cítí, vyjadřuje motto celého svého života, říká-li: „Ať žije smrt!“

Protikladem k nekrofilní orientaci je orientace *biofilní*, její podstatou je láska k životu jakožto protiklad lásky ke smrti. Podobně jako pro nekrofilii není ani pro biofilii příznačný jeden jediný rys, ale vyjadřuje celkovou orientaci, celkový způsob bytí. Projevuje se v tělesných procesech dané osoby, v jejích emocích, myšlenkách, gestech; biofilní orientace se vyjadřuje v celém člověku. Nejzákladnější forma této orientace nachází svůj výraz v tendenci všech živých organismů k životu. V protikladu k Freudovu předpokladu „instinktu smrti“ souhlasím s tvrzením

mnoha biologů a filosofů, že je inherentní kvalitou veškeré živé substance žít, zachovat svou existenci, asi tak, jak to vyjádřil Spinoza: „Vše, pokud je to samo sebou, snaží se setrvat ve svém vlastním bytí.“⁵⁾ Nazýval tuto snahu samou podstatou zkoumané věci.⁶⁾

Tuto tendenci k životu pozorujeme u všech živých bytostí kolem sebe; u trávy, která se prodírá skrze kameny ke světlu a životu; u živočicha, který bude bojovat až do konce, aby unikl smrti; u člověka, který pro to, aby si zachoval život, udělá téměř cokoli.

Tendence k zachování života a k boji proti smrti je nejzákladnější formou biofilní orientace a je běžná všemu živému. Jelikož je to tendence pouze *zachovat* život a *bojovat* proti smrti, představuje jenom jeden z aspektů pudu k životu. Druhý aspekt je pozitivnější: živá bytost má tendenci integrovat a spojovat se; směřuje k tomu splývat s odlišnými a protikladnými entitami a růst strukturálně. Sjednocený a integrovaný růst je charakteristický pro všechny životní procesy, nejenom pokud jde o buňky, ale také pokud jde o cítění a myšlení.

Nejzákladnějším výrazem této tendence je fúze mezi buňkami a organismy, od nepohlavního rozmnožování buněk až po sexuální jednotu mezi živočichy a člověkem. Pokud se týká posledního, je sexuální jednotu založena na tom, že se přitahují samčí a samičí póly. Jádro oné potřeby spojení, na níž závisí život lidského druhu, je právě mužsko-ženská polarita. Zdá se, že právě proto vybavila příroda člověka tou nejintenzivnější slastí plynoucí ze spojení obou pólů. Biologicky je normálně výsledkem spojení vytvoření nové bytosti. Cyklus života je cyklem sjednocování, zrodu a růstu - tak jako cyklus smrti je cyklem ustání v růstu, disintegrace a zániku.

Avšak ani sexuální instinkt, třebaže *biologicky* slouží životu, není nutně tím, čím se *psychologicky* projevuje biofilie. Zdá se, že je sotva nějaká velká emoce, kterou by nemohl přitahovat sexuální instinkt a která by nemohla být s ním promíšena. Marnivost, touha po majetku, po dobrodružství, a dokonce u někoho i přitažlivost smrti mohou jaksí zmocnit sexuální instinkt, aby jim sloužil. Proč je tomu tak, to je dosud předmětem spekulací. Člověk je v pokušení si myslet, že je tu příroda tak vychytralá, že udělala ze sexuálního instinktu něco tak poddajného, že je mobilizován silnou žádostivostí jakéhokoli druhu, dokonce

⁵⁾ *Etika III, Prop. VI.*

⁶⁾ *Tamtéž, Prop. VII.*

36 i takovými touhami, jež jsou protikladné životu. Ale ať už je příčina jakákoli, dá se stěžovat pochybovat o faktu, že se sexuální žádostivost směšuje také s destruktivností. (Na toto směšování poukázal již Freud, zejména když se zabýval problémem směšování instinktu smrti s instinktem života, jak se vyskytuje v sadismu a masochismu.) Sadismus, masochismus, nekrofagie a koprofagie jsou perverze nikoli proto, že se odchyľují od běžné úrovně sexuálního chování, ale přesně vzato proto, že znamenají jednu základní perverzi: směšování života se smrtí.⁷⁾

V plném svém rozvinutí se biofilie projevuje v tvořivé orientaci.⁸⁾ Osobu, která plně miluje život, přitahuje sám proces života a sám růst ve všech možných oblastech. Dává přednost tomu spíše konstruovat, vytvářet nové než zachovávat starý stav. Je schopna obdivu, raději vidí něco nového, dává tomu přednost před jistotou, s níž se ověří staré. Spíše než bezpečí miluje dobrodružnost života. Její vztah k životu je spíše funkční než mechanický. Vidí raději celek než jen části, struktury raději než sumace. Chce přetvářet a ovlivňovat láskou, rozumem, vlastním příkladem, a ne silou, ne tím, že věci přelomí přes koleno, ne byrokraticky, administrováním lidí, jako by to byly věci. Těší se ze života a ze všech jeho projevů spíše než z toho, co ji pouze vzrušuje.

Biofilní etika má svůj vlastní princip dobra a zla. Dobré je vše, co slouží životu; zlé je to, co slouží smrti. Dobro je úcta k životu,⁹⁾ všechno, co život zmnožuje, co znamená růst, rozvinutí. Zlo je všechno to, co život dusí, utlačuje, rve na kusy. Radost je ctnostná a smutek je hříšný. Tak je tomu z hlediska biofilní etiky s tím, o čem se bible zmiňuje jako o hlavním hříchu Hebrejců: „... protože jsi nesloužil Hospodinu, Bohu svému, s potěšením a veselím srdce, maje hojnost všech věcí.“ (Deut. 28, 47). Svědomí biofilní osoby není svědomí, které někoho nutí, aby se zdržel zla a aby konal dobro. Ani to není superego popisované Freudem, superego, které je přísným pánem, jenž za účelem ctnosti provozuje sadismus vůči sobě. Biofilní svědomí je motivováno svou sympatií k životu a radosti; morální úsilí tu záleží v tom, že člověk posiluje v sobě tu stránku, která v něm miluje život. Proto si biofilie nelibuje ve výčitkách a sebeobviňování, jež jsou tak jako tak jenom aspekty sebezhnusení a smutku. Vrací se

⁷⁾ Mnohé rituály, jejichž obsahem je oddělování čistého (života) od nečistého (smrti), kladou důraz na to, jak je důležité se této perverze vyvarovat.

⁸⁾ Srov. diskusi o tvořivé orientaci v knize E. Fromma, *Man for Himself* (Člověk sám pro sebe), New York, Rinehart & Winston, 1947.

⁹⁾ To je hlavní teze Alberta Schweitzera, jednoho z velkých představitelů lásky k životu.

37 rychle do života a snaží se konat dobro. Zdařilým příkladem biofilní morálky je Spinozova *Etika*: „Radost,“ píše Spinoza, „není sama o sobě zlá, nýbrž dobrá; naopak špatná sama o sobě je bolest.“¹⁰⁾ A v témže duchu: „Svobodný člověk myslí na smrt až úplně ze všech věcí naposled a jeho moudrost není meditací o smrti, ale o životě.“¹¹⁾ Lásky k životu tvoří podtext různých verzí humanistické filosofie. Ve svých rozmanitých koncepčních formách jsou tyto filosofie naladěny stejným způsobem jako filosofie Spinozova; vyjadřují zásadu, že zdravý člověk miluje život, že smutek je hřích a radost že je ctnost, že cílem člověka v životě je, aby ho přitahovalo vše, co žije, a aby se držel stranou všeho mrtvého a mechanického.

Pokusil jsem se načrtnout obraz nekrofilní a biofilní orientace v jejich čistých formách. Tyto čisté formy se ovšem vyskytují jen zřídka. Čistá nekrofilie je šílenství, čistá biofilie je svatost. Většina lidí je směsicí zčásti nekrofilních a zčásti biofilních orientací, záleží pak na tom, který z obou trendů převládá. Ti, v nichž má převahu nekrofilní orientace, pozvolna v sobě ubíjejí biofilní stránku; přitom si obvykle své orientace, jež je výrazem lásky ke smrti, nejsou ani vědomi; zatvrdí svá srdce; jednají tak, že jejich láska ke smrti se zdá logickou a racionální odpovědí na to, co zakoušejí. Naproti tomu ti, v nichž dosud převládá láska k životu, jsou šokováni tím, když objeví, jak blízko jsou „údolí stínů smrti“; a tento šok je může probudit k životu. Proto je velice důležité pochopit nejenom to, jak silná je v dotyčné osobě nekrofilní tendence, ale také to, jak dalece je si jí vědoma. Věřili nekrofilní osoba, že prodlévá v zemi života, a přitom ve skutečnosti žije v zemi smrti, je pro život ztracena, neboť už nemá žádnou šanci na návrat.

Popis nekrofilní a biofilní orientace vyvolává otázku, jak dalece jsou tyto mé koncepce příbuzné Freudově koncepci životního instinktu (Eros) a jeho koncepci instinktu smrti. Že je tu jistá podobnost, to je nasnadě. Když Freud přišel s hypotézou, že tato dualita dvou sklonů v člověku existuje, byl tehdy zvláště pod vlivem první světové války do hloubky oťresen poznáním, jak silné jsou destruktivní impulsy. Revidoval přitom svou starší teorii, podle níž je sexuální instinkt v protikladu vůči instinktům ega (příčemuž oba slouží zachování života, a tedy jeho účelům), a zaměnil ji za hypotézu, že v samé podstatě života je obsaženo jak úsilí o život, tak také usilování o smrt. V knize *Za hranicemi principu slasti* vyjádřil Freud názor, že tu je fylogeneticky ještě

¹⁰⁾ *Etika*, IV, Prop. XLI.

¹¹⁾ Tamtéž, Prop. LXVII.

starší princip, který nazval „nutkáním opakovat se“. Tento princip působí tak, že chce vždy obnovit dřívější stav a konečkonců vrátit organický život zpátky k původnímu stadiu anorganické existence. „Je pravda,“ píše Freud, „že jednou v nepochopitelně vzdálené minulosti a nepředstavitelným způsobem vyrostl život z neživé hmoty, podle mé hypotézy musel tedy v té době vzniknout instinkt, jehož cílem je odstranit život a znovu obnovit anorganický stav věcí. Rozpoznávám-li v tomto instinktu impuls směřující k sebezničení, jak jsem jej vyjádřil ve svých hypotézách, pak se na tento impuls mohu dívat jako na manifestaci instinktu smrti, který tak nikdy nemůže chybět v žádném živém procesu.“¹²⁾

Instinkt smrti je, jak skutečně lze vypožorovat, buďto obrácen navenek, proti druhým, anebo dovnitř, proti sobě, a často bývá smíšen s instinktem sexuálním, jako je tomu například u sadistické a masochistické perverze. Protiváhou instinktu smrti je instinkt života. Jestliže instinkt smrti (někdy v psychoanalytické literatuře označovaný jako Thanatos, třebaže ne samotným Freudem) má funkci oddělovat a disintegrovat, pak Eros má funkci svazovat; integrovat a sjednocovat organismy navzájem i buňky uvnitř organismů. Každý individuální život je tedy bojištěm dvou základních instinktů, úsilí Erotu spojovat organické substance do stále větších seskupení a úsilí instinktu smrti, jenž směřuje přesně vzato k tomu zničit to, co se Eros pokouší dát dohromady.

Freud sám navrhl novou teorii jen váhavě a na zkoušku. Nepřekvapuje to, poněvadž byla založena na hypotéze o nutkání opakovat se, tato hypotéza byla sama o sobě přinejlepším nevyzkoušenou spekulací. Ve skutečnosti žádný z argumentů uváděných ve prospěch jeho dualistické teorie, jak se zdá, neodpovídá na námitky opírající se o množství protikladných dat. Většina živých bytostí bojuje o život s neobyčejnou houževnatostí a jenom výjimečně směřuje k sebezáhubě. Nadto je destruktivnost u různých jedinců nadměrně odlišná a v žádném případě ne tak, že by tu byla variace jenom jediná mezi respektivní zaměřeností navenek a respektivní zaměřeností dovnitř, do sebe, jimiž se projevuje podle Freuda instinkt smrti. Vidíme, že jsou některé osoby, pro něž je charakteristická zvláštní intenzivní vášeň ničit druhé, kdežto většina lidí tento stupeň destruktivnosti v sobě nemá. Tento menší stupeň destruktivnosti

¹²⁾ S. Freud, *New Introductory Lectures On Psychoanalysis* (Nové úvodní přednášky k psychoanalýze), New York, W. W. Norton Co., 1933.

vůči druhým však nebývá provázen odpovídajícím mu vyšším stupněm sebeustručení, masochismu, chorobnosti, atd.¹³⁾

Když uvážíme všechny tyto námitky vůči Freudovým teoriím, nepřekvapí nás, že velký počet jinak ortodoxních psychoanalytiků, jako například O. Fenichel, odmítal přijmout jeho teorii instinktu smrti, anebo ji přijali jenom podmíněčně a s velkými úpravami.

Předpokládám, že se Freudova teorie vyvíjela takto: Protiklad mezi Erotem a destrukcí, mezi afinitou k životu a afinitou k smrti je vskutku nejzákladnější protiklad, jenž v člověku existuje. Tato dualita však není dualitou dvou inherentních instinktů, relativně stálých a neustále bojujících mezi sebou až do konečného vítězství instinktu smrti, ale je to dualita mezi primární a nejzákladnější tendencí života „zachovat se naživu“¹⁴⁾ a jejím protikladem vznikajícím tehdy, když se člověk svého cíle mine. Z tohoto hlediska je instinkt smrti *zhoubným* jevem, který roste a nabývá na rozsahu do té míry, do jaké se Eros rozvinout nemůže. Instinkt smrti je už *psychopatologie*, a ne, jako je tomu u Freuda, součást *normální* biologie. Životní instinkt utváří v člověku jeho primární potencialitu, instinkt smrti jeho potencialitu sekundární.¹⁵⁾ Primární potencialita se rozvíjí tehdy, jsou-li pro život vhodné podmínky, právě tak jako semeno roste jenom tehdy, jsou-li dány podmínky jemu vlastní, tj. vlhkost, teplota, atd. Nenastanou-li vhodné podmínky, vynoří se u dotyčné osoby nekrofilní tendence a převládnu v ní.

Jaké jsou to podmínky, za nichž vzniká nekrofilie? Z hlediska Freudovy teorie musíme očekávat, že síla instinktů života i smrti zůstává konstantní (respektivně) a že pro instinkt smrti je tu jenom jediná alternativa, že může být obrácen buďto navenek, nebo dovnitř. Proto mohou okolní činitelé působit pouze na směr, který instinkt smrti zaujme, a nikoli na jeho intenzitu. Sleduje-li někdo naproti tomu předkládanou hypotézu pozorně, musí si položit tuto otázku: Jaké faktory mají vliv na rozvoj nekrofilní a biofilní orientace všeobecně, a zvláště na větší či menší intenzitu orientace libující si ve smrti v daném jednotlivci či skupině?

Na tuto důležitou otázku neznám vyčerpávající odpověď. Další studium tohoto problému je podle mého názoru svrchované

¹³⁾ Srov. pojednání o statistických datech týkajících se sebevraždy a vraždy v knize E. Fromma, *The Sane Society* (Zdravá společnost), New York, Holt, Rinehart and Winston, 1955, kapitola 1.

¹⁴⁾ Freud čelí námitce, že kdyby byl instinkt smrti tak silný, lidé by měli normálně sklon k sebevraždě, tím, že říká: „...organismus si přeje zemřít svým vlastním způsobem. Proto vzniká paradoxní situace, že živý organismus bojuje s největší možnou energií proti události (ve skutečnosti nebezpečím), jež by mu mohly pomoci dosáhnout jeho životního cíle rychleji - jakoby krátkým spojením“ (Beyond the Pleasure Principle, kapitola 5., odd. A.).

¹⁵⁾ Srov. mou analýzu destruktivnosti a rozdílu mezi primární a sekundární potencialitou v mé knize *Man For Himself* (Člověk sám pro sebe), kapitola 5., odd. A.

důležitě. Mohu se nicméně odvážit několika zkusmých odpovědí, k nimž jsem dospěl na základě své klinické zkušenosti v psychoanalytickém oboru a na základě analýzy chování skupin.

Nejdůležitější podmínkou toho, aby se v dítěti vyvinula láska k životu, je pro ně to, aby bylo s lidmi, kteří milují život. Láska k životu je právě tak nakažlivá jako láska ke smrti. Vyjadřuje se beze slov, vysvětlování a zcela jistě i bez kázání na téma, že má člověk milovat život. Jejím výrazem jsou spíše gesta než ideje, spíše tón hlasu než slova. Dá se pozorovat v celkové atmosféře, jež se utváří kolem osoby či skupiny, spíše než na tom, jaké jsou explicitní principy a pravidla, podle nichž si organizují svůj život. Mezi specifickými podmínkami, jež jsou nutné pro vývoj biofilie, bych chtěl uvést alespoň tyto: vřelost, v průběhu dětství citový vztah k druhým lidem; svoboda, žádné hrozby; vyučování - spíše příkladem než kázáním - principům vedoucím k vnitřní harmonii a síle; vedení v „umění žít“; povzbudivý vliv ostatních a ohlas u nich; způsob života, který je přirozeně zajímavý. Právý opak těchto podmínek podporuje vývoj nekrofilie, je to: vyrůstání mezi lidmi milujícími smrt; nedostatek povzbuzení; strach, podmínky, jež dělají život rutinovaným a nezajímavým; mechanický pořádek namísto pořádku, který určují přímé a vskutku lidské vztahy mezi lidmi.

Pokud jde o *sociální* podmínky, za nichž se vyvíjí biofilie, je zřejmé, že to jsou stejné podmínky, jež podporují trendy, o nichž jsem se právě zmínil v souvislosti s individuálním vývojem. Je však možné uvažovat o sociálních podmínkách dále, třebaže následující poznámky jsou spíše jenom začátek než konec takového úvah.

Snad nejnápadnější faktor, o němž by bylo třeba se zde zmínit, je situace vznikající mezi *nadbytkem* a *nedostatkem*, ať už v ekonomickém nebo psychologickém smyslu. Pokud se většina lidské energie vydá na obranu proti útokům nebo na odvrácení hladu, musí láska k životu nutně zakrňovat a nekrofilie musí prospívat. Jiná důležitá sociální podmínka pro vývoj biofilie je odstranění *nespravedlnosti*. Nemohu tu podávat nějaký souhrn toho, co se považuje za nespravedlivé, neboť představy o tom se různí; mám tu na mysli sociální situaci, za níž jedna třída vykořisťuje druhou a určuje jí takové podmínky, které jí nedovolují vyvíjet bohatý a důstojný život; anebo jinými slovy, kde jedné společenské třídě není dovoleno podílet se s ostatními na téže základní zkušenosti se životem; a konečně rozumím nespravedlností takovou sociální situaci, v níž si člověk není cílem sám sobě, ale stává se prostředkem k cílům jiného člověka.

41

Významnou podmínkou pro vývoj biofilie je konečně *svoboda*. Ale „svoboda od“ politických okovů není ještě podmínkou dostatečnou. Má-li se vyvinout láska k životu, musí to být svoboda „k“ něčemu; svoboda tvořit a stavět, obdivovat se a riskovat. Takováto svoboda vyžaduje od jednotlivce, aby byl aktivní a odpovědný, a aby to nebyl otrok ani dobře živené kolečko ve stroji.

Souhrnem se dá říci, že láska k životu se vyvíjí většinou v takové společnosti, kde je: *bezpečí*, v tom smyslu, že tu nejsou ohroženy základní materiální podmínky důstojného života, *spravedlnost*, v tom smyslu, že nikdo nemůže být prostředkem k cílům jiných lidí, a *svoboda*, v tom smyslu, že každý člověk má možnost být aktivním a odpovědným členem společnosti. Poslední bod tu má zvláštní význam. Dokonce ani společnost, v níž vládne bezpečí a spravedlnost, nemusí být ještě příznivá lásce k životu, není-li v ní podporována tvůrčí aktivita jedince. Nestací, že lidé nejsou otroky; jestliže sociální podmínky podporují existenci automatů, pak to k lásce k životu nepovede, vznikne spíše láska ke smrti. Více o tomto posledním bodu bude řečeno na stránkách pojednávajících o problému nekrofilie v nukleárním věku, zvláště ve vztahu k problému byrokratické organizace společnosti.

Pokusil jsem se ukázat, že biofilie i nekrofilie v mém pojetí jsou sice příbuzné Freudovu životnímu instinktu a instinktu smrti, ale že se přesto od něho liší. Jsou příbuzné také s jiným důležitým Freudovým konceptem, který tvoří součást jeho dřívější teorie libida, je to takzvané „anální libido“ a takzvaný „anální charakter“. Freud uveřejnil tento objev, jeden ze svých nejzákladnějších objevů vůbec, ve studii nazvané *Charakter und Analerotik* (*Charakter a anální erotika*), roku 1909.¹⁶⁾ Napsal tam:

„Lidé, které chci popsat, jsou pozoruhodní, protože se u nich vyskytují pravidelné kombinace tří následujících charakterových vlastností. Jsou zvláště *pořádní*, *šetrní* a *umínění*. Každé z těchto slov ve skutečnosti pokrývá celou malou skupinu či sérii navzájem se k sobě vztahujících charakterových rysů. ‚Pořádní‘ zahrnuje v sobě pojem tělesné čistoty, právě tak jako důvěryhodnosti a svědomitosti v plnění malých povinností. Protiklad k tomuto slovu by tvořila slova ‚nečistý‘ a ‚nedbalý‘. Šetrnost se může objevit v přepjaté formě jako lakota; umíněnost může přejít v nepřátelství, k němuž se snadno přidá vzteklost a pomstychtivost. Dvě poslední vlastnosti - šetrnost a umíněnost - jsou na-

¹⁶⁾ Sigmund Freud, Standard edition (Standardní vydání), London, Hogarth Press, 1959. Sv. IX.

vzájem spjaty mnohem těsněji, než jsou spjaty s vlastností první - s pořádností. Jsou také stálejším prvkem celého komplexu. Přesto se mi zdá nepopíratelným, že všechny tři svým způsobem k sobě patří.¹⁷⁾

V dalším Freud tvrdí, „že tyto charakterové rysy, tj. pořádnost, šetrnost a umíněnost, převládají často v lidech, kteří byli dříve análně erotičtí, a je nutno je považovat za první a nejkonstantnější výsledky sublimace análního erotismu“.¹⁸⁾ Freud a později i jiní psychoanalytici ukázali, že jiné formy šetrnosti se netýkají jen výkalů, nýbrž peněz, laciných předmětů, majetku a vlastnictví neužitečného materiálu. Bylo také poukázáno na to, že anální charakter často vykazuje rysy sadismu a destruktivnosti. Psychoanalytické bádání dokázalo platnost Freudova objevu na velkém množství klinických faktů. Existuje však různost názorů na to, jak teoreticky vysvětlit fenomén „análního charakteru“ vůbec, nebo též „hromadícího charakteru“, jak jsem jej nazval já.¹⁹⁾ Freud ve shodě se svou teorií libida tvrdil, že energie nahrazující anální libido a jeho sublimaci má úzký vztah k erogenní oblasti (v tomto případě je to anus) a že, poněvadž jsou tu určité faktory, jež je vytvářejí, spolu s individuálními zkušenostmi na toaletě, zůstává toto anální libido silnějším, než je tomu v případě běžné osoby. Liším se od Freudova názoru do té míry, že nenacházím dostatečně evidentní důkaz pro tvrzení, že anální libido, jako jeden z parciálních sklonů libida sexuálního, je dynamickouází pro vývoj análního charakteru.

Má vlastní zkušenost se studiem análního charakteru mě přivedla k víře, že tu máme co činit s osobami, jež mají velký zájem o vyměšování a mají k tomuto procesu značnou afinitu, která je jenom součástí jejich všeobecné afinity ke všemu, co není živé. Výkaly jsou produktem, který je nakonec z těla vyměšován, protože z něho už tělo nemá žádný další užitek. Anální charakter je přitahován výkaly právě tak, jako je přitahován vším, co je neužitečné pro život, jako je špína, neužitečné věci, majetek pouze jako vlastnictví, a ne jako prostředek k výrobě a konzumování. Pokud jde o poznání příčin toho, proč se tu vyvinula tato přitažlivost, přitažlivost k tomu, co je neživé, bude tu potřeba ještě mnohého studia. Máme důvod k tvrzení, že, nehledě na konstituční faktory, je tu důležitým faktorem charakter rodičů, a zvláště charakter matky. Matka, která trvá na přesném tréninku toalety a která má nepřiměřený zájem o procesy vymě-

šování svého dítěte, atd., je žena se silně análním charakterem, to jest se silným zájmem o to, co je neživé a mrtvé, a chce zapůsobit na dítě v témže směru. Zároveň postrádá také radost ze života; nepovzbuzuje, ale umrtvuje. Její úzkostlivost často přispěje k tomu, že se dítě života bojí a že je rovněž přitahuje to, co je neživé. Jinými slovy, není to trénink na toaletě jako takový, i se svými účinky na anální libido, co vede k vytvoření análního charakteru, ale je to charakter matky, která ze strachu nebo z nenávisťi k životu zaměří svůj zájem na proces vyměšování a která mnoha jinými způsoby přetváří energii dítěte ve směru vášně vlastnit a hromadit.

Z tohoto popisu se dá snadno poznat, že anální charakter ve Freudově smyslu a nekrofilní charakter, jak jsem jej popsal na předcházejících stránkách, mají mnoho podobného. Jsou ve skutečnosti kvalitativně stejné v tom, že mají zájem o neživé a mrtvé a že k tomu vykazují afinitu. Liší se od sebe jen v tom, jak je tato afinita silná. Považuji *nekrofilní charakter za zhoubnou formu charakterové struktury, jejíž neškodnou formou je Freudův „anální charakter“*. Z toho vyplývá, že neexistuje přesná hranice mezi análním a nekrofilním charakterem a že mnohdy je velmi obtížné určit, máme-li co dělat s jedním nebo s druhým.

Ve svém pojetí nekrofilního charakteru jsem dosáhl spojení Freudova „análního charakteru“, který je založen na teorii libida, a jeho čistě biologických spekulací, z nichž vyplynulo jeho pojetí instinktu smrti. Stejná spjatost existuje mezi Freudovým pojetím „genitálního charakteru“ a jeho pojetím životního instinktu na jedné straně a biofilního charakteru na straně druhé. Je to první krok k překlenutí mezery mezi Freudovými ranými a pozdějšími teoriemi a je nutno doufat, že další zkoumání k tomu ještě dále přispěje.

Vrátíme-li se nyní k sociálním podmínkám nekrofilie, vznikne otázka, jaký je vztah mezi nekrofilii a duchem současné industriální společnosti? A dále, jaký je význam nekrofilie a lhostejnosti k životu vzhledem k motivaci nukleární války?

Nebudu se tu zabývat *všemi* aspekty, jimiž je moderní válka motivována, mnohé z nich existovaly už vzhledem k dřívějším válkám právě tak, jako existují vzhledem k válce nukleární, ale chci se soustředit na *jeden* velmi krucióální psychologický problém, který se právě týká nukleární války. Ať už byla rozumová zdůvodnění předešlých válek jakákoli - obrana proti útoku, ekonomický zisk, osvobození, sláva, zachování způsobu života - žádné takovéto rozumové zdůvodnění neplatí pro válku nukleární. Není žádná obrana, žádný zisk, žádné osvobození, žádná sláva

¹⁷⁾ Tamtéž, str. 169.

¹⁸⁾ Tamtéž, str. 181.

¹⁹⁾ Srov. Fromm, *Man For Himself* (Člověk sám pro sebe), str. 65 a další.

44 tam, kde „přínejlepším“ polovina obyvatelstva té které země byla v několika hodinách přeměněna v popel, kde byla všechna kulturní centra zničena a kde barbarský a brutální život zůstává v těch, kdo jsouce dosud naživu, budou závidět mrtvým.²⁰⁾

Proč je tomu přese všechno tak, proč pokračují přípravy k nukleární válce, aniž se ozve nějaký dalekosáhlejší protest, než je ten, který právě existuje? Jak máme rozumět tomu, že se nezvedne více lidí i s dětmi a vnoučaty a neprotestují? Proč je tomu tak, že ti, kteří mají mnoho toho, proč by mohli žít, anebo se to tak alespoň zdá, střízlivě uvažují o záhubě všech? Na to je mnoho odpovědí;²¹⁾ ale žádná z nich nepodá dostatečné vysvětlení, dokud nedojdeme k závěru, že *lidé se nebojí totální zkázy proto, že nemilují život*; anebo proto, že *jsou k životu lhostejní*, anebo dokonce proto, že *mnohé z nich přitahuje smrt*.

Tato hypotéza se zdá být v rozporu s veškerým naším tvrzením, že lidé milují život a že se obávají smrti; ba více, že naše kultura, více než jakákoli kultura předtím, přináší lidem spoustu vzrušení a zábavy. Je snad, a tak se musíme ptát, veškeré naše vzrušení a veškerá naše zábava něco zcela odlišného od radosti ze života a od lásky k němu?

Abych mohl na tyto otázky odpovědět, musím se odvolat na předcházející analýzy orientace milující život a orientace milující smrt. Život je strukturovaný růst a samou svou podstatou nemůže být předmětem přísné kontroly a nelze jej předvídat. V říší života je možno mít vliv na druhé jenom prostřednictvím sil života, jako je láska, povzbuzení, příklad. S životem je možno mít zkušenost jenom v jeho individuálních projevech, v individuální osobě právě tak jako v individuálním ptáku nebo v individuální květině. Není žádný život „mas“, není žádný život v abstrakci. Náš dnešní přístup k životu se stává rostoucí měrou přístupem mechanickým. Náš hlavní cíl je vyrábět věci a v procesu tohoto zbožnění věci přeměňujeme samy sebe ve zboží. S lidmi se zachází jako s čísly. Otázka není, zda se s nimi zachází pěkně a zda jsou dobře živeni (s věcmi se dá také zacházet pěkně); otázka zní: zda jsou lidé věci nebo živé bytosti. Lidé mají mechanické hračky raději než živoucí bytosti. Přístup k člověku je intelektuálně

²⁰⁾ Nemohu přijmout ony teorie, jež se nás pokoušejí přesvědčit, že a) náhlá zkáza šedesáti miliónů Američanů nebude mít hluboký a zničující vliv na naši civilizaci anebo b) že i po vypuknutí nukleární války bude mezi nepřáteli stále existovat taková racionálnost, že povedou válku podle určitého souboru pravidel, čímž se zabrání totální destrukci.

²¹⁾ Jedna z důležitých odpovědí je, jak se zdá, založena na faktu, že většina lidí má ve svém osobním životě pocity hluboké - třebaže většinou nevědomé - úzkosti. Ustavičná bitva o to postoupit na společenském žebříčku a neustálý strach z chybného kroku vytvářejí permanentní stav úzkosti a ustavičný stres, který dává normálnímu člověku zapomenout na to, co ohrožuje jeho vlastní existenci právě tak jako existenci celého světa.

45 abstraktní. Je zájem o lidi jakožto objekty v jejich obvyklých vlastnostech, je zájem o statistická pravidla chování mas, a ne o živá individua. To všechno jde ruku v ruce s rostoucí úlohou byrokratických metod. V gigantických centrech produkce, v gigantických městech, v gigantických zemích se s lidmi manipuluje administrativně, jako by to byly věci; lidé a jejich administrátoři se přeměňují ve věci a jsou také poslušni zákonů věcí. Ale člověk není věc; stane-li se věcí, je zničen; dříve však, než k tomu dojde, stává se zoufalcem, desperadem a chce všechno živé pozabíjet.

V byrokraticky organizovaném a centralizovaném industrialismu se manipuluje dokonce s vkusem a chutí, aby lidé co nejvíce konzumovali, a v takovém směru či směrech, které se dají předvídat a které přinášejí zisk. Jejich inteligence i charakter se standardizuje tím, že stále roste úloha testů vybírajících lidi prostřední a nedobrodružné před lidmi originálními a odvážnými. Byrokraticky industriální civilizace, která zvítězila v Evropě a v Severní Americe, vytvořila vskutku nový typ člověka; lze ho popsat jakožto *člověka organizace*, jakožto *člověka automat* a jakožto typ zvaný *homo consumens*. Je to nadto ještě *homo mechanicus*; míním tím člověka, který má zálibu ve strojích, který je nesmírně přitahován vším, co je mechanické, který má odpor vůči tomu, co je živé. Je pravda, že je člověk, pokud jde o jeho biologické i psychické ustrojení, vybaven tak silnými sexuálními impulsy, že dokonce ještě *homo mechanicus* má sexuální touhy a chce získat ženu. Ale není pochyb o tom, že člověk libující si v mechanických hříčkách ztrácí zájem o ženy. Vtipně na to poukazuje jedna newyorská reklama: prodavačka se pokouší prodat určitý druh parfému mladé zákaznici a doporučuje jej slovy: „Voní jako nový sportovní vůz“. Každý, kdo vyzoroval, jak se dnes chovají muži, vás ujistí, že tato reklama je něco víc než chytrý vtip. Je nápadně veliký počet mužů, kteří se více zajímají o sportovní vozy, televizní a rozhlasové přijímače, kosmické lety a o jakýkoli počet různých mechanických hříček než o ženy, lásku, přírodu nebo jídlo; uchvacuje je více manipulace s anorganickými, mechanickými věcmi než sám život. Není přehnané tvrzení, že *homo mechanicus* je pyšnější na vynálezy, jež mohou zabít v několika minutách na vzdálenost několika tisíc mil milióny lidí, a že je jimi více fascinován, než ho děsí a deprimuje možnost takovéto masové zkázy. *Homo mechanicus* má stále ještě zálibu v sexu a v pití. Ale po všech těchto radostech touží v rámci vztahů mechanického a neživého. Čeká, že někde musí být knoflík, který stisknut přinese štěstí, lásku, rozkoš. (Mnoho takových lidí chodí za psychoanalytikem s iluzí, že je

naučí, kde se takový knoflík dá najít.) Dívá se na ženy, jako se díváme na auto: ví, kde jsou správné knoflíky, které má zmáčknout, používá své schopnosti vytvářet svoji „rasu“ a zůstává přitom chladným, bdělým pozorovatelem. *Homo mechanicus* se stále více a více zajímá o manipulaci se stroji spíše než o svoji účast na životě a o svoji odpovědnost za život. Stává se tak k životu lhostejným, uchvacuje ho mechanické a případně ho přitahuje smrt a totální destrukce.

Uvažme, jakou roli má v našich zábavách hra na zabíjení. Filmy, comics, noviny, to vše přináší vzrušení, protože je to plné zpráv o zkáze, sadismu, brutalitě. Milióny lidí žijí jednotvárně, ale pohodlně - a nic je víc nevzrušuje než vidět zabíjení nebo číst o něm, ať už je to vražda anebo osudná nehoda při automobilových závodech. Není to příznak toho, do jaké hloubky už toto uchvácení smrtí proniklo? Anebo pomysleme na výrazy jako: „být na smrt vzrušen“, „umírám“ touhou udělat to či ono, nebo „to je ale zabiják“ apod. Uvažme, do jaké míry se projevuje lhostejnost k životu ve zvýšeném počtu našich automobilových nehod.

Zkrátka intelektualizace, kvantifikace, abstraktizace, byrokratizace a reifikace - charakteristické to vlastnosti moderní industriální společnosti, jsou-li aplikovány na lidi spíše než na věci, nejsou principy života, ale mechaniky. Lidé žijící v takovémto systému se stávají lhostejnými k životu, a dokonce je přitahuje smrt. Nejsou si toho vědomi. Považují vzrušení za radost ze života a žijí v iluzi, že mají mnohem více ze života, když se obklopí mnoha věcmi, jež vlastní a užívají. Nedostatečný protest proti nukleární válce, diskuse našich „atomologů“ o tom, že je třeba lavírovat mezi totální a polototální destrukcí, to vše ukazuje, jak daleko jsme již zašli do „údolí stínů smrti“.

Tyto rysy nekrofilní orientace existují ve všech moderních industriálních společnostech, nehledě na jejich zvláštní politické struktury. Co má sovětský státní kapitalismus v tomto ohledu společného s kapitalismem spojeným ve velké celky je mnohem důležitější než rysy, v nichž se oba systémy od sebe liší. Oběma systémům je běžný byrokratickomechanický přístup a oba se připravují na totální destrukci.

Příbuznost mezi nekrofilním pohrdáním životem a obdivem k rychlosti a ke všemu mechanickému se stala zřejmou teprve v posledních desetiletích. Přesto ji již velmi brzy, roku 1909, postřehl Marinetti. Vyjádřil to zhuštěně ve svém *Počátečním futuristickém manifestu* takto:

„1. Budeme opěvovat lásku k nebezpečí, energičnosti a odvahu.

46

47

2. Podstatnými prvky naší poezie budou smělost, statečnost a vzpoura.
3. Literatura až dosud oslavovala myšlenkovou nepohnutost, extázi a spánek; my budeme velebit agresivní hnutí, horečná insomnia, dvakrát tak rychlý krok, přemety, políček za ucho, ránu pěstí.
4. Prohlašujeme, že nádhera světa byla obohacena o novou krásu, krásu rychlosti. Závodící automobil, jehož karosérie je ozdobena velikými trubnicemi, jako by to byli hadi s explodujícím dechem... řvoucí automobil, který vyhlíží tak, že jízda na šrapnelu je krásnější než vítězství u Samothráké.
5. Budeme opěvovat člověka u kormidelního kola, člověka, jehož ideální pokolení probodá zemi, zaútočí po celém povrchu jejího obvodu.
6. Básník se musí dávat s posedlostí, okázalostí a marnotratností, aby ještě zvětšil nadšenou horoucnost prvotních prvků.
7. Není už krásy kromě v boji. Není žádné mistrovské dílo vyjma agresivity. Poezie musí plnou silou zaútočit na neznámé síly, rozkázat jim, aby se sklonily před člověkem.
8. Stojíme na nejzazším mysu staletí!... Proč bychom se měli ohlížet zpět, když jsme prorazili až k mysteriózním portálům Nemožného? Čas i prostor zemřely včera. Žijeme již v absolutnu, neboť jsme stvořili rychlost, věčnou a všudypřítomnou.
9. Chceme oslavit válku - militarismus, patriotismus, anarchistovu ničící paži, krásné ideje, které zabíjejí, pohrdání ženou.
10. Chceme zkázu všech muzeí a knihoven, chceme boj proti moralismu, feminismu a všem oportunistickým a utilitaristickým ubohostem.
11. Budeme opěvovat veliké davy v jejich vzrušení prací, rozkoši a vzpourou, mnohobarevný a polyfonní příboj revolucí v moderních hlavních městech, noční vibrace arzenálů a dílen v záři mohutných elektrických měsíců, hltavá nádraží polykající kouřící hady, továrny přivěšené k mrakům šňůrami svých dýmů, mosty šplhající se jako gymnasté nad ďábelským nožírstvím řek koupajících se v slunci, dobrodružné parníky očichávající obzory, širokoplecí lokomotivy vzpínající se na kolejích jako obrovští oceloví ori držení na uzdě dlouhými táhly a též klouzavý let aeroplánů, vibrace jejichž zvuku znějí jak třepotající se vlajky a jako potlesk nadšeného davu.“²²⁾

²²⁾ Joshua C. Taylor, *Futurism*, Doubleday Co., 1909, str. 124.

48
Je zajímavé srovnat Marinettiho nekrofilní interpretaci techniky a průmyslu s hluboce biofilní interpretací, kterou lze najít v básních Walta Whitmana. Na konci básně „Na Brooklynském převoze“ například říká:

„Rozkvette města - přinášejte svůj náklad, přinášejte svou podívanou, široké a dostačující řeky.

Rozepni se, bytosti, nad niž snad není oduševnělejší,
Zůstaňte na svých místech, předměty, nad něž není trvalejších,
Čekali jste a čekáte stále, mlčenliví a krásní služebníci,
My vás konečně přivítáme svobodnou myslí a navždy nenasytní,

Už se proti vám nebudem stavět, ani se od vás vzdalovat,
My vás potřebujeme a nezavrhujem - my vás nadobro zasadíme do sebe,

My vás neprozkoumáváme - my vás milujem - i dokonalost ve vás je,

Vy poskytujete své části věčnosti,
Velké nebo malé, poskytujete své části duši.“

Nebo závěr jeho „Zpěvu silnice“ zní:

„Kamaráde, podávám ti ruku!

Dávám ti svou ruku, svou lásku cennější než peníze,

Dávám ti sebe místo kázání nebo zákona;

Chceš mi dát sebe? chceš se mnou na cestu?

Zůstanem spolu, dokud budem živi?“

Whitman nemohl vyjádřit svou opozici vůči nekrofilii lépe než tímto veršem: „Jděte dál (ó živi, povždy živoucí!), své mrtvé za sebou nechte!“

Srovnáme-li Marinettiho postoj k průmyslu s postojem Walta Whitmana, stane se nám jasným, že průmyslová výroba jako taková není nutně protikladná principům života. Otázka zní, zda jsou principy života podřízeny principům mechanizace, anebo zda mají nad nimi převahu. Industrializovaný svět zřejmě dosud nenašel odpověď na tuto otázku: Jak by bylo možno vytvořit humanistický industrialismus jakožto protiváhu industrialismu byrokratického, který dnes vládne nad našimi životy?

Jeden z neplodnějších a nejdalekosáhlejších Freudových objevů je jeho koncept narcismu. Freud sám jej považoval za jeden ze svých nejvýznamnějších objevů a využil jej k pochopení řady tak odlišných jevů, jako je psychóza („narcistická neuróza“), láska, strach z kastrace, žárlivost, sadismus, a zároveň takových masových jevů, jako je připravenost utlačených tříd být loajální vůči svým vládcům. V této kapitole chci pokračovat v linii Freudova myšlení a přezkoušet roli narcismu v tom směru, aby bylo možno porozumět nacionalismu, národní nenávisti a psychickým motivacím destruktivnosti a války.

Jenom mimochodem bych chtěl podotknout, že konceptu narcismu se sotva dostalo jakés takés pozornosti ve spisech Jungových a Adlerových a méně, než si zaslouží, také ve spisech Horneyové. Dokonce i v ortodoxní freudovské teorii a terapii zůstalo využití konceptu narcismu omezeno na narcismus dítěte a na narcismus psychotického pacienta. Je to pravděpodobně důsledek skutečnosti, že Freud vtěsnil svůj koncept do rámce své teorie libida, a tak jeho nosnost nemohla být náležitě oceněna.

Freud začal tak, že se soustředil na to, aby porozuměl schizofrenii v termínech teorie libida. Protože se však zdá, že schizofrenický pacient nemá žádný libidinózní vztah k objektům (ve skutečnosti ani ve fantazii), byl Freud postaven před otázku: „Co se stalo s libidem, když bylo ve schizofrenii vyhnáno z vnějších objektů?“¹⁾ Jeho odpověď zní: „Libido, jež bylo vyhnáno z vnějšího světa, se zaměřilo na ego, a tím dalo vzniknout postoji, jež lze nazvat narcismem.“²⁾ Freud předpokládal, že libido je původně všechno jakoby uloženo v egu jakoby v nějakém „velikém rezervoáru“, teprve později že se šíří ven na objekty, ale že se z nich dá snadno vypudit a že se pak zase vrací do ega. Tento

¹⁾ Freud, On Narcissism (O narcismu), Standard Edition, London, Hogarth Press, 1959. Sv. XIV, str. 74.

²⁾ Tamtéž, str. 75.

názor Freud změnil roku 1922, kdy napsal, že „musíme poznat id jakožto veliký rezervoár libida“, i když přitom, jak se zdá, své dřívější mínění nikdy docela nezavrhł.³⁾

Teoretická otázka, zda libido má svůj počátek původně v ego nebo v id, nemá však podstatnou důležitost pro význam konceptu samého. Freud nikdy nezměnil svou základní myšlenku, že původní stav člověka - v raném dětství - je stav narcismu (tzv. „primárního narcismu“), v němž ještě neexistují žádné vztahy k vnějšímu světu, a že teprve později v průběhu normálního vývoje dítěte začíná vzrůstat množství a intenzita jeho (libidinózních) vztahů k vnějšímu světu, ale že v mnoha případech (nejdrastičtější z nich je pomatenost) bere jedinec svou libidinózní přichylnost k objektům zpět a zaměřuje ji zpátky na své ego („druhotný narcismus“). Ale i tehdy, když je vývoj normální, zůstává člověk do jisté míry narcistickým po celý svůj život.⁴⁾

Jak probíhá vývoj narcismu v normální osobě? Hlavní rysy tohoto vývoje načrtl Freud sám a následující odstavec je stručným shrnutím jeho objevů.

Plod v lůně žije ještě ve stavu absolutního narcismu. „Tím, že jsme se narodili,“ říká Freud, „udělali jsme další krok od absolutně soběstačného narcismu k vnímání měnícího se vnějšího světa a to byl počátek objevu předmětů.“⁵⁾ Trvá to měsíce, než dítě může vůbec vnímat objekty jako takové jakožto součást „ne mne“. Přes mnohé rány zasazené dětskému narcismu, přes stále rostoucí znalost vnějšího světa a jeho zákonitostí člověk z „nutnosti“ vyvíjí svůj původní narcismus v „lásku k objektům“. „Ale,“ říká Freud, „lidská bytost zůstává do jisté míry narcistickou, i když už člověk našel vnější objekty pro své libido.“⁶⁾ Vývoj jedince může být definován ve Freudových termínech jako evoluce od absolutního narcismu ke schopnosti objektivního uvažování a objektivní lásky, schopnosti, která však nepřekračuje určité meze. „Normální“, „dospělá“ osoba je taková osoba, jejíž narcismus se zredukoval na sociálně přijatelné minimum, aniž přitom úplně vymizel. Freudovo pozorování ověřuje dnes každodenní zkušenost. Ždá se, že u většiny lidí lze najít narcistické jádro, které je nepřístupné a které se brání jakémukoli pokusu o své úplné rozrušení.

Ti, kdo nejsou dostatečně seznámeni s Freudovými technický-

³⁾ Viz diskusi o tomto Freudově vývoji. Dodatek B, Standard Edition, Sv. XIX, str. 63 a další.

⁴⁾ Freud, *Totem and Taboo* (Totem a tabu), Standard Edition, Sv. XIII, str. 88–89.

⁵⁾ Freud, *Group Psychology* (Skupinová psychologie), Standard Edition, Sv. XVIII, str. 130.

⁶⁾ Freud, *Totem and Taboo*, Standard Edition, Vol. XIII, str. 89.

51 mi termíny, nebudou pravděpodobně mít přesnou představu o tom, jak narcismus skutečně vypadá a jakou má moc, pokud nebude následovat o něco konkrétnější popis tohoto jevu. O to se pokusím na následujících stránkách. Než tak udělám, chtěl bych však poněkud vyjasnit terminologii. Freudovy názory na narcismus jsou založeny na jeho pojetí sexuálního libida. Jak už jsem ukázal, tento mechanistický koncept libida je spíše na závalu, než aby podporoval další rozvoj konceptu narcismu. Myslí, že možnosti jeho využití v celé jeho podnětnosti jsou mnohem větší, použijeme-li tu konceptu psychické energie, která není totožná s energií *sexuálního* pudu. To učinil Jung; jakýsi počátek toho lze dokonce najít ve Freudově představě odsexualizovaného libida. Třebaže se však nesexuální psychická energie od Freudova libida liší, je podobně jako libido konceptem *energie*; má co dělat s psychickými silami, jež jsou viditelné jenom ve svých projevech a mají určitou intenzitu a určitý směr. Tato energie váže, spojuje a drží pohromadě individuum uvnitř něho sama, právě tak jako udržuje individuum celistvé v jeho vztahu ke světu navenek. Dokonce i tehdy, když někdo nesouhlasí s Freudovým dřívějším názorem, že kromě pudu sebezáchovy je energie sexuálního instinktu (libido) jediným významným motivem, který určuje lidské chování, a užije-li místo toho obecného konceptu psychické energie, není rozdíl tak veliký, než jak by mnozí, kdo myslí v dogmatických termínech, předpokládali. Esenciální bod, na němž závisí kterákoli teorie či terapie, již lze nazvat psychoanalýzou, je *dynamický* koncept lidského chování, to znamená předpoklad, že chování motivují síly o vysokém napětí a že chování lze pochopit a předvídat jen tehdy, když těmto silám porozumíme. Tento dynamický koncept lidského chování je centrem Freudova systému. Jak se tyto síly teoreticky pojímají, zda v termínech mechanistickomaterialistické filosofie, anebo v termínech humanistického realismu, to je důležitá otázka, ale je to přitom otázka, která je vůči centrálnímu problému dynamické interpretace lidského chování druhotná.

Necht je nám dovoleno začít popis narcismu dvěma krajními příklady: „primárním narcismem“ právě narozeného dítěte a narcismem osoby duševně choré. Dítě ještě nemá vztahy k okolnímu světu (ve freudovské terminologii: jeho libido ještě neobsadilo okolní objekty). Dá se to také říci tak, že okolní svět pro dítě dosud neexistuje, a to do té míry, že není schopno rozeznávat mezi „já“ a „nejá“. Můžeme tedy také říci, že dítě se o vnější svět „neinteresuje“ (inter-esse = být v tom, být mezi tím). Jediná skutečnost, která pro dítě existuje, je ono samo:

jeho tělo, jeho fyzické pocity chladu a tepla, žízně, potřeba spánku a tělesného kontaktu.

Duševně nemocná osoba je v situaci, která se od situace dítěte liší jen nepodstatně. Jestliže se pro dítě ještě okolní svět *nevynořil* jako skutečný, pro duševně chorou osobu skutečným být *přestal*. Při halucinacích například smysly ztratily svou funkci registratorů vnějších událostí - registrují subjektivní zkušenost v kategoriích smyslových odpovědí na vnější objekty. Strach nebo podezření například jsou subjektivní emoce; objektivizují se tak, že paranoidní osoba je přesvědčena, že se druzí spikli proti ní. Rozdíl mezi paranoidní a neurotickou osobností tkví přesně vzato v tom, že neurotická osobnost sice může mít neustálé obavy, že je nenáviděna, pronásledována atd., ale stále ještě ví, že je to to, čeho *se bojí*. Pro paranoidní osobnost se strach přeměnil ve skutečnost.

Částečný narcismus, který je právě na rozhraní mezi zdravím a psychickou chorobou, se vyskytuje u některých lidí dosáhnuvších neobyčejné moci. Egypťští faraónové, římscí císaři, Borgiové, Hitler, Stalin, Trujillo - ti všichni vykazují podobné rysy. Přisvojili si absolutní moc; jejich slovo znamená poslední soud nade vším, počítaje v to život i smrt; zdá se, že jejich možnost dělat si, co chtějí, je neomezená. Jsou to bozi omezení jenom nemocí, věkem a smrtí. Pokoušejí se najít řešení problému lidské existence zoufalým pokusem překročit její meze. Pokoušejí se předstírat, že jejich choutky a jejich moc nejsou ničím omezeny, a tak spí s nespočetným množstvím žen, zabíjejí bezpočet lidí, budují si všude hrady a zámky, „chtějí mít měsíc“, „chtějí nemožné“.⁷⁾ Je to šílenství, i když je to pokus řešit problém existence předstíráním, že vládce není člověk. Je to šílenství, které v průběhu života postižené osoby má tendenci ještě vzrůstat. Čím více se tato osoba pokouší být dobrá, tím více se izoluje od lidského rodu; tato izolace z ní dělá osobu ještě obávanější, každý se stává jejím nepřitelem, a poněvadž musí čelit výslednému strachu, musí zvětšovat svou moc, svoji bezohlednost a svůj narcismus. Toto césarské šílenství by bylo pouhou posedlostí, kdyby tu nebyl jeden jediný faktor: tím, že má Caesar moc, stává se skutečností svých narcistických fantazií. Přinutil každého, aby souhlasil s tím, že on je bůh, nejmocnější a nejmoudřejší z lidí - jeho vlastní megalomanie se zdá jako cit odůvodněna. Na druhé straně ho mnozí nenávidějí, pokoušejí se ho svrhnout a zabít - proto i jeho patologická podezřívavost má též své skutečné jádro.

⁷⁾ Tuto posedlost moci portrétoval nanejvýš přesně Camus ve svém dramatu *Caligula*.

Výsledkem je, že se necítí odtrženým od skutečnosti - proto si může zachovat skrovnou míru zdraví, i když ve stavu značně rozkolísaném.

Psychóza je stav absolutního narcismu, v němž osoba zpřetrhala všechna pouta s vnější skutečností a skutečnost nahradila vlastní osobou. Je zcela vyplněna sama sebou, stala se sobě „bohem i světem“. Tento pohled na věc pomohl Freudovi poprvé otevřít cestu k dynamickému pochopení podstaty psychózy.

Pro ty, kteří nejsou s podstatou psychózy seznámeni, bude však nutné načrtnout obraz narcismu, jak se s ním shledáváme u neurotických či „normálních“ osob. Jeden z nezákladnějších příkladů narcismu lze najít v postoji běžné osoby k vlastnímu tělu. Mnoho lidí má rádo vlastní tělo, vlastní tvář, vlastní postavu, a kdybyste se jich zeptali, zda by si je chtěli vyměnit s nějakou třeba krásnější osobou, určitě by řekli, že ne. Ještě více říká fakt, že většině lidí vůbec nevadí pohled na vlastní výkaly nebo jejich zápach (ve skutečnosti to dokonce někteří mají rádi), kdežto vůči výkalům jiných lidí mají zcela určitou averzi. Zcela zřejmě se tu nedá uplatnit žádný estetický nebo jiný soud; táž věc, jež je ve spojení s vlastním tělem příjemná, je nepříjemná, když je spjata s tělem někoho jiného.

Vezměme si nyní jiný, méně obvyklý příklad narcismu. Jakýsi člověk volá lékaři do ordinace a chce si s ním umluvit schůzku. Doktor mu řekne, že se s ním už v tomto týdnu sejít nemůže, a žádá, aby mu navrhl nějaký den v týdnu následujícím. Pacient na své žádosti o brzkou schůzku trvá a na vysvětlenou neříká, jak by se dalo očekávat, proč je věc tak naléhavá, ale uvede skutečnost, že bydlí jenom pět minut od doktorovy ordinace. Když mu lékař odpoví, že se přece nikterak neřeší jeho (lékařův) časový problém tím, že pacient potřebuje tak málo času, aby se dostal do jeho ordinace, nejeví pro to pacient žádné porozumění; pokračuje ve svém tvrzení, že lékaři udal dostatečný důvod k dřívější schůzce. Je-li lékař psychiatr, má právě za sebou signifikantní diagnostické pozorování, že má totiž co dělat s krajně narcistickou osobností, to znamená s osobou velice nemocnou. Najít tu důvody není nikterak nesnadné. Pacient není schopen vidět doktorovu situaci jako něco, co je mimo jeho situaci vlastní. Všechno, co je v jeho (pacientově) zorném poli, je jeho vlastní přání vidět doktora a skutečnost, že mu to zabere jen málo času. Lékař jako zvláštní oddělená osoba s vlastním programem a s vlastními potřebami prostě pro něho neexistuje. Pacientova logika záleží v tom, že pro něho je snadné přijít, a tak je také snadné pro doktora, aby ho viděl. Diagnostické pozorová-

54 ní pacienta by bylo poněkud odlišné, kdyby na lékařovo první vysvětlení byl pacient s to odpovědět: „Ano, pane doktore, ovšem já vím; bylo to ode mne opravdu hloupé, že jsem to řekl.“ V tomto případě bychom také měli co dělat s narcistickou osobností, která nejprve nerozlišuje mezi svou a lékařovou situací, ale její narcismus není tak intenzivní a tak fixovaný, jako byl narcismus prvního pacienta. Je schopna vidět skutečnou situaci, je-li na ni upoutána její pozornost, a podle toho také odpovídá. Tento druhý pacient by byl pravděpodobně přiveden do rozpaků, kdyby jednou měl vidět svůj přehmat; první by nebyl v rozpacích vůbec - cítil by jenom svou kritickou převahu nad lékařem, který byl příliš hloupý na to, aby si uvědomil tak jednoduchou věc.

Podobný jev lze snadno pozorovat tam, kde se narcistický muž zamiluje do ženy, u níž nenachází odezvu. Narcistická osobnost je pak náchylna nevěřit, že ho žena nemiluje. Bude uvažovat takto: „Je nemožné, že mě nemiluje, když já ji miluji tak velice“, anebo „nemohl bych ji tolik milovat, kdyby mě nemilovala také“. Později pokračuje ve zdůvodňování ženiny nedostatečné odezvy asi takovýmito předpoklady: „Miluje mě nevědomky; bojí se síly své vlastní lásky; chce mě zkoušet, chce mě mučit“ - a kdoví co ještě. Podstatné na tom je jako v předěšlém případě, že narcistická osobnost nedokáže vnímat skutečnost, v níž je druhá osoba, jako odlišnou od své vlastní.

Podívejme se teď na dva jevy, jež jsou zřejmě krajně od sebe odlišné, a přece jsou oba narcistické. Žena tráví dennodenně mnoho hodin před zrcadlem, aby si upravila vlasy a obličej. Nedá se prostě říci, že je ješitná. Je posedlá svým tělem a svou krásou; její tělo je jediná důležitá skutečnost, kterou zná. Dostává se tak do podobné situace jako v řecké báji Narkyssos, krásný jinoch, který opovrhl láskou nymfy Echo. Té puklo srdce a zemřela. Nemesis ho potrestala tak, že se zamiloval do vlastního obrazu ve vodách jezera; v sebeobdivu spadl do jezera a utonul. Řecká báje jasně ukazuje, že tento druh „sebelásky“ je prokletí a že ve své extrémní formě končí sebezáhoubou.⁸⁾ Jiná žena (a mohla by to být docela dobře táž, jen o několik let později) trpí hypochondrií. Zaměstnává se tedy také ustavičně svým tělem, i když ne v tom smyslu, že se chce dělat krásnou, ale ve strachu před nemocí. Proč je tu vybrán pozitivní nebo negativní obraz, má ovšem své důvody; o nich však není třeba pojednávat právě zde.

⁸⁾ Srov. má pojednání o sebelásce v knize *Člověk sám pro sebe*. Pokouším se tam ukázat, že pravá láska k sobě není tak odlišná od lásky k druhým; že „sebeláska“ ve smyslu egoistické, narcistické lásky se vyskytuje u těch, kteří nedokáží milovat ani druhé, ani sebe.

55 Důležité je, že za oběma jevy je v pozadí narcistické zabývání se sebou samým a malý zájem o okolní svět.

Morální hypochondrie není podstatně odlišná. Zde se osoba neobává, že onemocní a zemře, ale že se proviní. Takováto osoba se ustavičně zabývá svou vinou na věcech, které udělala špatně, svými hříchy, jichž se dopustila, atd. Nezasvěcenému člověku - a sama sobě - může připadat zvláště svědomitá, morální, a dokonce soustředěná na druhé, ve skutečnosti je však takováto osoba soustředěna jen na sebe samu, na své svědomí, na to, co by o ní mohli říci druzí, atd. Narcismus, jenž je v pozadí fyzické či morální hypochondrie, je též jako narcismus ješitné osoby, až na to, že není tak nápadný pro necvičené oko. S tímto druhem narcismu, který klasifikoval K. Abraham jako *narcismus negativní*, se setkáváme zvláště při melancholických stavech charakterizovaných pocity nedostatečnosti, neskutečnosti a sebeobžalováním.

V denním životě můžeme pozorovat narcistickou orientaci ve formách ještě méně drastických. Velmi hezky to vyjadřuje známý vtíp. Spisovatel potká přítele a vykládá mu dlouho o sobě; potom řekne: „Mluvil jsem dlouho o sobě. Promluvme si teď také o tobě. Jak se ti líbila má poslední kniha?“ Tento člověk je typický představitel těch, kdo se zabývají sami sebou a věnují jen malou pozornost druhým, vyjma toho, že by to byla echa jich samých. I když jednájí tak, že tím někomu pomáhají, a jsou laskaví, dělají to často jenom proto, že se rádi vidí v této roli, jejich energie se přitom vyčerpává spíše sebeobdivem než realizováním věcí z hlediska osoby, jíž pomáhají.

Jak člověk pozná narcistickou osobnost? Je jeden typ, který se dá poznat snadno. Je to druh osoby, která vykazuje všechny známky sebeuspokojení; je na něm vidět, že když řekne několik triviálních slov, cítí, jako by řekl něco velice důležitého. Neposlouchá obvykle to, co říkají druzí, ani o to nemá skutečný zájem. (Je-li takový člověk chytrý, pokouší se zakrýt tuto skutečnost tím, že klade otázky, a dělá tím dojem, že má zájem.) Takovouto narcistickou osobnost lze poznat také podle toho, že je neobyčejně citlivá na jakýkoli druh kritiky. Tato citlivost může být vyjadřována popíráním platnosti jakékoli kritiky, anebo tak, že dotyčná osoba reaguje na ni s hněvem či s depresí. V mnoha případech může být narcistická orientace skryta za postoj zdánlivé skromnosti a pokory; ve skutečnosti není nic vzácného, že osoba s narcistickou orientací chápe tuto pokoru jako objekt svého sebeobdivu. Ať už jsou projevy narcismu jakkoli rozma-

nitě, všem jeho formám je společný nedostatek vrozeného zájmu o okolní svět.⁹⁾

Někdy je možné poznat narcistickou osobu také podle výrazu její tváře. Často v obličejí září nebo se usmívá, což jedněm dodává dojem uhlazenosti, jiným dojem blaženosti, důvěřivosti, dětskosti. Narcismus se často, zejména ve svých extrémních formách, vyznačuje zvláštním třpytem v očích, jež někteří považují napůl za příznak svatosti, jiní za příznak polovičního šílenství. Mnoho silně narcistických osob bez přestání mluví - často při jídle, kdy zapomínají jíst, a tak nechávají druhé čekat. Společnost nebo jídlo jsou pro ně méně důležité než jejich vlastní „ego“.

Narcistická osoba si dokonce nemusela vždy vybrat za předmět svého narcismu celou svou osobu. Vybrala si často jen částečný aspekt své osobnosti, například svou čest, svou inteligenci, svoji fyzickou zdatnost, svůj vtíp, svůj dobrotivý výraz (někdy se narcismus omezí dokonce na takové detaily, jako jsou vlasy nebo nos). Jindy se narcismus vztahuje k vlastnostem, na něž by normálně osoba nebyla pyšná, jako například schopnost se bát a tak předvídat nebezpečí. „Osoba“ se ztotožňuje s parciálním aspektem sebe samé. Zeptáme-li se, kdo je „on“, vhodná odpověď na to by byla, že „on“ je svůj vlastní mozek, svá vlastní pověst, své vlastní bohatství, svůj vlastní penis, své vlastní svědomí atd. Veškeré idoly nejrozmanitějších náboženství představují tak mnoho parciálních aspektů člověka. Pro narcistickou osobu je objektem jejího narcismu kterákoli z těchto parciálních vlastností, jež znamenají pro ni její já. Osoba, jejíž já je představováno jejím majetkem, může velmi dobře snášet ohrožení své důstojnosti, ale ohrožení jejího majetku je jakoby ohrožením jejího života. Naproti tomu pro někoho, jehož já zastupuje jeho inteligence, je fakt, že řekl něco hloupého, tak trapný, že může vyústit ve vážnou depresi. Avšak čím je narcismus intenzivnější, tím méně je narcistická osoba ochotna přiznat svou chybu anebo jakoukoli oprávněnou kritiku ze strany druhých. Cítí se chování druhé osoby přímo uražena, anebo věří, že druhá osoba je příliš necitlivá, nevzdělaná atd., aby měla vlastní úsudek. (Vzpomínám si v této souvislosti na skvělého, ale vysoce narcis-

⁹⁾ Někdy není snadné rozlišit od sebe marnivou, narcistickou osobnost a člověka, který se podceňuje. Takový člověk má často potřebu chvály a obdivu nikoli proto, že nemá zájem na nikom jiném, nýbrž proto, že o sobě pochybuje a že se hodnotí nížko. Je ještě jeden důležitý rozdíl, který rovněž není vždy snadné poznat: mezi narcismem a egotismem. Intenzivní narcismus vede k neschopnosti zakoušet skutečnost v její plnosti; intenzivní egotismus vede sice k malému soustředění, láске či sympatii k druhým, ale není nutně příčinou přeceňování vlastních subjektivních procesů. Jinými slovy, extrémní egotista není nutně extrémně narcistický; sobectví nemusí být nutně slepotou k objektivní skutečnosti.

tického člověka, který, když byl konfrontován s výsledky Rorschachových testů, jimž se podrobil, a který se cítil zkrácen vzhledem k ideálnímu obrazu, jež měl o sobě, řekl: „Je mi líto psychologa, který tyto testy dělal, musel být velice paranoidní.“)

Musíme se nyní zmínit o jednom činiteli, který jev narcismu komplikuje. Právě tak jako si narcistická osoba dělá ze svého „obrazu o sobě“ objekt narcistického přilnutí, dělá totéž se vším, „obrazu o sobě“ spojeným. Objekty jejího narcistického přilnutí se stávají jejími představami, jejími vědomostmi, jejími důmy, ale také lidé v její „zajímavé oblasti“. Jak už ukázal Freud, je nejčastějším příkladem narcistického přilnutí pravděpodobně přilnutí k vlastnímu dítěti. Mnoho rodičů věří, že jejich děti jsou nejkrásnější, nejinteligentnější atd., a to ve srovnání s jinými dětmi. Zdá se, že tento narcistický sklon je o to intenzivnější, čím jsou děti mladší. Láska rodičů, a zvláště láska matky k dítěti je do značné míry láskou k dítěti jakožto pokračování sebe sama. Dospělá láska mezi mužem a ženou má často také narcistické vlastnosti. Muž, který miluje ženu, může svůj narcismus, když se stala „jeho“, přenést na ni. Obdivuje ji a zbožňuje pro vlastnosti, které si do ní promítl; žena se stává nositelkou mimořádných kvalit přesně vzato proto, že je jeho částí. Takovýto muž si často také myslí, že všechny věci, které jsou jeho majetkem, jsou mimořádně hodné podívu a „zamiluje“ se do nich.

Narcismus je vašeň, jejíž intenzitu lze u mnoha jedinců přirovnat jen k sexuální žádostivosti a k touze zůstat naživu. Ve skutečnosti se často ukazuje, že je silnější než kterákoli z nich. Dokonce i v běžném jedinci, u něhož nedosahuje takové intenzity, zůstává narcistické jádro, jež je téměř nezničitelné. Jestliže tomu tak je, musíme předpokládat, že i narcistická vašeň má podobně jako sex a pud sebezáchovy důležitou *biologickou funkci*. Jakmile jednou položíme tuto otázku, je odpověď nasnadě. Jak by mohl jedinec přežít, kdyby jeho tělesné potřeby, jeho zájmy a jeho touhy nebyly vybaveny množstvím energie? Biologicky, ze stanoviska přežití, musí člověk přikládat sobě mnohem větší význam, než jaký přisoudí komukoli jinému. Kdyby to tak nedělal, odkud by čerpal energii a zájem bránit se proti druhým, pracovat pro svou obživu, bojovat za zachování svého života, prosazovat své požadavky proti požadavkům jiných? Bez narcismu by mohl být světcem - ale obstojí světci v boji o život v nějakém značnějším počtu? Co by bylo ze spirituálního hlediska žádoucnější - tj. nepřítomnost narcismu - to by bylo ze světského hlediska boje o život nejnebezpečnější. Mluveno teleologicky, můžeme říci, že příroda vybavila člověka velkou mírou narcismu,

aby ho uschopnila k tomu, co je nutné pro zachování jeho života. Je to správné, poněvadž ho nevybavila dostatečně vyvinutými instinkty, jak je mají zvířata. Živočich nemá žádné „problémy“ s přežitím, neboť o zachování jeho života se stará jeho přirozená povaha opatřená instinkty do té míry, že živočich nemusí uvažovat či rozhodovat, zda bude potřebí vyvinout nějaké úsilí či ne. V člověku instinktivní aparát ztratil mnoho ze své výkonnosti - narcismus tu proto bere na sebe velmi důležitou a nutnou biologickou funkci.

Jakmile jsme však jednou rozpoznali, že narcismus plní důležitou biologickou funkci, stojíme tváří v tvář jiné otázce. Nefunguje extrémní narcismus tak, že dělá člověka lhostejným k ostatním lidem, neschopným odsunout své potřeby až na druhé místo, je-li to nutné v zájmu spolupráce s ostatními? Nedělá narcismus člověka asociálním a fakticky, dosáhne-li určitého extrémního stupně, duševně chorým? Není pochyb o tom, že extrémní individuální narcismus může být vážnou překážkou veškerého života společnosti. Je-li však tomu tak, pak musíme o narcismu říci, že je v *konfliktu* s principy zachování života, protože jedinec může přežít jenom tehdy, když se organizuje do skupin; sotva někdo by byl schopen ubránit se docela sám nebezpečím či hájícím na něho v přírodě, stejně tak by nebyl s to vykonávat mnoho druhů práce, kterou lze udělat jenom ve skupinách.

Dostáváme se tedy k paradoxnímu závěru, že narcismus je pro zachování života nezbytný, ale zároveň že zachování života ohrožuje. Řešení tohoto paradoxu je možné ve dvou směrech. Za prvé: zachování života slouží spíše *optimální* než *maximální* narcismus; to znamená, že biologicky nutná míra narcismu se redukuje na tu míru narcismu, která se ještě snáší se sociální kooperací. Za druhé: je faktem, že individuální narcismus se přeměňuje v narcismus skupinový, že objekty narcistické vášně se mohou stát místo jednotlivce klan, národ, náboženství, rasa atd. Takto je narcistická energie zachována, ale užije se jí v zájmu zachování života skupiny spíše než jednotlivce. Než se budu zabývat tímto problémem, chtěl bych se zmínit o *narcismu v jeho patologické formě*.

Nejnebezpečnějším následkem narcistického přilnutí je překroucení rozumového úsudku. Objekt narcistického přilnutí je považován za hodnotný (dobrý, krásný, moudrý atd.), a to nikoli na základě objektivního hodnotového soudu, ale proto, že jsem to já nebo že je to mé. Narcistický hodnotový soud je předpojatý a jednostranný. Tato předpojatost je obvykle tou či onou

formou rozumově zdůvodňována a toto rozumové zdůvodnění může být více či méně podvod, podle toho, jak inteligentní je osoba, jež je do věci zapletena, a jak dalece je schopna sofistiky. Překrucování faktů je obvykle naprosto zřejmé u narcismu opilců. To, co vidíme, je muž, který mluví zcela povrchně a banálně, ale s okázalostí a intonací člověka vyslovujícího ta nejpodivuhodnější a nejzajímavější slova. Subjektivně má euforický pocit, že je na vrcholu svých sil, zatímco ve skutečnosti je ve stavu, kdy sám sebe přeceňuje. Tím vším však nechci říci, že slovní projevy vysoce narcistické osoby jsou nezbytně nudné. Je-li takový člověk nadaný či aspoň inteligentní, vydá ze sebe zajímavé myšlenky, a jestliže je přitom vysoko hodnotí, nemusí být jeho úsudek ještě docela nesprávný. Narcistická osoba má však sklon velice přeceňovat svou vlastní produkci, skutečná kvalita jejích výtvorů není při tomto přeceňování rozhodující. (Při takzvaném „negativním narcismu“ platí pravý opak. Takováto osoba má sklon podceňovat všechno své, její úsudek je právě tak jednostranný.) Kdyby si narcistický člověk byl vědom převrácené povahy svých narcistických soudů, nebyly by výsledky tak špatné. Zaujal by - a mohl by zaujmout - vůči svým narcistickým jednostrannostem ironický postoj. Něco takového je však velice vzácné. Obvykle je každá osoba přesvědčena, že tu žádná jednostrannost nejsou a že je její úsudek objektivní a realistický. To vede k vážnému poškození její schopnosti myšlení a úsudku, poněvadž se tato její schopnost znovu a znovu otupuje, když má osoba co dělat se sebou a s tím, co je její. Odpovídajícím způsobem je úsudek narcistické osoby jednostranný také vůči tomu, co není „ona“ a co není „její“. Vnější svět („nejá“) je méněcenný, nebezpečný, nemorální. Narcistická osoba tak končí ve světě naprosto převrácených hodnot. Co je ona a co je její, je přeceněno. Všechno, co je mimo, je podceněno. Poškození hrozící tu rozumu a objektivnosti je zřejmé.

Ještě nebezpečnějším patologickým prvkem je v narcismu citová reakce na kritiku jakékoli narcisticky preferované pozice. Normální osoba se nezlobí, když se kritizuje něco, co udělala nebo řekla, za předpokladu ovšem, že je tato kritika fair a že není míněna nepřátelsky. Narcistická osoba naproti tomu reaguje na to, je-li kritizována, intenzivním hněvem. Má sklon pocítovat kritiku jako nepřátelský útok, poněvadž si ze stanoviska svého narcismu a z jeho povahy samé nedovede představit, že by kritika mohla být oprávněna. Proč je její hněv tak silný? Tomu se dá plně porozumět jen tehdy, uvážíme-li, že narcistická osobnost vlastně nemá žádný vztah ke světu a že je v důsledku toho sama,

a proto že má strach. Je to právě tento pocit osamocení a strachu, který je tu kompenzován narcistickým sebepřečehováním. Je-li svět ona sama, pak není žádný okolní svět, z něhož by musela mít strach. Je-li ona vše, není již sama. Následkem toho, je-li její narcismus zraněn, cítí se ohrožena v celé své existenci. Je-li ohrožena jediná její obrana proti strachu, její sebepřečehování, strach se opět objeví a mění se v intenzivní zuřivost. Tato zuřivost je o to intenzivnější, že se nedá dělat nic, co by zmenšilo ohrožení nějakou vhodnou akcí; bezpečnost narcistické osoby může zajistit jedině destrukce kritiky - anebo sebe sama.

Je ještě jedna alternativa výbušného vzteku jakožto důsledku zraněného narcismu, a tou je *deprese*. Narcistická osobnost získává zpět svůj pocit totožnosti přečehováním. Okolní svět pro ni není problém, ani celou svou mocí ji nepřemůže, protože dosáhla úspěchu v tom, že se sama stala světem, v tom, že se cítí vševědoucí a všemocná. Je-li zraněna ve svém narcismu, a to může mít mnoho příčin, jako například subjektivní nebo objektivní slabost její pozice tváří v tvář kritice, nemůže si už dovolit žádný vztek a sklouzává tedy do deprese. Nemá žádný vztah ke světu a nemá o svět zájem, není nic a nikdo, neboť nevyvinula své já jakožto centrum své vztaženosti ke světu. Je-li ve svém narcismu takto vážně zraněna, nemůže to déle snášet, její ego kolabuje a subjektivní odraz tohoto kolapsu je pocit deprese. Elementární smutek v melancholii odpovídá podle mého názoru narcistickému obrazu obdivuhodného „já“, jež zemřelo a pro něž osoba v depresi truchlí.

Narcistická osoba se hrozí deprese, jež následuje po tom, je-li zraněna ve svém narcismu, a právě proto se zoufale snaží takovýmto ranám se vyhnout. Je několik způsobů, jak je toho možno dosáhnout. Jedním z nich je zvětšit svůj narcismus do té míry, že se ho žádná vnější kritika či nezdár nemůže v jeho pozici dotknout. Jinými slovy, intenzita narcismu vzrůstá, aby bylo možno odvrátit ohrožení. To ovšem znamená, že se osoba pokouší vyléčit se z hrozící deprese tím, že ještě vážněji duševně onemocní; to může vyústit až do psychózy.

Je však ještě jiné řešení, jak zabránit ohrožení narcismu, je to řešení, které sice více uspokojí jedince, zato je nebezpečnější druhým. Osoba se pokusí přeměnit skutečnost tak, aby odpovídala, do jisté míry, jejímu narcistickému obrazu o sobě. Příkladem toho je narcistický vynálezce, který věří, že vynalezl *perpetuum mobile*, a zatím se mu podařil objev menšího významu. Více mu záleží na tom, aby získal uznání další jiné osoby, a pokud možno, aby získal uznání milionů. První případ je vlastně případ *folie*

*à deux**), na něm jsou založena některá manželství a přátelství, druhý případ je případ politických figur, jež se snaží otevřenému propuknutí své potenciální psychózy zabránit tím, že si získávají potlesk a souhlas milionů lidí. Nejznámějším příkladem toho je Hitler. Byl extrémně narcistickou osobností, která by byla pravděpodobně trpěla zjevnou psychózou, kdyby nebyla s úspěchem přesvědčila milióny lidí, že uvěřily v obraz, kterého nabyl sám o sobě, že braly vážně jeho nabubřelé fantazie o tisícileté třetí říši, a že dokonce přetvářely skutečnost tím způsobem, že se to jeho stoupencům zdálo dokazovat, že má pravdu. (Po utrpeném nezdaru spáchal sebevraždu, protože nemohl snést skutečnost, že jeho narcistický obraz je zničen.)

V historii megalomaniackých vůdců jsou i jiné příklady těch, kdo „léčili“ svůj narcismus tím, že přetvářeli svět tak, aby jim odpovídal. Takovíto lidé se musí rovněž pokusit umlčet veškerou kritiku, poněvadž nejsou s to snést ohrožení, jež pro ně představuje hlas zdraví. Od Caliguly a Neróna až po Stalina a Hitlera se u nich shledáváme s potřebou najít ty, kdo by jim věřili, přetvářet skutečnost tak, aby vyhovovala jejich narcismu, a umlčet veškerou kritiku, tato jejich potřeba je tak silná a tak zoufalá právě proto, že to je pokus zabránit tomu, aby v nich nepropuklo jejich šílenství. Je paradoxní, že prvek šílenství, který mají takovíto vůdci v sobě, způsobuje, že jsou úspěšní. Dává jim onu jistotu a onen pocit osvobození ode všech pochyb, jež tak sužují obyčejné lidi. Není třeba říkat, že tato potřeba měnit svět a získávat jiné lidi pro své ideje i pro svá mámení vyžaduje také talent a nadání, které obyčejný člověk, ať už je psychotický nebo ne, obvykle nemá.

Hovoříme-li o patologickém narcismu, je důležité si uvědomit, že je potřebí rozlišovat mezi dvěma formami narcismu - jednou *benigní* (prospěšnou) a druhou *maligní* (zhoubnou). Ve své benigní formě je objekt narcismu výsledkem úsilí dotyčné osoby. Tak například může taková osoba pocíťovat narcistickou pýchu na své dílo: dílo tesaře, vědce, farmáře. Jelikož objekt jejího narcismu je něco, pro co má pracovat, je její výlučný zájem o to, co je její dílo a jaký je její výkon, ustavičně vyvažován jejím zájmem o samotný proces práce na díle a o materiál, který zpracovává. Dynamika tohoto benigního narcismu je tak sebeomezování. Energie, která žene dílo kupředu, je do značné míry narcistické povahy, ale už jenom fakt, že samo dílo působí tak, že osoba musí mít nutně vztah ke skutečnosti, vlastně narcismus

* Duševní choroba, jež se přenesla z jedné vzájemně si blízké osoby na druhou. Sdružené šílenství. Pozn. překl.

62 neustále krotí a drží je v určitých mezích. Tento mechanismus snad vysvětluje, proč je tolik narcistických lidí, kteří jsou zároveň nadměru tvořiví.

V případě zhoubného narcismu není objektem narcismu něco, co dotyčná osoba dělá nebo produkuje, nýbrž něco, co má; například její tělo, její názory, její zdraví, její bohatství atd. Maligní povaha tohoto typu narcismu záleží v tom, že tu chybí korektivní element, s nímž se setkáváme u benigní formy. Jsem-li „veliký“, protože mám nějakou vlastnost, a ne proto, že jsem něčeho dosáhl, nepotřebuji být vztahován ke komukoli anebo k čemukoli; nemusím vyvíjet žádné úsilí. Abych si zachoval obraz o své velikosti, vzdaluji se stále více a více od skutečnosti a musím jen zvýšit svou narcistickou útočnost, abych byl lépe chráněn před nebezpečím, že by mé narcisticky přeceněné ego mohlo být odhaleno jako pouhý výtvar mé obrazotvornosti. Zhoubný narcismus si tak neklade meze a je následkem toho patřičně solipsistický a xenofobický. Ten, kdo se naučil něčeho dosahovat, si nemůže pomoci a musí uznat, že jiní dosáhli podobných věcí podobnými způsoby - třebaže ho jeho narcismus může přesvědčit, že čeho dosáhl on, je větší než to, čeho dosáhli druzí. Ten, kdo nedosáhl ničeho, bude shledávat nesnadným ocenit to, čeho dosáhli druzí, a tak bude nucen se rostoucí měrou izolovat ve své narcistické skvělosti.

Až dosud jsme popisovali dynamiku individuálního narcismu: jeho fenomén, jeho biologickou funkci a jeho patologičnost. Tento popis by nám nyní měl usnadnit pochopení fenoménu *sociálního narcismu* jako zdroje násilí a války.

Následující analýza se soustřeďuje kolem fenoménu přeměny osobního narcismu v narcismus skupinový. Může začít u pozorování sociální funkce skupinového narcismu, která je jakousi obdobou biologické funkce u narcismu individuálního. Z hlediska kterékoli organizované skupiny, jež se chce udržet při životě, je důležité, aby její členové do skupiny investovali svou narcistickou energii. Aby se skupina udržela při životě, to záleží do jisté míry na skutečnosti, zda jí její členové považují za dost významnou, ba přikládají jí větší cenu, než má jejich vlastní život, a že nadto věří v její oprávněnost, nebo dokonce nadřazenost ve srovnání se skupinami ostatními. Bez takového narcistického zpřednostnění skupiny by se energie nutná k tomu, aby se skupině sloužilo, anebo aby se pro ni dokonce podstoupily vážné oběti, značně zmenšila.

V dynamice skupinového narcismu nacházíme fenomény podobné těm, o nichž jsme již mluvili v souvislosti s narcismem

63 individuálním. I zde lze rozlišovat mezi benigními a maligními formami narcismu. Je-li objektem skupinového narcismu něco, čeho bylo dosaženo, nastane týž dialektický proces, o němž už byla řeč shora. Sama potřeba dosáhnout něčeho tvořivě vede k nutnosti opustit uzavřený kruh skupinového solipsismu a zabývat se o objekt, jehož je třeba dosáhnout. (Je-li to, čeho hledí skupina dosáhnout, dobytí nějakého území, pak bude ovšem blahodárný účinek opravdu tvořivého úsilí do značné míry chybět.) Má-li naproti tomu skupinový narcismus za svůj objekt skupinu jako takovou, její skvělost, její minulé úspěchy, fyzickou stránku jejích členů, pak se protikladné tendence, o nichž jsme se svrchu zmínili, nevyvinou a narcistická orientace a z ní plynoucí nebezpečí budou neustále vzrůstat. Ve skutečnosti jsou ovšem oba prvky často spolu smíšeny.

Je ještě jiná sociologická funkce skupinového narcismu, o níž se až dosud nepsalo. Společnost, která nemá prostředky k tomu, aby se náležitě postarala o většinu svých příslušníků, anebo aspoň o jejich velkou část, musí svým příslušníkům poskytnout narcistické uspokojení zhoubného typu, chce-li zabránit tomu, aby mezi nimi vznikla nespokojenost. Pro ty, kdo jsou ekonomicky a kulturně chudí, je jediným zdrojem zadostiučinění - a často velice účinným - jejich narcistická pýcha, že patří ke skupině. Extrémní forma narcismu se u nich může vyvinout právě proto, že jejich život není pro ně „zajímavý“ a neposkytuje jim možnosti, aby mohli rozvinout své zájmy. Dobrymi příklady tohoto fenoménu, jak je známe z nedávných let, jsou rasový narcismus, který existoval v hitlerovském Německu, a rasový narcismus, s nímž se shledáme na americkém Jihu ještě dnes. V obou případech tvořila a dodnes tvoří jádro, kolem něhož se soustředily pocity rasové nadřazenosti, nižší střední třída; tato zaostalá třída, jež byla v Německu právě tak jako na americkém Jihu ekonomicky a kulturně utlačena, aniž přitom měla jakoukoli reálnou naději, že se její situace změní (ježto jsou to pozůstatky starší a odumírající formy společnosti), měla jen jednu jedinou možnost zadostiučinění: nadnesený obraz o sobě samé jakožto o nejobdivuhodnější skupině na světě a o své převaze nad skupinou jiné rasy, která se vyděluje jako méněcenná. Člen takovéto zaostalé skupiny cítí asi toto: „Třebaže jsem chudý a nekulturní, jsem přece jen někdo, kdo je důležitý, protože patřím k nejobdivuhodnější skupině na světě - jsem bílý“; nebo: „Já jsem Árijec“.

Skupinový narcismus se nedá tak snadno poznat jako narcismus individuální. Předpokládejme, že nějaká osoba říká ostat-

ním: „Já (a má rodina) jsme ti nejobdivuhodnější lidé na světě; jedině my jsme čisti, inteligentní, dobří, mravní, všichni ostatní jsou špinaví, hloupí, bezectní a neodpovědní“, většina lidí si bude o ní myslet, že je nevzdělaná, nevyrovnaná, nebo dokonce šílená. Jestliže však fanatický řečník osloví přítomnou masu a nahradí slova „já“ a „má rodina“ slovem národ (nebo rasa, náboženství, politická strana atd.), bude ho mnoho lidí chválit a obdivovat se mu pro jeho lásku k vlasti, lásku k Bohu atd. Ostatní národy a náboženství se však nad takovou řečí pohorší; důvod je tu zřejmý: mluvilo se o nich s opovržením. Uvnitř favorizované skupiny se však kdekdo ve svém osobním narcismu cítí polichocen a skutečnost, že s určitými stanovisky souhlasí milióny lidí, vede k tomu, že se zdají rozumnými. (To, co většina lidí považuje za „rozumné“, je vlastně to, o čem je dohoda, ne-li mezi všemi, tedy alespoň mezi značným počtem lidí; „rozumné“ nemá pro většinu lidí s rozumem nic společného, ale je to consensus.) Vzhledem k tomu, že skupina jako celek potřebuje skupinový narcismus, aby se udržela při životě, bude narcistické postoje podporovat a bude je kvalifikovat jakožto zvláště ctnostné.

Skupina, vůči níž je uplatňován narcistický postoj, se v historii co do své struktury a velikosti měnila. V primitivním kmene či klanu může zahrnovat jenom několik stovek členů; individuum zde ještě není „individuální“, nýbrž je stále ještě spojeno se svou pokrevní skupinou „primárními pouty“¹⁰⁾ jež dosud nebyla zpřetrhána. Narcistická svázanost s klanem je takto posílena skutečností, že jeho členové nemají emocionálně ještě žádnou samostatnou existenci mimo klan.

Ve vývoji lidstva se setkáváme se stále rostoucím procesem zespolečenštění; původní malá skupina založená na pokrevní příbuznosti ustupuje stále větším skupinám založeným na společném jazyce, společném sociálním řádu, společné víře. Větší rozměr skupiny nemusí nutně znamenat, že jsou redukovány patologické vlastnosti narcismu. Jak již bylo poznamenáno dříve, skupinový narcismus „bílých“ nebo „Árijců“ je tak zhoubný, jak jen může být zhoubný extrémní narcismus jediné osoby. Přesto se všeobecně shledáváme s tím, že v procesu socializace, který vede k formování větších skupin, má tendenci působit proti narcistickému napětí uvnitř skupiny potřeba spolupráce s mnoha jinými a odlišnými lidmi, kteří spolu nejsou spjati pokrevními svazky. Totéž platí v jiném směru, jímž jsme se už

¹⁰⁾ Srov. pojednání o primárních svazcích v knize E. Fromma, *Escape from Freedom* (Útěk od svobody), New York, Holt, Rinehart & Winston, 1941.

zabývali v souvislosti s benigním individuálním narcismem: vzhledem k tomu, že velká skupina (národ, stát či náboženství) vidí jako objekt své narcistické pýchy dosažení něčeho cenného na poli materiálním, intelektuálním anebo v oblasti uměleckého tvoření, má sám proces práce v těchto oborech tendenci podíl narcismu snížit. Jeden z mnoha příkladů zvláštní směsi narcismu uvnitř velké skupiny a sil působících proti němu jsou dějiny římskokatolické církve. Prvky, jež působí proti narcismu uvnitř katolické církve, jsou především pojetí univerzálnosti člověka a „katolického“ náboženství, které už není náboženstvím jednoho zvláštního kmene či národa. Za druhé, idea osobní pokory, která vyplývá z ideje Boha a odmítání model. Existence Boha implikuje, že žádný člověk nemůže být Bohem, že žádný jedinec nemůže být vševědoucí nebo všemocný. Tím je lidské narcistické sebezbožnění definitivně omezeno. Zároveň však církev intenzivní narcismus podporovala; víra, že církev je jediná příležitost ke spáse a že papež je zástupce Kristův, vedla k tomu, že se v příslušnicích této církve mohl vyvinout intenzivní narcismus, vzhledem k tomu, že byli právě příslušníky tak mimořádné instituce. Totéž se vyskytovalo ve vztahu k Bohu; měla-li vševědoucnost a všemocnost boží vést u člověka k pokoře, jednotlivec se namísto toho s Bohem ztotožnil a v tomto procesu ztotožnění se vyvinul narcismus mimořádného stupně.

Stejná dvojznačnost mezi narcistickou a antinarcistickou funkcí se vyskytla ve všech velikých náboženstvích, například v buddhismu, judaismu, islámu a v protestantismu. Zmínil jsem se o katolickém náboženství nejen proto, že je to příklad velice známý, ale hlavně proto, že římskokatolické náboženství tvořilo právě tak základ humanismu, jako tvořilo základy násilného a fanatického náboženského narcismu, a to v jednom a téže historickém období: v patnáctém a šestnáctém století. Humanisté uvnitř církve i ti, kdo byli mimo ni, mluvili ve jménu humanismu, jenž byl prapůvodním zdrojem křesťanství. Mikuláš Kuzánský kázal o náboženské snášenlivosti závazné pro všechny lidi (*De pace fidei*); Ficino učil, že základní silou všeho stvoření je láska (*De amore*); Erasmus požadoval vzájemnou toleranci a demokratizaci církve; Tomáš Morus, nekonformista, se vyslovil a také zemřel za principy univerzalizmu a lidské solidárnosti; Postel, který stavěl na základech, jež položili Mikuláš Kuzánský a Erasmus, mluvil o světovém míru a o sjednocení světa (*De orbis terrae concordia*); Siculo, následovník Pica della Mirandoly, hovořil s nadšením o lidské důstojnosti, o lidském rozumu a ctnosti a o lidské schopnosti sebezdokonalování. Tito lidé

a mnozí jiní vyrostli na půdě křesťanského humanismu, mluvili ve jménu univerzálnosti, bratrství, lidské důstojnosti a rozumu. Bojovali za snášenlivost a mír.¹¹⁾

Proti nim stály na obou stranách síly fanatismu, na straně Lutherově i na straně církve. Humanisté se snažili zabránit katastrofě; nakonec na obou stranách zvítězili fanatici. Náboženská pronásledování a války vrcholící v neblahé válce třicetileté, to byly rány zasazené humanistickému vývoji, rány, z nichž se Evropa dosud nevzpamatovala. (Člověk si nemůže nepřipomenout analogickou situaci za stalinismu, který ničí socialistický humanismus o tři století později.) Podíváme-li se zpátky na náboženskou nenávisť šestnáctého a sedmnáctého století, je nám její iracionálnost jasná. Obě strany mluvily ve jménu Boha, Krista, lásky a lišily se v bodech, jež byly ve srovnání se všeobecnými principy jenom podružné. Přesto nenáviděly jedna druhou a obě byly vášnivě přesvědčeny, že lidskost končí na hranicích jejich náboženské víry. Podstatou tohoto přecenění vlastní pozice a nenávisť ke všem, kdo se od ní odlišují, je narcismus. „My“, jsme obdivuhodní; „oni“ jsou hodni opovržení. „My“ jsme dobří, „oni“ jsou zlí. Každá kritika vlastního učení je jen zlomyslným a nesnesitelným útokem; kritika pozice ostatních je dobře míněná snaha pomoci jim, aby se navrátili k pravdě.

Od renesance se dvě veliké protikladné síly, skupina narcismu a skupina humanismu, vyvíjely každá svou vlastní cestou. Skupina narcismu se bohužel vyvíjela mnohem rychleji než skupina humanismu. Zatímco se v pozdním středověku a v období renesance zdálo možným, že Evropa je připravena na politický a náboženský humanismus, uskutečnění této slibné perspektivy v praxi selhalo. Vynořily se nové formy skupinového narcismu a získaly v následujících stoletích převahu. Tento skupinový narcismus zahrnul do sebe nejružnější různorodé formy: náboženské, nacionální, rasové, politické. Protestanti proti katolíkům, Francouzi proti Němcům, bílí proti černým, Árijci proti Neárijcům, komunisté proti kapitalistům; ať už jsou obsahy jakkoli odlišné, máme tu, psychologicky vzato, co dělat se stejným narcistickým fenoménem a se stejným fanatismem a destruktivností,¹²⁾ jež z něho vyplývají.

Zatímco skupina narcismu vzrůstala, její protiváha - humanismus - se vyvíjela též. V osmnáctém a devatenáctém století -

od Spinozy, Leibnize, Rousseaua, Herdera, Kanta až po Goetha a Marxe - vyvíjela se myšlenka, že lidstvo je jedno, že každý jedinec nese v sobě veškeré lidstvo, že nesmí být jakékoli privilegiované skupiny, jež by si činily nárok na to, že jejich privilegia jsou založena na jejich vnitřní převaze. Těžkou ranou humanismu byla první světová válka, která umožnila nástup rostoucích orgií skupinového narcismu: nacionální hysterie ve všech zemích, jež vedly první světovou válku, Hitlerova rasismu, Stalinovo zbožnění strany, muslimský a hinduistický náboženský fanatismus, západní fanatismus antikomunismu. Tyto různé projevy skupinového narcismu přivedly svět na pokraj úplné zkázy.

Ve všech zemích a mezi představiteli různých ideologií můžeme dnes pozorovat reakci na toto ohrožení humanity, renesanci humanismu. Jsou radikální humanisté mezi katolickými i protestantskými teology, mezi socialistickými a nesocialistickými filozofy. Zda bude nebezpečí úplné zkázy dost zřetelné a myšlenky novohumanistů a svazky vytvořené dnes mezi všemi lidmi za pomoci nových prostředků komunikace dost silné, aby zastavily působení skupinového narcismu, to je otázka, která může rozhodnout o osudu lidstva.

Vzrůstající intenzita skupinového narcismu - který se jen posunul od náboženského narcismu k narcismu nacionálnímu, rasovému a stranickému - je fenomén vsutku překvapivý. Především proto, že se tu humanistické síly vyvíjely už od renesance, o čemž byla řeč už dříve. Dále proto, že se šíří vědecký způsob myšlení, který narcismus podlamuje. Vědecká metoda vyžaduje objektivnost a realismus, vyžaduje vidět svět takový, jaký je, a ne překroucený podle něčích tužeb či obav. Vyžaduje pokoru před skutečnými fakty, znamená vzdát se všech nadějí na všemohoucnost a vševědoucnost. Potřeba kritického myšlení, experimentování, ověřování, skeptický postoj, charakteristické to rysy vědeckého snažení, jsou zároveň metodami myšlení, které působí proti narcistické orientaci. Na vývoj soudobého novohumanismu měla bezpochyby svůj vliv metoda vědeckého myšlení a není náhoda, že vynikající přírodovědci naší doby jsou ve své většině humanisty. Ale obrovská většina lidí na Západě, třebaže se „učila“ vědeckým metodám ve škole a na universitě, nebyla ve skutečnosti nikdy metodou vědeckého, kritického myšlení zasažena. Většina profesionálů v oblasti přírodních věd zůstala pouhými *technicisty* a neosvojila si *vědecký postoj*. Pro většinu obyvatelstva má vědecká metoda, v níž byli vyučováni, dokonce ještě menší význam. I když se dá říci, že vyšší vzdělání mělo tendenci do jisté míry zmírnit a modifikovat osobní i skupi-

¹¹⁾ Srov. vynikající dílo Friedricha Heera, *Die dritte Kraft* (Třetí síla), S. Fischer Verlag, 1960.

¹²⁾ Jsou ještě jiné neškodnější formy skupinového narcismu zaměřeného na malé skupiny, jako zednářské lóže, malé náboženské sekty, „svazek staré školy“ atd. Stupeň narcismu nemůže být v těchto případech menší než u větších skupin, jejich narcismus je ale méně nebezpečný právě proto, že tyto skupiny mají jen malou moc, a tedy jen malou schopnost působit zlo.

68 nový narcismus, přece jen většině „vzdělaných“ lidí nezabránilo nikterak v tom, aby se nepřipojili s nadšením k nacionálním, rasovým a politickým hnutím, jež jsou výrazem soudobého skupinového narcismu.

Zdá se, že věda naopak vytvořila nový objekt narcismu - *techniku*. Narcistická pýcha člověka, že je stvořitelem dříve jen vysněného světa věcí, objevitelem rádia, televize, atomové energie, cestování v kosmu, a že dokonce může být potenciálně tím, kdo zničí celou zeměkouli, mu poskytla nový objekt pro narcistické sebezpečování. Studujeme-li celý problém vývoje narcismu v moderních dějinách, nemůžeme si nepřipomenout Freudovo konstatování, že Koperník, Darwin i on sám do hloubky poranili lidský narcismus tím, že podkopali víru v jedinečnou roli člověka ve vesmíru a v jeho vědomí jakožto elementární a nerozložitelnou skutečnost. Zatímco však byl narcismus člověka takto poraněn, nezredukoval se ani zdaleka tak, jak se dalo předpokládat. Reagoval na vše tak, že přenesl svůj narcismus na jiné objekty: národ, rasu, politickou víru, techniku.

Pokud jde o *patologičnost skupinového narcismu*, nejzřejmějším a nejčastějším příznakem je tu, jako v případě narcismu individuálního, nedostatek objektivnosti a rozumového úsudku. Kdyby někdo přezkoušel, jaký je úsudek chudých bělochů o černoších anebo nacistů o Židech, snadno by rozpoznal pokřivený charakter jejich respektivních soudů. Malá zrnka pravdy se dávají dohromady, ale celek, který je tak vytvořen, se skládá z nepravd a výmyslů. Jsou-li politické akce založeny na narcistické sebeglorifikaci, vede nedostatek objektivnosti často ke zkázonosným důsledkům. V první polovině tohoto století jsme byli svědky dvou pozoruhodných příkladů toho, kam vedou důsledky nacionálního narcismu. Hodně let před první světovou válkou byl oficiální francouzskou strategickou doktrínou požadavek, že francouzská armáda nepotřebuje mnoho těžkého dělostřelectva ani velký počet strojních pušek; předpokládalo se, že francouzský voják je tak prochnut francouzskými ctnostmi odvahy a útočného ducha, že k tomu, aby porazil nepřitele, mu stačí jenom bajonet. Skutečnost byla taková, že statisíce francouzských vojáků byly zkoseny německými strojními puškami a že jenom německé strategické chyby a později americká pomoc zachránily Francii od porážky. Ve druhé světové válce se dopustilo stejného omylu Německo. Hitler, člověk s extrémně vyvinutým osobním narcismem, který podnítil skupinový narcismus miliónů Němců, přecenil sílu Německa a podcenil nejenom sílu Spojených států, nýbrž i sílu ruské zimy právě tak, jako to udělal jiný narcistický

69 generál, Napoleon. Přestože byl jinak chytrý, Hitler nebyl s to vidět *skutečnost objektivně*, protože jeho přání zvítězit a vládnout vážilo v jeho očích více než takové skutečnosti, jako bylo vlastní válečné vyzbrojení a podnebí v Rusku.

Skupinový narcismus potřebuje satisfakci právě tak jako narcismus individuální. Na jedné úrovni se mu této satisfakce dostává obvyklou ideologií nadřazenosti jedné skupiny a podřadnosti všech skupin ostatních. U náboženských skupin lze tuto satisfakci snadno zajistit pouhým předpokladem, že moje skupina je jediná, jež věří v pravého Boha, a poněvadž můj Bůh je ten jediný pravý, jsou všechny ostatní skupiny složeny ze svedených nevěrců. Ale skupinový narcismus může dojít k podobným závěrům i na světské úrovni, aniž si bere za svědka své nadřazenosti Boha. Narcistické přesvědčení o převaze bílých nad černými v některých částech Spojených států a v Jižní Africe dokazuje, že pocit sebenadřazenosti a podřazenosti jiné skupiny není nikterak na ústupu. Aby obrazy, jež mají skupiny o sobě, byly věrohodné, musí se aspoň do jisté míry potvrzovat ve skutečnosti. Pokud budou mít bílí v Alabamě nebo v Jižní Africe moc dokazovat svou převahu nad černými pomocí sociální, ekonomické a politické diskriminace, potud bude mít jejich narcistická víra v sobě jakýsi prvek skutečnosti, a tím podpoří jejich celkový narcistický myšlenkový systém. Totéž platí pro nacisty; tady fyzické zničení všech Židů sloužilo jako důkaz převahy Árijců (pro sadistu je skutečnost, že může zabít člověka, důkazem převahy toho, kdo zabíjí). Když narcisticky nadutá skupina nemá po ruce menšinu, jež by byla dostatečně bezmocná, aby se hodila za objekt narcistického uspokojení, vede skupinový narcismus snadno k přání odškodnit se vojenskými výboji. To byla cesta, kterou se ubíral pangermanismus a panslavismus před rokem 1914. V obou případech se dostalo některým národům role „národa vyvoleného“, který je nadřazen ostatním, a proto oprávněn zaútočit na ty, kdo tuto jeho nadřazenost neuznávají. Nemyslím tím, že by příčinou první světové války byl narcismus pangermánského a panslovanského hnutí, ale jejich fanatismus byl jistě jedním z činitelů, jež k vypuknutí války přispěly. Kromě toho se však nesmí zapomínat na to, že jakmile válka jednou začala, snaží se různé vlády nacionální narcismus jako nutnou psychologickou podmínku úspěšné války vyvolat.

Je-li narcismus skupiny zraněn, setkáváme se u ní se stejnou reakcí rozpoutaného vzteku, o jaké jsme se zmínili v souvislosti s narcismem individuálním. Je mnoho historických příkladů toho, že urážka symbolů skupinového narcismu vyvolala často

běsnění hraničící se šílenstvím. Poskvrnění vlajky, urážka něčího boha, císaře, vůdce, prohraná válka, ztracené území - to vše často vedlo k rozpoutání masových pocitů pomsty, která vzápětí přivedla další nové války. Zraněný narcismus lze vyléčit jediné tak, je-li strážce urážky rozdrčen. Jedině tak je urážka odčiněna. Na zraněném narcismu a na potřebě „vyhojit“ tuto ránu naprostým zničením toho, kdo ji způsobil, je založena individuální i národní pomsta vůbec.

K tomu je nutno připojit ještě jeden, poslední prvek patologie narcismu. Silně narcistická skupina lační po tom mít vůdce, s nímž by se mohla ztotožnit. Vůdce je pak skupinou obdivován, skupina si do něho svůj narcismus projektuje. V samotném aktu podřízení mocnému vůdci, akt je ve své hloubce aktem symbiózy a identifikace, přenáší jedinec svůj narcismus na vůdce. Čím větší je vůdce, tím větší je ten, kdo ho následuje. Osobnosti, které jsou jakožto jedinci zvláště narcistické, jsou pro plnění této funkce nejlépe kvalifikovány. Je to právě narcismus vůdcův, jenž je přesvědčen o své velikosti a jenž nemá o sobě naprosto žádné pochybnosti, co přitahuje narcismus těch, kdo jsou mu podřízeni. Pološílený vůdce je často vůdcem nejuspěšnějším, pokud ho jeho nedostatek objektivního úsudku, jeho zuřivé reakce na každý nezdar, jeho potřeba udržet si obraz o své všemohoucnosti nestrhnou k tomu, že dělá chyby, což přivodí jeho zkázu. Je vždy po ruce dostatek nadaných polopsychotiků, kteří jsou s to uspokojit potřeby narcistické masy.

Až potud o fenoménu narcismu, o jeho patologii a o jeho biologické a sociální funkci. Závěrem lze říci, že narcismus je nutná a cenná orientace, za předpokladu, že je benigní a že nepřekročí určitou míru. Náš obraz však není úplný. Člověk se nesoustřeďuje pouze na biologické a sociální vyžití, týkají se ho také *hodnoty*. Je-li ctnostný, rozvíjí je v sobě a stává se tak lidským.

Jestliže se díváme na věc ze stanoviska hodnot, stane se zřejmým, že narcismus je v konfliktu s rozumem a s láskou. Toto konstatování sotva potřebuje další vysvětlení. Narcistická orientace samou svou podstatou zabráňuje člověku - a to do té míry, do jaké v něm existuje - aby viděl skutečnost takovou, jaká je, to jest objektivně; jinými slovy, omezuje jeho rozum. Nemusí být stejně jasné, že omezuje lásku - zvláště když si připomeneme, co řekl Freud, že totiž v každé lásce je silná narcistická složka; že člověk, který miluje ženu, dělá z ní objekt svého vlastního narcismu, a že se žena stává hodnou obdivu a žádoucí, poněvadž je jeho částí. Žena může udělat totéž s ním a tak máme před

sebou případ „velké lásky“, který je často spíše *sdruženým šílenstvím* než láskou. Oba lidé si podržují svůj narcismus, nemají o sebe skutečný hluboký zájem (nemluvě o komkoli jiném), zůstávají nedůtkliví a podezřívaví a každý z nich má nejspíše potřebu nové osoby, jež by mu dala svěží narcistické uspokojení. Pro narcistickou osobu není partner nikdy osobou plnoprávnou ani plně skutečnou; existuje pouze jako stín jeho narcisticky domýšlivého ega. Nepatologická láska není naproti tomu založena na vzájemném narcismu. Je to vztah mezi dvěma lidmi, kteří se zakoušejí jako oddělená, zvláštní jsoucna, přesto se mohou jeden druhému otevřít a být spolu zajedno. Aby bylo lze zakusit lásku, je nutno zakusit odlišnost.

Význam fenoménu narcismu z eticko-spirituálního hlediska se ujasní, uvážíme-li, že podstatu učení všech velikých humanistických náboženství můžeme shrnout do jedné věty: *Cílem člověka je překonat vlastní narcismus*. Nikde není tento princip vyjádřen radikálněji než v buddhismu. Buddhovo učení se rovná konstatování, že se člověk může zbavit utrpení jediné tehdy, když procitne ze svých iluzí a uvědomí si svou skutečnost; skutečnost nemoci, stárí a smrti, a když si dále uvědomí to, že není možné, aby dosáhl cílů, které před něho klade jeho chtivost. „Probuzená“ osoba, o níž mluví buddhistická nauka, není nic jiného než osoba, která překonala svůj narcismus, a která je proto schopná plně bdít. Tuto myšlenku můžeme vyjádřit ještě jinak: Jenom tehdy, když člověk dokáže skoncovat se svou iluzí nezničitelného ega, jenom dokáže-li se ho spolu s ostatními objekty své chtivosti vzdát, jediné tehdy může být otevřený ke světu a plně k němu vztažený. Psychologicky je tento proces stávání se plně bdělým totožný s nahrazením narcismu vztažeností ke světu.

V hebrejské a křesťanské tradici je týž cíl vyjádřen v různých termínech, které také znamenají překonání narcismu. Starý zákon říká: „Miluj svého bližního jako sebe samého“. Zde je vznesen požadavek překonat něčí narcismus alespoň do té míry, že se bližní stává stejně důležitým jako on sám. Ale Starý zákon zachází mnohem dále, neboť vyžaduje lásku pro „cizince“. Znáte duši cizinců, neboť jste sami byli cizinci v zemi Egypťské. (Cizinec je přesně vzato osoba, která není součástí mého klanu, mé rodiny, mého národa; není částí skupiny, k níž jsem narcisticky připoután. Není nic jiného než člověk. V cizinci objevujeme lidskou bytost, jak na to poukázal už Hermann Cohen.¹³⁾ V lásce

¹³⁾ H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Náboženství rozumu ze židovských pramenů), Frankfurt-am-Main, F. Kaufman, 1920.

72 k cizinci narcistická láska vymizela. Neboť znamená milovat jinou lidskou bytost jako takovou a její odlišnost ode mne, a nikoli proto, že je jako já. Když Nový zákon říká: „Miluj svého nepřítel!“, vyjadřuje stejnou myšlenku v ještě vyhrocenější podobě. Stane-li se cizinec pro tebe plně lidským, pak již to není nepřítel, protože ses stal plně lidským *ty*. Milovat cizince a nepřítel je možné jedině tehdy, byl-li narcismus úplně překonán, jestliže „já jsem *ty*“.

Boj proti modloslužebnictví, který je ústředním tématem učení proroků, je zároveň bojem proti narcismu. V modlářství je zabsolutněna jedna částečná lidská vlastnost a je z ní udělán idol. Člověk uctívá v odcizené formě sama sebe. Idol, jemuž se podrobuje, stává se objektem jeho narcistické vášně. Idea Boha naproti tomu je negací narcismu, protože jenom Bůh - nikoli člověk - je vševědoucí a všemohoucí. Zatímco však pojetí Boha jako nedefinovatelného a nepopsatelného bylo negací modlářství a narcismu, stal se Bůh sám znovu idolem; člověk ztotožnil narcisticky s Bohem sebe, a tak se v naprostém protikladu k původní funkci myšlenky Boha stalo náboženství projevem skupinového narcismu.

Plné dospělosti dosáhne člověk teprve tím, že se zcela vymaní jak z individuálního, tak i ze skupinového narcismu. Tento cíl duchovního vývoje, který je takto vyjádřen v psychologických pojmech, je svou podstatou týž jako cíl, který vyjádřili velcí náboženští vůdci lidstva v pojmech nábožensko-spirituálních. Jakkoli se pojetí od sebe liší, podstata a zkušenost, jíž se různá pojetí dovolávají, je táž.

Žijeme v historickém údobí charakterizovaném ostrou diskrepancí mezi intelektuálním vývojem člověka, který to přivedl až k tomu, že vyvinul ty nejničivější zbraně, a jeho vývojem mentálně emocionálním, který ho stále ještě ponechává na stupni, kde se zřetelně rýsuje narcismus se všemi patologickými příznaky. Jak odvrátit katastrofu, jež může z této kontradikce docela snadno vyplynout! Je vůbec možné, aby člověk v dohledné budoucnosti udělal ten krok, který nebyl s to udělat až dotud, přestože ho k tomu nabádaly nejrůznější náboženské nauky? Vězí narcismus v člověku tak hluboko, že své „narcistické jádro“ nikdy nepřekoná, jak se domníval Freud? Je tedy vůbec nějaká naděje, že narcistické šílenství nepovede ke zkáze člověka dříve, než bude mít příležitost stát se plně lidským? Odpovědět na tyto otázky nemůže nikdo. Je možné jenom zjistit, jaké jsou optimální možnosti, jež by mohly člověku pomoci, aby se vyhnul katastrofě.

73 Můžeme začít s tím, co by bylo, jak se zdá, nejsnazší. Aniž by bylo třeba redukovat v každém člověku narcistickou energii, dal by se změnit *objekt* jeho narcismu. Kdyby se *místo* jednoho národa, rasy, politického systému mohlo stát objektem skupinového narcismu *lidstvo*, celá lidská rodina, získalo by se už mnoho. Jestliže by se jedinec primárně cítil občanem světa a jestliže by mohl být na lidstvo a na jeho výsledky pyšný, objektem jeho narcismu by se stalo spíše lidstvo jako celek než jeho sváříci se složky. Kdyby výchovné systémy ve všech zemích kladly větší důraz na výsledky celého lidstva místo na výsledky dosažené jediným národem, mohlo by se udělat více pro to, co by člověka přesvědčilo a pohnulo k tomu, aby byl pyšný, že je člověkem. Kdyby se pocit, který vyjádřil řecký básník slovy Antigony: „Nic není obdivuhodnějšího než člověk“, mohl stát zkušeností sdílenou všemi, byl by to jistě veliký krok kupředu. Dále by bylo třeba připojit ještě jeden prvek: charakteristický rys každého benigního narcismu, že se totiž dovolává dosaženého výsledku. Ne už jedna skupina, třída, náboženství, ale celé lidstvo musí vzít na sebe takové úkoly, jejichž uskutečnění by umožňovalo každému, aby byl hrdý na to, že k lidskému pokolení přísluší. Společné úkoly pro celé lidstvo jsou nasnadě: spojit se k boji proti nemocem, proti hladu, k šíření všeho vědění a umění všemi možnými prostředky komunikace mezi všemi lidmi na světě. Přes všechny rozdíly v politické a náboženské ideologii zůstává faktem, že si žádná část lidstva nemůže dovolit se z těchto společných úkolů vyvázat; neboť velikým přínosem tohoto století je, že byla neodvratně poražena víra v přirozené a božské příčiny lidské nerovnosti, v nutnost či oprávněnost vykořisťování jednoho člověka druhým. Renesanční humanismus, buržoazní revoluce, revoluce ruská i čínská a revoluce koloniální - všechny se zakládají na jedné společné myšlence: na lidské rovnosti. I když některé z těchto revolucí vedly ke znásilnění lidské rovnosti v systémech, jež z nich vyplynuly, zůstává historickým faktem, že idea rovnosti všech lidí, tedy i jejich svobody a důstojnosti, si podrobila svět, a je nemyslitelné, že by se lidstvo mohlo kdy vrátit ke koncepcím, které dominovaly nad historií civilizace ještě před krátkým časem.

Obraz lidského pokolení a jeho úspěchů jakožto objekt benigního narcismu by mohl být reprezentován nadnárodními organizacemi, jako jsou Spojené národy; ty by mohly dokonce vytvářet své vlastní symboly, svátky a slavnosti. Ne už národní svátek, nýbrž „den člověka“. Takovýto den by se mohl stát největším svátkem roku. Je však jasné, že k tomuto vývoji se může dojít

74 jediné tehdy, pokud se národy na tom dohodnou a budou ochotny obětovat svou národní suverenitu ve prospěch suverenity lidstva; a to nejenom v termínech politických, ale také v termínech emocionálních, ve skutečnosti. Posílené Spojené národy a rozumné a mírové řešení skupinových konfliktů, to jsou zřejmé podmínky, za nichž by bylo možné, aby se objektem skupinového narcismu stalo lidstvo a jeho společné výsledky.¹⁴⁾

Přenesť takto objekt narcismu z jednotlivých skupin na celé lidstvo a jeho dosažené výsledky, by opravdu, jak už bylo ukázáno, mohlo vést k účinnému boji proti nebezpečím nacionálního a ideologického narcismu. To však není ještě všechno. Chceme-li být věrni svým politickým a náboženským ideálům, křesťané stejně jako socialisté ideálům nesobectví a bratrství, musíme vyřešit úkol, jak zredukovat míru narcismu v každém jednotlivci. I když to bude trvat celé generace, je to dnes možné spíše než kdy předtím, ježto má člověk možnost vytvářet materiální podmínky důstojného lidského života pro každého. Rozvoj techniky skoncuje s potřebou jedné skupiny zotročovat a vykořisťovat skupinu druhou; válku již proměnil v akci z ekonomicky racionálního hlediska naprosto nepotřebnou a zbytečnou; člověk poprvé vystoupí ze svého položivočišného stadia do stadia plně lidského, a nebude proto potřebovat narcistické zadostiučinění, jež by kompenzovalo jeho hmotnou a kulturní chudobu.

V těchto nových podmínkách může být pokus člověka překonat narcismus do značné míry podpořen vědeckou a humanistickou orientací. Jak už jsem ukázal, musíme posunout své výchovné úsilí od vyučování primárně technické orientaci k vyučování, jež bude směřovat k orientaci vědecké; to jest k podpoře kritického myšlení, objektivnosti, schopnosti přijmout skutečnost jako takovou a k pojetí pravdy, která není předmětem žádného nařízení a která platí pro všechny skupiny, jež jsou s to ji pochopit. Kdyby civilizované národy mohly ve své mládeži vypěstovat vědeckou orientaci jako její základní vlastnost, velmi by to v boji proti narcismu pomohlo. Druhý činitel, který vede stejným směrem, je vyučování humanistické filosofii a antropologii. Nemůžeme očekávat, že zmizí všechny filosofické a náboženské rozdíly. Dokonce bychom to ani nechtěli, poněvadž zavedení

¹⁴⁾ Jako příklad poněkud specifických opatření směřujících k uskutečnění takového pokusu bych chtěl uvést několik návrhů. Učebnice dějin by bylo třeba přepsat jako učebnice *dějin světa*, v nichž by proporce života každého národa zůstaly vylíčeny věrně podle skutečnosti a nepřekruly se, asi tak jako jsou ve všech zemích stejné mapy světa a jako se na nich rozměry žádné země nezveličují. Dále by bylo například možné natočit filmy, v nichž by se pěstovala hrdość na vývoj lidstva a jež by ukazovaly, že konečnou integrací mnoha jednotlivých kroků podniknutých různými skupinami je lidstvo jako celek a jeho úspěchy.

75 jednoho systému činícího si nárok na to, že je „ortodoxní“, může vést k vytvoření dalšího zdroje narcistické regrese. Právě tolerance ke všem existujícím rozdílům patří k obvyklé humanistické víře i praxi. Tato víra je založena na tom, že každý jednatel v sobě obsahuje celé lidstvo, že „lidské podmínky“ jsou stejné pro všechny lidi přes nevyhnutelné rozdíly v jejich inteligenci, nadání, vzdělání či barvě. Tato humanistická zkušenost vychází z pocitu, že nic lidského mi není cizí, že „já jsem ty“, že jedna lidská bytost může rozumět druhé lidské bytosti, poněvadž jsou obě účastny na stejných elementárních složkách lidské existence. Tato humanistická praxe bude plně možná teprve tehdy, až rozšíříme sféru našeho vědomí. Naše vědomí je omezeno obvykle tím, co nám společnost, jejímiž jsme příslušníky, dovolí si uvědomit. Ty lidské zkušenosti, jež se nehodí do jejího obrazu, jsou potlačeny. Proto naše vědomí reprezentuje hlavně naši vlastní společnost a kulturu, kdežto naše *nevědomí* reprezentuje v každém z nás univerzálního člověka.¹⁵⁾ Rozšíření sebevědomí, překročení vědomí a osvětlení sféry sociálně nevědomého povede k tomu, že člověk bude schopen udělat sám v sobě zkušenost s celým lidstvem; zakusí v sobě skutečnost, že je hříšník i světec, dítě i dospělý, zdravý i nemocný, normální i blázen, člověk minulosti i člověk budoucnosti - že v sobě nese to, co lidstvo bylo, a to, co lidstvo bude.

Pravá renesance našich humanistických tradic, na níž by se podílela všechna náboženství, všechny politické i filosofické systémy, jež si dělají nárok na to, že jsou humanistické, by byla, jak věřím, značným pokrokem k té „nové hranici“, jež tu už dnes existuje a již je - vývoj člověka v úplnou lidskou bytost.

Tím, že tu předkládám všechny tyto myšlenky, nemíním říci, že by při uskutečňování humanismu mohlo být rozhodujícím *samo* učení, jak tomu věřili renesanční humanisté. Všechny tyto nauky mohou mít účinek jediné tehdy, když se změní podstatné podmínky, ať už sociální, ekonomické anebo politické. Musí proběhnout změna od industrialismu byrokratického v industrialismus humanisticko-socialistický; od centralizace k decentralizaci; od organizovaného člověka k odpovědnému a zúčastněnému občanu; od podřízenosti národním suverénním státům k podřízenosti celému lidstvu a jeho voleným orgánům; dále společné úsilí národů, které „mají“, vybudovat ve spolupráci s národy,

¹⁵⁾ Srov. E. Fromm, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Zenový buddhismus a psychoanalýza), New York, Harper & Row, 1960 a *Beyond the Chains of Illusion* (Za řetězy iluze), „The Credo Series“, plánováno a vydáváno Ruth Nanda Anshenovou, New York, Simon and Schuster, 1962 a New York, Pocket Books, 1963.

76 které „nemají“, jejich ekonomické systémy; musí dojít k všeobecnému odzbrojení a k otevření možnosti použít existujících surovinových zdrojů ke konstruktivním cílům. Všeobecné odzbrojení je nutné ještě z jiného důvodu: žije-li jedna část lidstva ve strachu, že bude úplně zničena druhým blokem, a zbytek žije ve strachu, že bude zničen bloky oběma, pak se skupinový narcismus opravdu nedá oslabit. Člověk může být lidským jedině v klimatu, v němž může očekávat, že on a jeho děti budou žít a že zažijí příští rok a ještě mnoho roků dalších.

V předcházejících kapitolách jsme pojednali o dvou orientacích - o nekrofilii a o narcismu. Obě ve svých extrémních formách působí proti životu a růstu ve prospěch sváru, destrukce a smrti. V této kapitole proberu třetí orientaci, incestuální symbiózu, jež ve své zhoubné formě vede k výsledkům podobným těm, jaké měly obě orientace předešlé.

Začnu opět od ústřední myšlenky Freudovy teorie, od incestuální fixace na matku. Freud sám věřil, že tento koncept je jedním z úhelných kamenů jeho vědecké stavby, a já věřím, že jeho objev fixace na matku patří vskutku mezi nejdalekosáhlejší objevy ve vědě o člověku. Avšak i v této oblasti právě tak jako v oblastech, o nichž byla řeč dříve, Freud zúžil svůj objev a jeho důsledky tím, že byl nucen jej vtěsnat do termínů své teorie libida.

Freud pozoroval, že v dětském připoutání k matce je obsažena mimořádná energie, toto připoutání průměrný člověk zřídka docela překoná. Podle jiného Freudova zjištění je výsledkem toho zeslabená schopnost muže navazovat vztah k ženám. Fakt, že je takto oslabena jeho nezávislost a že tu existuje konflikt mezi jeho vědomými cíli a potlačeným incestuálním připoutáním, může vést k různým neurotickým konfliktům a příznakům. Freud věřil, že síla skrytá za připoutáním k matce je, běží-li o malého chlapce, silou pohlavního libida, které ho žene k tomu, aby sexuálně toužil po matce a aby nenáviděl otce jakožto svého sexuálního rivala. Když však chlapec vidí, že tento jeho rival má větší sílu, potlačí své incestuální touhy a ztotožní se s příkazy a zákazy otce. Podvědomě však jeho potlačená incestuální přání trvají dále, třebaže jen v patologičtějších případech s velikou intenzitou.

Pokud jde o malou dívku, vyjádřil se Freud roku 1931 v tom smyslu, že připustil, že dříve podcenil skutečnost, že také její připoutání na matku trvá. Někdy „po celé dlouhé období raného sexuálního vývoje... Tato fakta ukazují, že předoidipovská

fáze v ženě je důležitější, než jsme až dosud předpokládali.“ Freud pak pokračuje takto: „Zdá se, že budeme muset vzít zpět, že by platilo obecně to, co bylo řečeno, že totiž oidipovský komplex je jádrem neurozy.“ Připojuje však, že kdyby někomu snad bylo proti mysli přijmout tuto korekci, nemusí to udělat, neboť je možno rozsah oidipovského komplexu rozšířit tak, aby zahrnoval veškeré dětské vztahy k oběma rodičům, anebo by se dalo říci, že „se ženy dostávají do normální oidipovské situace jenom po překonání první fáze, v níž má převahu negativní komplex... Pohled na tuto předoidipovskou fázi ve vývoji malého děvčete,“ uzavírá Freud, „byl tak překvapivý, že se dá srovnat na jiném poli s účinkem objevu minojskomyské civilizace před civilizací řeckou.“¹⁾

V poslední větě Freud uznává, spíše implicitně než explicitně, že připoutání k matce je obvyklé pro obě pohlaví, a to jako nejranější fáze vývoje, a že se dá přirovnat k matriarchálním rysům předhelénské kultury. Tuto svou myšlenku však dále nesledoval. Udělal především poněkud paradoxní závěr, že fáze oidipovského připoutání k matce, fáze, již lze nazvat předoidipovskou, je daleko důležitější u ženy, než se to dá tvrdit u muže.²⁾ Za druhé, chápe tuto předoidipovskou fázi malé dívky jenom v termínech teorie libida. Skoro tuto teorii překračuje, když poznamenává, že stížnosti mnoha žen, že dostatečně dlouho nekojily, v něm vyvolávají pochybnosti, „zda, kdyby někdo analyzoval děti, jež byly kojeny tak dlouho, jak je to obvyklé u primitivních ras, zda by se nesetkal s týmž nářkem.“ Má na to však jen takovouto odpověď: „tak velká je lačnost dětského libida.“^{3),4)}

Předoidipovské připoutání chlapců i dívek k matkám, připoutání, jež je kvalitativně odlišné od oidipovského připoutání chlapců k matkám, je podle mé zkušenosti daleko důležitější fenomén, ve srovnání s ním jsou pohlavní incestuální touhy malého chlapce zcela druhotné. Domnívám se, že chlapecké nebo dívčí připoutání k matce je jedním z ústředních fenoménů v evolučním procesu a jednou z hlavních příčin neurozy nebo psychózy. Spíše než abych to pouze nazval projevem libida, dal bych přednost kvalitativnímu popisu tohoto fenoménu, který, ať už tu užijeme termínu libida nebo ne, je něčím zcela odlišným od chlapeckých pohlavních tužeb. Toto „incestuální“ snažení - v předpohlavním smyslu - je jednou z nejzákladnějších vášní

78

¹⁾ S. Freud, *Collected Papers* (Sebrané přednášky), Sv. V, str. 253—254.

²⁾ Tamtéž, str. 258.

³⁾ Tamtéž, str. 262.

⁴⁾ Freud explicitně argumentuje proti teorii Melanie Kleinové, že oidipovský komplex začíná už velmi brzy, ve druhém roce života dítěte. (Op. cit., str. 270).

79

v muži či v ženě, neboť zahrnuje touhu lidské bytosti po ochraně, satisfakci jejího narcismu; její snahu zbavit se rizika odpovědnosti, svobody, uvědomění; její touhu po bezpodmínečné lásce, která je nabízena, aniž očekává láskyplnou odpověď. Je pravda, že tyto potřeby u dítěte normálně existují a že matka je osobou, jež mu je splňuje. Dítě by nemohlo žít, kdyby tomu tak nebylo; je bezmocné, není soběstačné, potřebuje lásku a péči, na nichž nemá samo žádnou zásluhu. Není-li to matka, kdo plní tuto funkci, je to nějaká jiná „mateřská osoba“, jak ji nazval H. S. Sullivan, prostě osoba, jež může vzít matčinu péči na sebe; může to být třebaš babička nebo teta.

Ale zřejmější fakt - že dítě potřebuje mateřskou osobu - zatemnil jiný fakt, že to není jen dítě, kdo je bezmocný a dychtí po jistotě; dospělý je v mnoha směrech neméně bezmocný. Může pracovat a plnit úkoly, jež mu ukládá společnost, ale je si též více než dítě vědom nebezpečí a rizik života; ví o přírodních a sociálních silách, které nemůže kontrolovat, o náhodách, které nemůže předvídat, o nemoci a smrti, kterým se nemůže vyhnout. Co by mohlo být za těchto okolností přirozenější, než je pošetilá touha tohoto člověka po moci, jež by mu dala jistotu a poskytla mu ochranu a lásku? Tato jeho žádostivost není jenom „opakováním“ jeho touhy po matce; vznikla, poněvadž tu existují, jenom na jiné úrovni, naprosto stejné podmínky, jaké přimějí dítě toužit po tom, aby mateřská láska trvala ustavičně. Jestliže by lidské bytosti - muži i ženy - mohly najít pro zbytek svých životů „matku“, život by byl zbaven rizika i tragičnosti. Má nás překvapit, že člověk je tak nelitostně štván za touto *fatou morgánou*?

Člověk přesto více či méně jasně ví, že tento ztracený ráj nemůže nikdy nalézt; že je odsouzen žít v nejistotě a riziku; že se musí spolehnout na vlastní síly a že jenom plný rozvoj jeho schopností může vést k tomu, že se mu dostane skrovné míry sil a že se nebude musit tak bát. A tak je od okamžiku svého zrození zmítán mezi dvěma tendencemi: jednou, vynořit se ke světlu, a druhou, vrátit se zpět do lůna; jednou, která ho žene do dobrodružství, a druhou, která v něm volá po jistotě; jednou, která ho nutí do riskantní nezávislosti, druhou, která touží po ochraně a závislosti.

Geneticky prvním zosobněním moci, jež ochraňuje a jež zaručuje jistotu, je matka. Ale není to v žádném případě zosobnění jediné. Později, když dítě odroste, je matka jako osoba často nahrazena či doplněna rodinou, klanem, všemi, kdo sdílají touž krev a kdo se narodili na téže půdě. Později, když rozměry sku-

piny vzrostou, stávají se „matkami“, ručiteli ochrany a lásky, rasa, národ, náboženství či politické strany. U více archaicky orientovaných osob se stanou velikými představiteli „matky“ sama příroda, země a moře. Přenesení mateřské funkce ze skutečné matky na rodinu, klan, národ, rasu skrývá v sobě stejnou výhodu, jakou jsme pozorovali už při přechodu od osobního narcismu k narcismu skupinovému. Především, matka umírá pravděpodobně dříve než děti; odtud potřeba mateřské osobnosti, jež by byla nesmrtelná. Dále, poslušnost a poddanství vlastní individuální matce ponechává člověka osamocенého a izolovaného vůči druhým, kteří mají odlišné matky. Může-li se však stát společnou „matkou“ celý klan, národ, rasa, náboženství či bůh, pak uctívání matky překračuje jednotlivce a spojuje ho se všemi těmi, kdo uctívají též mateřský idol; pak nikdo nemusí být přiváděn do rozpaků tím, že se jeho matka stává idolem; kult „matky“, společný celé skupině, sjednotí všechny myslí a vyloučí všechny žárlivosti. Mnoho kultů Velké matky, kult Panny, kult nacionalismu a patriotismu - všechny svědčí o intenzitě tohoto uctívání. Empiricky se dá snadno ověřit fakt, že tu je úzký vzájemný vztah mezi osobami se silnou fixací na matky a těmi, kdo jsou výjimečně silně připoutáni k národu a rase, půdě a krvi.⁵⁾

Nebude na škodu připojit několik slov o tom, jakou roli hraje při této připoutanosti k matce sexuální faktor. Pro Freuda byl rozhodujícím prvkem matčiny přitažlivosti pro malého chlapce právě sexuální faktor. Freud došel k tomuto výsledku kombinací dvou faktů: faktu, že je chlapec přitahován k matce, a faktu, že už v raném věku u něho existuje pohlavní pud. Freud prostě vysvětlil první fakt druhým. Není pochyb o tom, že v mnoha případech malý chlapec sexuálně touží po matce a malá dívka po otci; ale zcela vyjímá fakt (který Freud nejprve viděl a pak popřel a který převzal znovu Ferenczi), že svůdný vliv rodičů je velmi důležitou příčinou incestuálních tužeb, sexuální touhy nejsou příčinou fixace na matku, ale jejím *důsledkem*. Na incestuálních sexuálních přáních, s nimiž se setkáváme ve snech dospělých, se dá ověřit, že sexuální touha je často jenom obrana proti hlubší regresi; tím, že si potvrdí svou samčí sexualitu, brání se muž proti touze vrátit se k prsům matčiny nebo zpět do jejího lůna.

Jiným aspektem téhož problému je incestuální fixace dcer na matky. Jestliže u chlapce souvisí fixace na „matku“ v širším

⁵⁾ Nebude bez zajímavosti si v tomto kontextu povšimnout, že síceislá maře, přísně uzavřená tajná společnost mužů, z níž jsou ženy vyloučeny (a která mimochodem ženám nikdy neškodí), je svými členy nazývána „Mama“.

slova smyslu se sexuálními prvky, které se mohou v jejich vztahu uplatnit, u dívek tomu tak není. Jejich sexuální vztaženost by směřovala k otci, kdežto incestuální fixace, v našem smyslu, je zaměřena na matku. Sám tento rozpor už vyjasňuje, že dokonce i to nejhlubší incestuální pouto k matce může existovat bez jakékoli stopy sexuální stimulace. Z klinické praxe je známo mnoho žen, jež měly intenzivní incestuální svazek s matkou, tak intenzivní, s jakým bychom se mohli setkat u muže.

Incestuální pouto k matce obsahuje v sobě velice často nejenom toužení po matčině lásce a ochraně, ale také strach před ní. Strach je tu především důsledkem závislosti samé, která v dané osobě oslabuje pocit síly a nezávislosti. Může to také být strach ze stejných tendencí, s nimiž se setkáváme v případech hluboké regrese: tendence stát se kojencem a tendence vrátit se do matčiny lůna. Už sama tato přání přeměňují matku v nebezpečného kanibala anebo ve vše ničící nestvůru. Je nutno však dodat, že takovéto děsy nejsou velmi často primárně důsledkem regresivních fantazií dotyčné osoby, ale jsou způsobeny faktem, že matka je ve skutečnosti kanibalistická, vampýrovitá nebo nekrofilní osobnost. Jestliže syn nebo dcera takovéto matky vyroste, aniž zpřetrhá svá pouta k ní, pak se ani on, ani popřípadě ona nemožou vyhnout utrpení z intenzivních děsů, že budou snědены anebo zahubeni vlastní matkou. Jediný způsob, který může v těchto případech děsy dohánějící dotyčnou osobu až na práh šílenství vyléčit, je schopnost pouta k matce zpřetrhat. Strach vznikající v tomto vztahu příbuzenství je zároveň příčinou toho, proč je tak těžké pro dotyčnou osobu přerýznout pupeční šňůru. Vzhledem k tomu, že osoba zůstává v této závislosti zajata, jsou oslabeny její vlastní nezávislost, svoboda a odpovědnost.⁶⁾

Až potud jsem se snažil načrtnout všeobecný obraz povahy iracionální závislosti na matce a strachu před ní, a to pokud se odlišuje od Freudova pojetí, v němž se spatřuje jádro incestuálních tužeb v sexuální připoutanosti. Je však ještě jiný aspekt problému, než jsou fenomény, o nichž jsme pojednávali až dotud, a to: *stupeň regrese* uvnitř incestuálního komplexu. Zde také můžeme rozlišovat mezi velice benigními formami „fixace na matku“, formami, jež jsou ve skutečnosti tak benigní, že sotva mohou být nazvány patologickými, a maligními formami incestuální fixace, které nazývám „incestuální symbiózou“.

⁶⁾ V některých důležitých aspektech zastávám názory podobné názorům Jungovým. Jung byl první, kdo vysvobodil incestuální komplex z jeho úzkých sexuálních mezí. V mnoha podstatných bodech se naopak od Junga liším, ale tuto stručnou knížku by příliš zatížilo, kdybych chtěl tyto rozdíly uvádět.

Na benigní úrovni se setkáváme s některou formou fixace na matku dosti často. Takoví muži potřebují ženu, aby je utěšila, aby je milovala, aby se jim obdivovala; chtějí, aby se s nimi zacházelo mateřsky, chtějí být krmeni, chtějí, aby se o ně pečovalo. Jestliže se jim lásky tohoto druhu nedostane, mají tendenci pocítovat určité úzkosti a deprese. Jestliže má tato fixace na matku jenom malou intenzitu, nezeslabí nikterak mužovu sexuální potenci a výkonnost ani nijak neporuší jeho nezávislost a integritu. Dá se dokonce předpokládat, že jistý prvek takovéto fixace a touhy nalézt v ženě něco z matky zůstává ve většině mužů. Je-li však intenzita tohoto připoutání větší, setkáme se obvykle u takového člověka s jistými konflikty a příznaky sexuální či emocionální povahy.

To je druhá úroveň incestuální fixace, úroveň mnohem vážnější a neurotičtější. (Mluvím-li tu o různých úrovních, volím tím pouze formu popisu, která je vhodná pro účely stručného znázornění; ve skutečnosti nejsou tři odlišné úrovně, ale kontinuum, jež sahá od těch nejneškodnějších forem incestuální fixace až k jejím formám nejzlobnějším. Úrovně, které zde popisují, jsou v tomto kontinuu typickými stadii; v podrobnější diskusi o tomto tématu by se musela každá z úrovní přinejmenším rozdělit na několik „podúrovní“.) Na této úrovni fixace na matku nebyla s to daná osoba vyvinout svou nezávislost. Ve svých méně vážných formách je to právě tato fixace, která vytváří nutnost mít po ruce vždycky nějakou mateřskou osobu, čekající, dělající si jen malé nároky anebo vůbec žádné, osobu, na níž se může bezpodmínečně záviset. Mezi vážnějšími případy této fixace se můžeme například shledat s mužem, který si vybere ženu, jež je mateřskou osobou a jež se chová jako přísná matka; cítí se jako vězeň, jenž nemá právo udělat nic, co by nebylo ve službách ženy-matky, neustále se bojí, aby se nerozzlobila. Pravděpodobně se podvědomě vzbouří, pak se bude cítit vinným a o to poslušněji se znovu podrobí. Vzpouira se může projevit sexuální nevěrou, depresivními náladami, náhlými výbuchy hněvu, psychosomatickými příznaky anebo všeobecným obstrukcionismem. Takový muž může také trpět vážnými pochybnostmi o svém mužství, anebo sexuálními poruchami, jako je impotence nebo homosexualita.

Od tohoto obrazu, v němž převládají úzkost a vzpoura, se liší jiný obraz, kde je fixace na matku smíšená se svůdným narcisticko-samčím vzhledem. Takovíto muži pocítili často už v útlém věku, že matka jim dávala přednost před otcem; že se jim obdivovala, kdežto otcem že opovrhovala. Vytvíjí se u nich silný narcis-

83 mus, který působí, že se cítí lepšími než jejich otec - anebo spíše lepšími než kterýkoli jiný muž. Toto narcistické přesvědčení nevytváří u nich nutnost dělat mnoho či vůbec cokoli, aby dokázali svou velikost. Jejich velikost je založena na připoutání k matce. Následkem toho je u těchto mužů jejich celkový pocit sebe-důvěry spjat se vztahem k ženám, jež se jim bezpodmínečně a neomezeně obdivují. Nejvíce se bojí toho, že by se jim od ženy, kterou si zvolili, nemuselo dostat obdivu, poněvadž takovýto nezdar by ohrozil v samých základech jejich narcistické sebehodnocení. Jestliže se však bojí žen, je tento jejich strach méně zřejmý než v předchozím případě, neboť obrazu dominuje jejich narcisticky svůdný zjev, který činí dojem vášnivého mužství. V tomto, právě tak jako v kterémkoli jiném typu intenzivní fixace na matku, je přečin cítit lásku, zájem, účast s kýmkoli jiným, ať už mužem či ženou, kromě mateřské osoby. Nesmí tu být zájem o kohokoli ani o cokoli, včetně práce, poněvadž matka vyžaduje výlučnou poslušnost. Takovíto muži mívají často špatné svědomí, pocit viny, mají-li dokonce i ten nejneškodnější zájem o cokoli, anebo se vyvinou v typ „zrádce“, který nemůže být loajální k nikomu, protože nemůže být nelojální k matce.

Zde je několik nových charakteristik fixace na matku:

1. Muži se zdá, že je sám na břehu. Přijde k němu starší žena a usměje se na něj. Ukazuje mu, že může pít z jejího prsu.
2. Muži se zdá, že ho uchopila mohutná žena, že ho drží nad hlubokou propastí, pak že ho upustí a on se pádem zabije.
3. Žena sní o tom, že má schůzku s mužem; v tom okamžiku se objeví čarodějnice a snící žena z ní má velikou hrůzu. Muž vezme pušku a čarodějnici zastřelí. Snící žena odtamtud uteče ve strachu, že bude objevena, a kyne muži, aby ji následoval.

Tyto sny sotva potřebují vysvětlení. V prvním z nich je hlavním prvkem přání být hýčkána matkou; v druhém strach, že bude muž všemocnou matkou zničen; ve třetím sní žena, že její matka (čarodějnice) ji zahubí, jestliže se zamiluje do muže, může ji z toho vysvobodit jen matčina smrt.

Co však fixace na otce? Není pochyb o tom, že vskutku takováto fixace existuje jak mezi muži, tak mezi ženami; ve druhém případě je někdy smíšená se sexuálními žádostmi. Přesto se zdá, že fixace na otce nikdy nedosahuje hloubky fixace na matku-rodinu- krev-zemi. Jestliže ovšem v některém zvláštním případě může být mateřskou osobou otec, pak je zpravidla jeho funkce od funkce matčiny odlišná. Je to ona, kdo v prvních letech života pečuje o dítě a dává mu onen pocit, že je chráněno, pocit, který je součástí věčné touhy osoby fixované na matku. Život dítěte

závisí na matce - neboť matka může dát život a může ho také vzít. Mateřská osoba je zároveň dárkyní i ničitelkou života, je milována i obávána.⁷⁾ Osoba otce naopak funguje odlišně. Představuje mužem vytvořený zákon a pořádek, sociální normy a povinnosti; otec je ten, kdo trestá nebo odměňuje. Jeho láska je podmíněná a dá se získat tím, že se dělá, co se vyžaduje. Proto může osoba vázaná na otce mnohem spíše doufat, že si získá jeho lásku tím, že bude vykonávat jeho vůli; ale euforistický pocit úplné a bezpodmínečné lásky, jistoty a ochrany existuje ve zkušenosti osoby vázané na otce jen zřídkakdy.⁸⁾ Zřídkakdy též najdeme u osoby soustředěné na otce tu hloubku regrese, již nyní hodláme popsat vzhledem k fixaci na matku.

Nejhlubší úroveň fixace na matku je úroveň „incestuální symbiózy“. Co se tu míní slovem „symbióza“? Jsou různé stupně symbiózy, ale všem je společný jeden prvek: symbioticky připoutaná osoba je částí a kusem osoby „hostitelské“, k níž je připoutána. Bez této osoby nemůže žít, a je-li vztah ohrožen, cítí se naplněna krajní úzkostí a vyděšena. (U pacientů náchylných ke schizofrenii může odloučení vést k náhlému propuknutí schizofrenie.) Když říkám, bez této osoby nemůže žít, nemyslím tím, že musí být vždycky nutně s hostitelskou osobou fyzicky pospolu; může ho nebo ji vidět jen zřídkka, anebo hostitelská osoba může být dokonce mrtva (v tomto případě může symbióza vzít na sebe formu toho, co je v některých kulturách institucionalizováno jako „uctívání předků“); pouto je svou podstatou poutem citu a fantazie. Pro symbioticky připoutanou osobu je velmi nesnadné, ne-li nemožné vnímat jasné rozmezí mezi sebou a hostitelskou osobou. Cítí se být s druhým jedno, je jeho částí, je s ním smíšen. Čím extrémnější je forma symbiózy, tím méně je možné ve skutečnosti přesně od sebe oddělit obě osoby. Tento nedostatek oddělenosti vysvětluje také, proč by bylo ve vážnějších případech zavádějící mluvit o „závislosti“ symbioticky připoutané osoby na jejím hostiteli. „Závislost“ předpokládá jasné rozlišení mezi dvěma osobami, z nichž jedna je závislá na druhé. Jde-li o symbiotickou spřízněnost, může se symbioticky připoutaná osoba jednou cítit nadřazenější, podruhé podřazenou, jindy své hostitelské osobě rovnou - vždycky jsou však neoddělitelné. Ve skutečnosti nejlepším příkladem této symbiotické

⁷⁾ Srov. v mytologii například dvojí úlohu indické bohyně Kálí a ve snech symbolizaci matky jako tygra, lva, čarodějnice nebo ježibaby pojičující děti.

⁸⁾ Jen tak mimochodem bych se chtěl zmínit o rozdílu, který je ve struktuře kultur a náboženství soustředěných na matku a na otce. Dobrým příkladem toho jsou katolické země na evropském jihu a v Latinské Americe a protestantské země v severní Evropě a v Severní Americe. O psychologických rozdílech pojednal Max Weber v *Protestantské etice a já sám v Útěku od svobody*.

85 jednoty je jednota mezi matkou a plodem. Plod a matka jsou dvojí, a přesto jsou jedno.⁹⁾ Stává se též, a ne právě zřídkka, že jsou symbioticky navzájem k sobě připoutány obě osoby. V tomto případě máme co dělat se sdruženým šílenstvím, jež působí, že si obě osoby nejsou svého šílenství vědomy, poněvadž navzájem sdílí systém, který pro ně představuje skutečnost. U extrémně regresivních forem symbiózy existuje opravdu v podvědomí touha navrátit se zpět do lůna. Toto přání (nebo strach) bývá často vyjádřeno symbolickou formou, může to být například strach před utopením v oceánu, strach, že se někdo propadne do země; je to touha ztratit úplně svou individualitu, splynout znovu v jedno s přírodou. Z toho lze vyvodit, že hluboce regresivní touha je v konfliktu s přáním žít. Být v lůně znamená být zbaven života.

Co jsem se tu pokoušel říci, je to, že připoutání k matce, ať už touha po její lásce nebo strach z její destruktivnosti, je mnohem silnější a mnohem základnější než Freudovo „oidipovské pouto“, o němž si Freud myslel, že je založeno na sexuálních touhách. Je to ale problém, který tkví v rozporu mezi naším vědomým vnímáním a nevědomovanou skutečností. Jestliže si člověk připomene anebo představí své sexuální touhy po matce, shledá, jak je nesnadné se jim ubránit, pokud je mu však známa povaha sexuální touhy, je to jen *objekt* jeho touhy, který si jeho vědomí nechce uvědomit. To je něco naprosto odlišného od symbiotické fixace, o níž je právě řeč. Přání být milován jako dítě, přání ztratit svou nezávislost, přání být znovu kojencem, anebo dokonce být opět v matčině lůně, všechny tyto touhy se v žádném případě nekryjí se slovy „láska“, „závislost“, či dokonce „sexuální fixace“. Všechna tato slova blednou ve srovnání s mocnou zkušeností, jež je za nimi. Totéž platí o „strachu z matky“. Všichni víme, co to znamená někoho se bát. Může nás vyhubovat, pokořit, potrestat. Tuto zkušenost máme všichni za sebou a čelili jsme jí s větší či menší odvahou. Víme ale, jak bychom se cítili, kdyby nás vstřčili do klece, kde už čeká lev, anebo kdyby nás hodili do jámy plné hadů? Dovedeme si vůbec představit hrůzu, která by nás popadla, kdybychom se viděli takto odsouzeni k traslavě nemožnosti? To je ale přesně ten druh zkušenosti, který představuje „strach“ z matky. Slova, jichž tu užíváme, značně zneusnadňují přístup k této nevědomé zkušenosti, a proto lidé často mluví o své závislosti, o svém strachu, aniž vědí, o čem ve skutečnosti hovoří. Jazyk, který by byl adekvátní reálné zkušenosti, je

⁹⁾ Srov. M. A. Lechehay, *Symbolic Realization (Symbolická realizace)*, International Universities Press, 1955, vynikající popis symbiotické fixace značně pomateného pacienta.

86 jazyk snů a mytologických a náboženských symbolů. Zdá-li se mi, že se topím v oceáně (což je provázáno smíšenými pocity děsu a blaženosti), anebo sním-li o tom, že se pokouším uniknout ze spáru lva, který se právě chystá mě spolknout, pak skutečně sním v jazyce, který reálně odpovídá tomu, co právě zakouším. Náš každodenní jazyk odpovídá přirozeně zkušenostem, jimž dovolujeme, aby pronikly do vědomí. Chceme-li se dostat ke skutečnosti, která je v nás uvnitř, musíme se pokusit běžný jazyk zapomenout v zapomenutém jazyce symbolů.

Patologičnost incestuální fixace závisí zřejmě na úrovni regrese. V nejbenejnějších případech se dá o patologičnosti sotva mluvit, leda snad o nepatrně zvětšené závislosti na ženách anebo o strachu z žen. Čím hlubší je úroveň regrese, tím intenzivnější je jak závislost, tak i strach. Na nejarchaičtější úrovni jak závislost, tak i strach dosáhly takového stupně, že jsou v rozporu se zdravým způsobem života. Jsou ovšem ještě jiné patologické prvky, jež jsou rovněž závislé na hloubce regrese. Incestuální orientace je právě tak jako narcismus v rozporu s rozumem a s objektivitou. Jestliže nejsem s to přetrhout pupeční šňůru, jestliže lpím na uctívání idolu jistoty a ochrany, pak se idol stává posvátným. Nesmí se kritizovat. Nemůže-li se matka „mýlit“, jak mohu posuzovat kohokoli jiného objektivně, zvláště je-li s „matkou“ v konfliktu, anebo když s ním matka nesouhlasí? Tato forma porušení úsudku není už tak zřejmá, je-li objektem fixace nikoli matka, nýbrž rodina, národ či rasa. Protože se tyto fixace obvykle považují za ctnosti, vede silná nacionální nebo náboženská fixace snadno k porušeným a překrouceným soudům, jež se berou jako pravda, poněvadž je sdílejí všichni ostatní, kdo participují na téže fixaci.

Kromě pokřivení úsudku je druhým nejdůležitějším patologickým rysem incestuální fixace neschopnost zakoušet jinou bytost jako plně lidskou. Jenom ti, kdo jsou téže krve nebo vyrostli na téže půdě, jsou pocítováni jako lidé; „cizinec“ je barbar. V důsledku toho jsem i já sám sobě „cizincem“, poněvadž nejsem s to zakoušet lidskost mimo onu pokřivenou formu, jak ji sdílí skupina spojená společnou krví. Incestuální fixace tak porušuje anebo úplně ničí - v souhlase s odpovídajícím stupněm regrese - schopnost lásky.

Třetí patologický příznak incestuální fixace je konflikt mezi nezávislostí a integritou. Osoba vázaná na matku a kmen není svobodná být sebou, mít své vlastní přesvědčení, být odpovědnou. Nemůže být otevřená ke světu, ani mu nemůže nastavit náruč; je povždy ve vězení mateřské-rasové-nacionální-nábo-

87 ženské fixace. Člověk je jenom tehdy plně zrozen, svoboden k pohybu vpřed a k tomu stávat se sebou, do jaké míry se osvobodí ode všech forem incestuální fixace.

Incestuální fixace obvykle není jako taková rozpoznána, anebo je tak zracionalizována, že se může jevit rozumnou. Člověk silně vázaný na matku může racionálně vykládat své incestuální pouto nejružnějším způsobem: Je mou povinností ji chránit; nebo: Udělala pro mne mnoho a vděčím jí za svůj život; nebo: Trpěla tak mnoho; nebo: Je obdivuhodná. Není-li objektem fixace individuální matka, nýbrž národ, bývá racionální zdůvodnění podobné. Centrem těchto racionálních zdůvodnění bývá koncepcí, že člověk vděčí za všechno svému národu, anebo že národ je něco mimořádného a obdivuhodného.

Abychom shrnuli: Tendence zůstat připoután k mateřské osobě a k jejím ekvivalentům - krvi, rodině, kmeni - je všem mužům i ženám inherentní. Je ustavičně v rozporu s protikladnou tendencí - být zrozen, jít kupředu, růst. Je-li vývoj normální, zvítězí tendence růst. Dojde-li k vážné patologické deformaci, zvítězí regresivní tendence k symbiotické jednotě a jejím výsledkem je více či méně úplná neschopnost dotyčné osoby. Freudovo pojetí incestuálních sklonů, s nimiž se lze setkat u každého dítěte, je naprosto správné. Avšak význam tohoto pojetí překračuje Freudův původní předpoklad. Incestuální přání nejsou primárně výsledkem sexuálních žádostí, ale vytvářejí jednu z nejzákladnějších tendencí v člověku: přání zůstat svázan s tím, odkud člověk přišel, strach ze svobody a strach, že bude zničen osobou, jíž se bezmocný vydal napospas a vůči níž odmítá jakoukoli nezávislost.

Jsme nyní s to srovnat všechny tři tendence, o nichž tato kniha pojednává, z hlediska jejich vzájemné příbuznosti. Ve svých méně vážných projevech jsou nekrofilie, narcismus a incestuální fixace něčím vzájemně od sebe docela odlišným a osoba může mít velmi často jednu z těchto orientací, aniž se podílí na druhých. Ve svých nezhoubných formách nezpůsobuje žádná z těchto orientací vážnou neschopnost rozumového myšlení ani neschopnost lásky ani nevytváří v člověku intenzivní destruktivnost. (Jako příklad bych chtěl uvést osobu Franklina D. Roosevelta. Byl mírně fixován na matku, byl mírně narcistický a zároveň byl přitom silně biofilní osobností. Naproti tomu Hitler byl téměř úplně nekrofilní, narcistický a incestuální.) Čím však jsou tyto tři orientace zhoubnější, tím spíše se mohou spojit. Především je tu úzká příbuznost mezi incestuální fixací a narcismem. Vzhledem k tomu, že se jednotlivci ještě docela neodpoutali od matčina

88 lůna nebo prsů, není natolik svobodný, aby mohl navazovat vztahy s ostatními nebo aby mohl ostatní milovat. Objektem jeho narcismu je on a jeho matka (jakožto jednota). Nejjasněji je to vidět tam, kde se osobní narcismus přeměnil v narcismus skupinový. Zde se docela zřejmě setkáváme se směsí incestuální fixace a narcismu. Je to tato zvláštní směsice, jež vysvětluje moc a iracionálnost všech nacionálních, rasových, náboženských a politických fanatismů.

Ve svých nejarchaičtějších formách se incestuální symbióza a narcismus spojují s nekrofilii. Dychtivost vrátit se zpět do lůna a do minulosti je zároveň dychtivostí po smrti a zkáze. Jsou-li spolu smíšený extrémní formy nekrofilie, narcismu a incestuální symbiózy, můžeme mluvit o syndromu, který jsem zkusmo nazval „syndromem rozpadu“. Osoba trpící tímto syndromem je vskutku zlá, neboť zrazuje život a růst a je devotním služebníkem smrti a zmrzačenosti. Nejlépe dokumentovaným příkladem člověka trpícího „syndromem rozpadu“ je Hitler. Byl, jak už jsem ukázal předtím, silně přitahován smrtí a zkázou; byl krajně narcistickou osobností, pro niž byly jedinou skutečností jeho *vlastní* přání a myšlenky. A konečně byl osobností krajně incestuální. Ať už byl jeho vztah k matce jakýkoli, jeho incestuálnost našla svůj výraz hlavně v jeho fanatické oddanosti rase, lidem, kteří s ním mají stejnou krev. Byl posedlý myšlenkou zachránit germánskou rasu tím, že by se zamezilo, aby byla nadále otravována její krev. Především, jak se vyjádřil ve své knize *Mein Kampf*, ji chtěl zachránit před syfilitidou, za druhé před poskvrněním od Židů. Byly to narcismus, smrt a incest, jež ve své osudové směsici vytvořily muže, jako byl Hitler, jednoho z nepřátel lidstva a života. Tuto triádu rysů popsal v nanejvýš působivé zkratce Richard Hughes v knize *Lišák v Attice*:

„Především, jak mohlo toto Hitlerovo monistické „já“ bez prohrěšku vůbec podlehnout všeobecnému sexuálnímu aktu, jehož veškerou podstatou je uznání někoho „Jiného“? Aniz tím utrpěla jeho již zmíněná fixní idea, že je jediným cítícím středem vesmíru, jedinou autentickou inkarnací vůle, již vesmír v sobě obsahuje a již vůbec kdy obsahoval? Ovšemže proto, že zdůvodněním jeho nadpozemské vnitřní „Moci“ bylo toto: *Hitler existoval sám*. „Jsem, a nikdo jiný není kromě mne.“ Vesmír neobsahoval v sobě už žádnou jinou osobu, jako byl on, pouze věci; a tak pro něho celá škála osobních zájmen ztratila úplně svůj normální emocionální obsah. Proto jsou Hitlerovy plány a tvůrčí činy enormní a bezuzdné: bylo jen přirozené pro tohoto architekta, aby se změnil v politika, poněvadž neviděl žádný rozdíl v tom,

89 zachází-li se s novými věcmi: tito „lidé“ byli pouze „věcmi“, jež ho napodobovaly, byli ve stejné kategorii jako ostatní nástroje a kameny. Všechny nástroje mají násady či rukojeti - tento druh byl vybaven ušima. Je nesmyslné milovat, nenávidět nebo cítit lítost (anebo říkat pravdu) kamenům.

Hitler byl osobností v takto vzácně chorobném stavu, ego skutečně bez polostínu: řídké a chorobné, to jest, je-li takovéto ego abnormální, žije v jakési jinak dozrálé a dospělé inteligenci, jež je z klinického hlediska zdravá (neboť u novorozence je to bezpochyby dosti normální začátek, ba dokonce i u malého dítěte, kde dosud přežívá). Hitlerovo *dospělé* „já“ se vyvíjelo takto v rozsáhlou, ale ještě nerozlišenou strukturu, jak to bývá u maligního růstu...

Mučené, pomatené stvoření, jež se zmítalo na lůžku...

„Noc Rienziů“, ona noc na Freinbergu nad Linzem podle opery: to byla jistě noc, jež byla klimatem jeho chlapectví, tehdy se poprvé přesvědčil o osamělé všemocnosti uvnitř sebe. Hnalo ho to jít vzhůru, sem do temnoty, na toto vysoké místo, nebyla mu tu v jednom okamžiku ukázána všechna království světa? Nebyla celá jeho bytost postavena před otázku starodávného evangelia jediným souhlasícím Ano? Neporuší zde na vysoké hoře pod svědectvím listopadových hvězd věčnou úmluvu? Přesto nyní ... nyní, kdy se mu zdálo, že je podobně jako Rienzi na samém vrcholu vlny, vlny bez odpočinku, která ho svou mohutnou silou připlavila až do Berlína, tento vrchol se začínal zakřivovat, stočil se zpět a pak se zlomil a zřítíl se na něho, srazil ho dolů, dolů do zelené bouřící vody, do hlubiny.

Zmítaje se zoufale na lůžku, lapal po dechu - topil se (toho se Hitler ze všech věcí nejvíce bál). *Topil?* Tehdy ... dávno v chlapectví ten sebevražedný moment váhání v Linzi na mostě přes Dunaj... tehdy přece melancholický hoch především skočil, tehdy v tom dávném dni, a všechno ostatní od té doby bylo sen! Tento hluk nyní byl mocný zpěv Dunaje v jeho snících tonoucích uších.

V zeleném vodním světle plul směrem k němu mrtvý obličej: mrtvý obličej s jeho vlastníma poněkud vypoulenýma očima, jež zůstaly nezavřeny: obličej jeho mrtvé matky, tak jak ho viděl naposled s těma nezavřenýma bílýma očima na bílém polštáři. Mrtvá a bílá a zahleděná pořád do své lásky k němu.

Avšak nyní se obličej zmnohonásobil - byl všude kolem něho v té vodě. Ta voda je tedy jeho matka, ty vody, jež ho topí!

Nato přestal zápat. Skřel kolena pod bradu v prvotní pozici a ležel tam, nechávaje se utopit.

Tak spal Hitler k posledku. ¹⁰⁾

Do této krátké pasáže jsou sneseny všechny prvky „syndromu rozpadu“, a to tak, jak to dokáže jenom veliký spisovatel. Vidíme Hitlerův narcismus, jeho touhu utonout - voda je přitom jeho matka - a jeho příbuzenský vztah ke smrti symbolizované obličejem mrtvé matky. Regrese do lůna je symbolizována v jeho postoji s koleny skrčenými pod bradu v prvotní poloze.

Hitler není vynikajícím příkladem „syndromu rozpadu“ sám. Je mnoho těch, kdo podporují násilí, nenávisť, rasismus a narcistický nacionalismus a kdo přitom trpí tímto syndromem. Jsou to vůdcové všech „pravověrných“ věřících v násilí, válku a zkázu. Jenom ti nejnevyrovnanější a nejmocnější z nich chtějí své pravé cíle explicitně, anebo jsou si jich dokonce vědomi. Snaží se odůvodňovat svou orientaci jakožto lásku k vlasti, povinnost, čest, atd. Jakmile se však formy normálního civilizovaného života rozpadnou, jak se to stává v mezinárodní nebo v občanské válce, nepotřebují už takoví lidé déle potlačovat své nejhorší chťiče; budou zpívat hymny na nenávisť; oživnou a rozvinou veškerou svoji energii v dobách, kdy mohou sloužit smrti. Válka a atmosféra násilí je opravdu tou situací, v níž se osoba se „syndromem rozpadu“ stává plně sama sebou. Je nanejvýš pravděpodobné, že je tímto syndromem jakožto motivem vedena menšina obyvatelstva. Přesto samotný fakt, že ani oni, ani ti, kdo takovými motivy vedeni nejsou, nejsou si reálné motivace vědomi, dělá z nich v dobách sváru, konfliktu, studené i horké války nebezpečné přenašeče nakažlivé choroby, infekce nenávisť. Proto je důležité rozpoznat, co ve skutečnosti jsou: lidé milující smrt; lidé, kteří se bojí nezávislosti, lidé, pro něž jsou jedinou skutečností jenom potřeby jejich vlastní skupiny. Nelze je izolovat fyzicky, jak se to dělá s malomocnými; stačilo by, kdyby osoby, jež jsou normální, byly s to pochopit jejich zmrzačenost a zhoubnost jejich sklonů skrytých za jejich zbožnými důvody, a to proto, že by tak normální lidé mohli vůči jejich patologickému vlivu dosáhnout určité imunity. Aby to bylo možno udělat, je ovšem nutné naučit se jednomu: nebrat slova jako skutečnost a prohlédnout podvodné důvody těch, kdo trpí chorobou, jíž je schopen trpět jen člověk: negací života ještě předtím, než je život opustil.¹¹⁾

¹⁰⁾ Richard Hughes, *The Fox in the Attic*, New York, Harper & Row, 1961, str. 266—268.

¹¹⁾ Navrhuji empirický program výzkumu, který by dovoľoval prozkoumat pomocí „projective questionnaire“ případy lidí trpících nekrofilii, extrémním narcismem a incestuální symbiózou; takovéhoto dotazníku by se mohlo použít u stratifikovaných a reprezentativních vzorků obyvatelstva Spojených států. To by umožnilo nejenom objevit případy „syndromu rozpadu“, ale také jejich vztah k ostatním faktorům, jako je sociální a ekonomické postavení, výchova, náboženství a geografický původ.

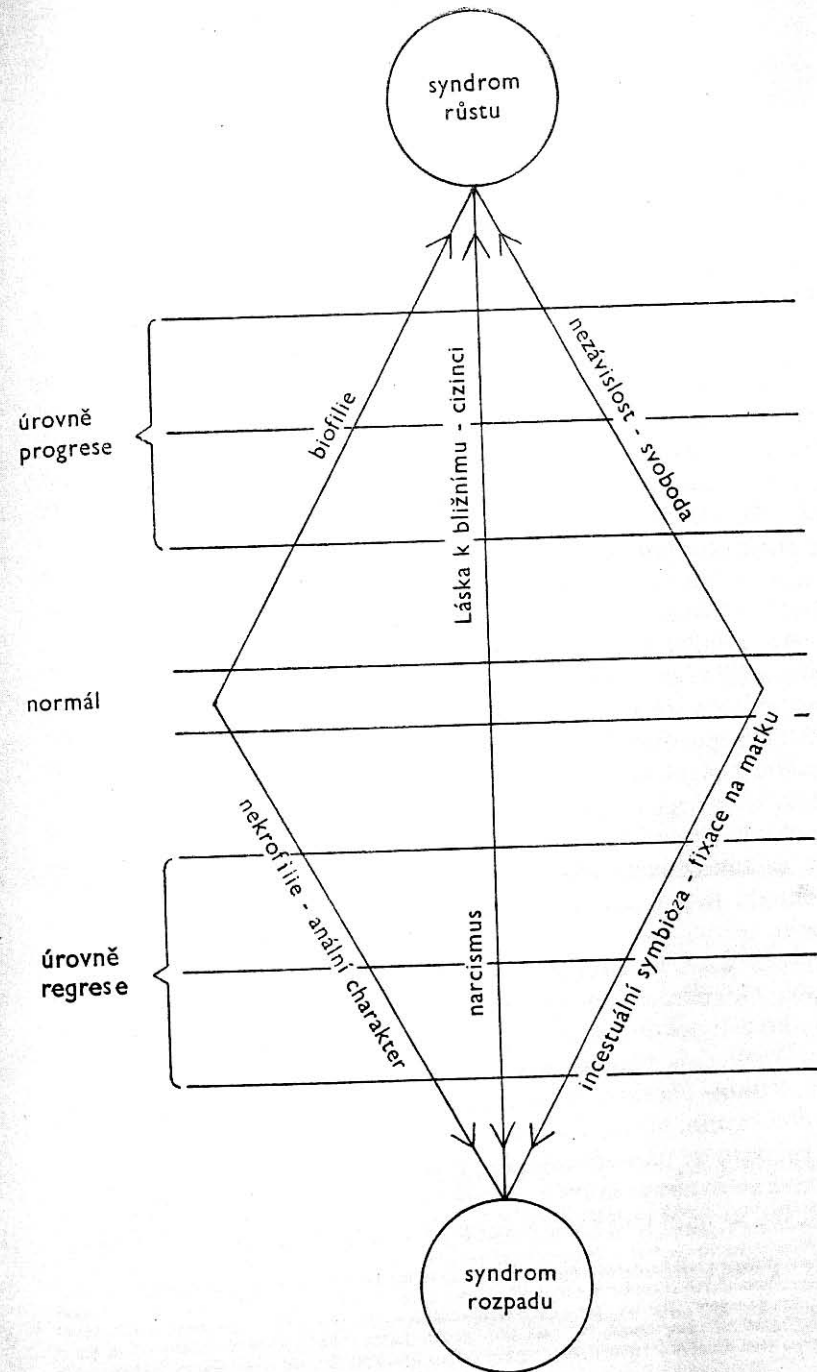
Naše analýza nekrofilie, narcismu a incestuální fixace vyžaduje ještě několik slov o hledisku, jehož je tu použito ve vztahu k teorii Freudově, i když může být tato pasáž vzhledem ke kontextu knihy jen docela stručná.

Freudovy myšlenky byly založeny na evolučním schématu vývoje libida, od orientace narcistické k orálně receptivní, orálně agresivní, análně sadistické až po orientaci falického a genitálního charakteru. Podle Freuda byl nejtěžší typ duševní choroby způsobován fixací na (nebo regresí k) nejranější úrovně vývoje libida. Proto by například regresi k orálně receptivní úrovni bylo nutno považovat za patologičtější než regresi k úrovni análně sadistické. Podle mých zkušeností se však všeobecný princip nerodí z klinicky pozorovatelných faktů. Orálně receptivní orientace je sama o sobě blíže životu než orientace anální; proto má, obecně řečeno, anální orientace větší sklon k těžší patologičnosti než orientace orálně receptivní. Dále, orálně agresivní orientace by se podle toho zdála spíše zavádět do vážnější patologičnosti než orientace orálně receptivní, protože je v ní obsažen moment sadismu a destruktivnosti. Docházíme proto téměř k závěru, že by se freudovské schéma mělo převrátit. Nejméně patologické by pak bylo to, co je spjato s orálně receptivní orientací, patologičtější pak to, co má své kořeny v orientaci orálně agresivní a análně sadistické. Za předpokladu, že platí Freudovo zjištění, že z genetického hlediska za sebou vývojově následují orálně receptivní, orálně agresivní a nakonec análně sadistická orientace, pak se nedá souhlasit s jeho stanoviskem, že fixace na ranější fáze znamená větší míru patologičnosti.

Domnívám se, že se problém nedá řešit evolučním předpokladem, že kořeny patologičtějších projevů je nutno hledat v ranějších orientacích. Jak to vidím já, má každá orientace v sobě různé úrovně regrese, které sahají od normálních až k nejarchaičtějším patologickým úrovním. Orálně receptivní orientace může být například zmírněna tím, že se vyskytne v kombinaci s všeobecně vyzrálou charakterovou strukturou, to jest s vysokým stupněm produktivnosti. Může být naopak v kombinaci s vysokým stupněm narcismu a incestuální symbiózy; v tomto případě bude orálně receptivní orientace orientací ke krajní závislosti a zhoubné patologičnosti. Totéž platí o téměř normálním análním charakteru ve spojení s charakterem nekrofilním. Navrhuji zde proto neurčovat patologičnost podle rozdílů v jednotlivých různých úrovních ve vývoji libida, ale podle stupně regrese, kterou lze určit *uvnitř* každé orientace (orálně receptivní, orálně agresivní, atd.). Dále je třeba mít na paměti, že tu máme co dělat nejenom

s orientacemi, jež Freud vidí jakožto zakořeněné v respektivně erogenní oblasti (způsoby asimilace), ale také s formami osobní vztáženosti (jako je například láska, destruktivnost, sadomasochismus), mezi nimiž a různými způsoby asimilace je určitý vzájemný vztah.¹²⁾ Tak je například vzájemný vztah mezi orientacemi orálně receptivní a incestuální, mezi anální a destruktivní. V této knize pojednávám o orientacích v oblasti vztáženosti (narcismus, nekrofilie, incestuální orientace - o „způsobech socializace“) spíše než o způsobech asimilace; mezi oběma způsoby orientace existuje však vzájemný vztah. Tento vzájemný vztah jsem v této knize demonstroval do jistých podrobností na příbuznosti mezi nekrofilii a anální orientací. Existuje také mezi biofilii a „genitálním charakterem“ a mezi incestuální fixací a charakterem orálním.

Pokusil jsem se ukázat, že každá z těchto tří orientací, které jsem popsal, se může vyskytnout na různých úrovních regrese. Čím hlubší je regrese v každé orientaci, tím spíše se všechny tři snaží vzájemně spojit. Ve stadiu krajní regrese se spojí ve formu, kterou jsem nazval „syndromem rozpadu“. Naproti tomu u osoby, jež dosáhla optima dospělosti, se rovněž snaží spojit tři orientace: protiklad nekrofilie je biofilie, protiklad narcismu láska a protiklad incestuální symbiózy nezávislost a svoboda. Syndrom těchto tří vztážeností nazývám „syndromem růstu“. Na obrázku, jež následuje, je toto pojetí zobrazeno schematicky.



¹²⁾ Srov. E. Fromm, *Man for Himself*, str. 62 a další.

Když jsme takto probrali některé empirické problémy souvisící s destruktivností a násilím, jsme nyní snad lépe připraveni navázat na to, co jsme opustili v kapitole první. Vraťme se nyní k otázce: Je člověk dobrý nebo zlý? Je svobodný anebo je determinován okolnostmi? Anebo jsou obě tyto alternativy nesprávné a člověk není ani to, ani ono - či je snad obojí, to i ono?

Abychom mohli tyto otázky zodpovědět, musíme provést ještě jednu další analýzu. Dá se mluvit o podstatě či povaze člověka? Je-li tomu tak, jak tuto podstatu definovat?

Na otázku, zda se dá mluvit o podstatě člověka, je možno odpovědět ze dvou protikladných stanovisek: jedno říká, že taková věc jako *podstata* člověka neexistuje; toto hledisko zastává antropologický relativismus, který tvrdí, že člověk není nic jiného než produkt kulturních vzorů, jež ho utvářejí. Naproti tomu empirický výklad destruktivnosti podávaný v této knize je založen na názoru zastávaném Freudem a mnoha jinými autory, že taková věc jako povaha člověka existuje; na tomto předpokladu se ve skutečnosti zakládá veškerá dynamická psychologie.

Že je tak nesnadné najít uspokojivou definici pro to, co je povaha člověka, to je způsobeno následujícím dilematem: Předpokládá-li někdo, že existuje určitá *substance*, jež vytváří podstatu člověka, je tím zatlačen na neevoluční, nehistorickou pozici, jež v sobě obsahuje hledisko, že se člověk od samého počátku svého vzniku nijak základem nezměnil. Takovému hledisku je však v rozporu se skutečností, že je tu obrovský rozdíl mezi našimi dosud zcela nevyvinutými předky a mezi civilizovaným člověkem, tak jak se nám jeví za těch čtyři až šest tisíc let historie.¹⁾ Přijme-

¹⁾ Toto dilema znepokojovalo zejména Marxe. Původně mluvil o „podstatě člověka“, po Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844 přestal však tohoto výrazu užívat a mluvil například o „nezmrzačeném“ člověku, což ovšem předpokládá takové pojetí lidské podstaty, podle něhož může být člověk zmrzačený. (V Kapitálu, sv. III. pojem „lidské podstaty“ ještě užívá, když mluví o neocizené práci jako o jedné z podmínek, jež jsou jejich lidské přirozenosti nejdůstojnější

95 li však někdo na druhé straně koncepci evoluční a věří-li tedy, že se člověk ustavičně mění, pak mu toho mnoho pro tvrzení, že existuje „povaha“ či „podstata“ člověka, nezbyvá. Toto dilema neřeší ani takové „definice“, jako: že člověk je politický živočich (Aristoteles), nebo živočich, který dovede slibovat (Nietzsche), anebo konečně, že člověk je živočich, který vyrábí s předvídatostí a imaginací (Marx); tyto definice vyjadřují *podstatné* lidské vlastnosti, ale o *podstatě* člověka neříkají nic.

Domnívám se, že se toto dilema dá vyřešit tak, že se *podstata* člověka nebude nadále definovat jako nějaká daná vlastnost či substance, nýbrž jakožto *rozpor inherentní lidské existenci*.²⁾ Tento rozpor je dán dvěma druhy faktů: 1) Člověk je živočich, ale jeho vybavení instinkty je ve srovnání se všemi ostatními živočichy neúplné a nedostatečné, takže samo o sobě nemůže zajistit zachování jeho života, pokud si sám člověk nevytvoří prostředky, jimiž by uspokojil své materiální potřeby, a pokud si nevyvine řeč a nástroje. 2) Člověk má jako ostatní živočichové inteligenci, jež mu dovoluje použít k dosažení bezprostředních praktických cílů myšlenkových procesů; má však kromě toho ještě jinou mentální vlastnost, kterou živočich postrádá. Je si vědom sebe sama, své minulosti i své budoucnosti, již je smrt; své malosti a bezmocnosti; je si vědom druhých jakožto druhých - jako přátel, nepřátel nebo jako cizinců. Člověk překračuje veškerý ostatní život, protože je poprvé *životem vědomým si sebe sama*. Člověk je v přírodě podřízen jejímu diktátu, jejím nahodilostem, avšak zároveň tuto přírodu *překračuje*, poněvadž postrádá onu nevědomost, jež činí z živočicha její součástí - něco, co je s ní jedno. Člověk stojí tváří v tvář úděsnému konfliktu, že je v přírodě věznem, a že je přesto svobodný ve svých myšlenkách; konfliktu být částí přírody, a přesto být jakoby jejím vrtochem; nebýt ani zde, ani tam. Lidské sebevědomí udělalo z člověka na světě cizince, někoho odděleného, osamělého a plného úzkostí.

Rozpor, který jsem až dosud popisoval, je svou podstatou týž jako klasický názor, že člověk je tělo a duše, anděl a zvíře, že

a nejpříměfenější“.) Na druhé straně Marx zdůrazňoval, že člověk vytváří v procesu historie sám sebe, a na jednom místě se dokonce dostal tak daleko, že tvrdil, že podstata člověka není nic jiného než „souhrn společenských poměrů“, ve kterých žije. Je zcela zřejmé, že Marx koncepci podstaty člověka vytvořit nechtěl, nechtěl však zároveň podlehnout ani koncepci nehistorické a neevoluční. Faktem zůstává, že Marx toto dilema nikdy nevyřešil, a proto se nemohl dostat až k definici lidské podstaty, a tak jeho výroky na toto téma zůstaly poněkud nejasné a v sobě rozporné.

²⁾ Předkládané myšlenky jsem vyjádřil na několika stránkách ve své knize *The Same Society* (Zdravá společnost), New York, Holt, Rinehart and Winston, 1955. Musím je tu opakovat jen ve zhuštěné podobě, protože jinak by hlavní část této kapitoly ztratila svou bázi.

patří ke dvěma světům, a přitom že je v konfliktu s oběma. Považuji za nutné upozornit na to, že nestačí tento konflikt jako podstatu člověka, to znamená jako to, čím je člověk člověkem, vidět, ale že je nutné jít za tento popis a rozpoznat, že si tento konflikt v člověku *žádá řešení*. Už ze samotného konstatování, že takovýto konflikt existuje, vyplývají určité otázky: Co může člověk udělat pro to, aby se nějak vypořádal s tímto strachem inherentním jeho existenci? Co může člověk udělat pro to, aby našel harmonii, jež by ho osvobodila od utrpení samoty a dovo- lovala mu být na světě doma, najít vědomí jednoty?

Odpověď člověka na tyto otázky nesmí být jenom teoretická (třebaže se v myšlenkách a teoriích o životě odráží), ale musí to být odpověď celé jeho bytosti, jeho cítění i jednání. Odpověď může být lepší nebo horší, ale dokonce i ta nejhorší odpověď je lepší než žádná. Je tu jedna podmínka, kterou každá odpověď musí splňovat: musí pomoci člověku překonat pocit oddělenosti a samoty a získat pocit jednoty, jednosti, příslušení. Na otázky kladené mu samotným faktem, že se zrodil jako lidská bytost, může člověk dát mnoho odpovědí, chei o nich stručně pohovořit na následujících stránkách. Chtěl bych přitom ještě jednou zdů- raznit, že žádná z těchto odpovědí nepředstavuje ještě podstatu člověka; podstatu člověka utváří právě otázka a potřeba odpo- vědi; různé formy lidské existence nejsou její podstatou, jsou však odpověďmi na konflikt, který sám o sobě její podstatou je.

První odpověď na otázku jak překročit oddělenost a jak do- sáhnout jednoty nazývám odpovědí *regresivní*. Chce-li člověk najít jednotu, chce-li se osvobodit z úzkosti své osamělosti a ne- jistoty, může se pokusit vrátit se tam, odkud přišel - k přírodě, k živočišnému životu neboli ke svým předkům. Může se pokusit skoncovat s tím, co ho činí lidským, avšak co ho přesto mučí: s rozumem a sebevědomím. Zdá se, že právě o to se pokusil člověk před statisíci lety. O této snaze svědčí historie primitivních ná- boženství právě tak jako těžká psychopatologičnost některých jedinců. Ať v jedné či v druhé formě, v primitivním náboženství anebo v individuální psychologii, nacházíme tutéž těžkou pato- logičnost: regresi k animální existenci, do stavu předindividuace, pokus utéci od toho, co je specificky lidské. Toto konstatování je však potřebí v jednom určitém smyslu omezit. Jestliže regresivní archaické trendy sdílí mnoho lidí, máme před sebou obraz *folie à millions*; samotný fakt souhlasu všech pak způsobuje, že se pomatenost jeví jako moudrost, fikce jako skutečnost. Jedinec, který má na tomto společném šílenství účast, nemá pocit úplné izolace a odloučenosti a uniká tedy intenzivnímu pocitu úzkosti,

jaký by zakoušel v progresivní společnosti. Je nutno připomenout, že pro většinu lidí není rozum a skutečnost nic jiného než vše- obecny souhlas. Člověk nikdy „nepozbývá myslí“, pokud se jeho mysl neliší od myslí ostatních.

Alternativou k regresivnímu, archaickému řešení problému lidské existence, břemena být člověkem, je *řešení progresivní*, nalezení nové harmonie nikoli regresi, nýbrž plným rozvojem všech *lidských sil*, lidskosti v sobě. Progresivní řešení se poprvé ve své radikální formě (je mnoho náboženství, jež tvoří přechod mezi náboženstvími archaicky regresivními a náboženstvími humanistickými) projevilo v onom pozoruhodném období lid- ských dějin, jež se prostírá mezi roky 1500 př. n. l. a 500 př. n. l. Objevilo se kolem roku 1350 př. n. l. v Egyptě v podobě učení Echnatonova a u Židů přibližně ve stejné době v nauce Mojžíšo- vě; kolem roku 600 až 500 př. n. l. hlásal stejnou ideu Lao-c' v Číně, Buddha v Indii, Zarathuštra v Persii, řečtí filosofové a židovští proroci. Nový cíl člověka, stávat se plně lidským a tak získat zpět ztracenou harmonii, byl vyjádřen v různých pojetích i symbolech. Pro Echnatona byl cíl symbolizován Sluncem; Mojžíšovi to byl neznámý Bůh dějin; Lao-c' nazýval tento cíl Tao (cesta); Buddha jej vyjádřil symbolicky jako Nirvánu; řečtí filosofové mluvili v té souvislosti o nehybném hybateli; Peršané jej ztotožnili se Zarathuštrou; proroci v něm viděli mesianistický „konec všech dní“. Tato pojetí byla do značné míry určována způ- soby myšlení a koneckonců životní praxí a sociální, ekonomickou a politickou strukturou každé z těchto kultur. Jestliže však zvláštní forma, v níž byl cíl vyjádřen, závisela na různých historických okolnostech, byl cíl svou podstatou týž: vyřešit problém lidské existence tím, že se správně odpoví na otázku, tak jak ji kladl život, jak se člověk stane plně lidským a jak se zbaví strachu ze své odloučenosti. Když o patnáct set let později přinesly tutéž myšlenku do Evropy a do zemí kolem Středozemního moře křes- ťanství a islám, většina světa se tak dozvěděla nové poselství. Jakmile však člověk toto poselství vyslechl, začal je falšovat; místo aby se sám stával plně lidským, vytvořil si z Boha a z dog- mat jakožto vyjádření „nového cíle“ idoly, a tak dosadil místo skutečnosti, o níž ho přesvědčovala vlastní zkušenost, pouhý obraz a pouhá slova. Přes to přese všechno se však člověk také stále k původnímu cíli vracel, takovéto pokusy našly svůj výraz uvnitř jednotlivých náboženství jakožto kacířské sekty, proje- vily se také v nových filosofických myšlenkách a v politických filosofích.

Ať už jsou koncepce všech těchto nových náboženství a hnutí

jakkoli různé, je jim společná základní alternativa člověka. Člověk si může vybrat jenom mezi dvěma možnostmi: buďto regres, anebo pohyb vpřed. Může se buďto vrátit k archaickému, patologickému řešení, anebo může postoupit kupředu a rozvíjet svou lidskost. S formulací této alternativy se setkáváme v nejružnějších verzích; jako s alternativou mezi světlem a tmou (Persie); mezi blažeností a zatracením, životem a smrtí (Starý zákon); anebo v socialistické formulaci jako s alternativou mezi socialismem a barbarismem.

Stejnou alternativu nepřináší jenom různá humanistická náboženství, nýbrž objevuje se také jako základní rozdíl mezi duševním zdravím a duševní chorobou. To, čemu říkáme zdravá osobnost, závisí na obecném rámci vztahů v dané kultuře. Podle teutonických Berserků by mohl být „zdravým“ člověkem jenom ten, kdo by byl schopen počínat si jako dravé zvíře. Týž člověk by byl dnes psychotikem. Všechny archaické formy mentální zkušenosti - nekrofilie, krajní narcismus a incestuální symbióza - které v té či oné formě tvořily „normál“, nebo dokonce „ideál“ regresivně archaických kultur, poněvadž lidé zde byli spjatí společnými archaickými sklony, jsou dnes označovány jako vážné formy mentální patologičnosti. Ve své méně intenzivní formě, oponují-li jim protikladné síly, jsou tyto archaické síly potlačeny a výsledkem této represe je „neuróza“. Podstatný rozdíl mezi archaickou orientací v regresivní a progresivní kultuře tkví ve faktu, že archaicky orientovaná osoba se v archaické kultuře necítí izolována, ale naopak podpořena všeobecným souhlasem. Pro touž osobu v kultuře progresivní platí pravý opak. „Pozbývá mysl“, poněvadž její mysl je v opozici k myšlení ostatních. Faktem je, že i v takových progresivních kulturách, jaké existují dnes, má velký počet jejich příslušníků regresivní tendence pováživé síly, jsou však v normálním běhu života potlačeny; stávají se zřejmými jen ve zvláštních podmínkách, jako je třeba válka.

Shrňme nyní to, co nám tyto úvahy říkají k otázkám, s nimiž jsme začali. Především pokud jde o otázku, jaká je podstata člověka, docházíme tu k závěru, že povaha či podstata člověka není specifická *substance* jako dobro či zlo, ale *rozpor*, který je zakořeněn v samých podmínkách lidské existence. Tento konflikt vyžaduje sám o sobě řešení a tato řešení jsou svými základy jen regresivní nebo progresivní. Co se kdysi jevilo jako vrozený pud člověka k pokroku, není nic jiného než dynamika hledání nových řešení. Na každé nové úrovni, které člověk dosáhl, se mu jeví nové rozpory a jejich síla ho žene pokračovat v úkolu hledání

nových řešení. Tento proces pokračuje tak dlouho, dokud člověk nedospěje ke konečnému cíli a nestane se plně lidským a zároveň bytostí, jež je plně sjednocena s celým světem. Zda člověk může tohoto konečného cíle plného „procitnutí“, v němž už naprosto vymizela veškerá chtivost a veškerá konfliktnost (jak tomu učí buddhismus), dosáhnout, anebo zda je to možné jenom po smrti (podle křesťanského učení), tím se zde nehodláme zabývat. Důležité je, že ve všech humanistických náboženstvích a filosofických učeních je tento „nový cíl“ stejný a že člověk věří, že se k němu může stále rostoucí měrou přibližovat. (Jsou-li na druhé straně hledána řešení cestou regrese, pak je tu člověk zavazován, aby se snažil o úplnou dehumanizaci, jež je ovšem ekvivalentem šílenství.)

Není-li podstata člověka ani dobrá ani zlá, ani láska ani nenávisť, ale rozpor, který si žádá úsilí o nová řešení, jež zase vytvářejí nové rozpory, pak může člověk na své dilema, zda regresivní či progresivní cestou, docela dobře odpovědět. V nedávných dějinách na to nalezneme mnoho příkladů. Milióny Němců zejména z nižší střední třídy, kteří ztratili peníze a sociální postavení, se pod vedením Hitlerovým vrátili zpět ke kultu svých teutonských předků „počínat si jako Berserk“. Totéž se stalo za Stalina s mnoha Rusy, s Japonci při dobytí Nankinu, stejný případ jsou lynčující davy na americkém Jihu. Pro většinu je archaická forma praxe vždycky reálně možná, může se prostě vynořit. Je však nutno rozlišovat mezi dvěma formami tohoto vynoření. K jedné dochází tehdy, když archaické impulsy zůstaly sice velmi silné, ale byly potlačeny, protože byly protikladné kulturním vzorům dané civilizace; v tomto případě mohou zvláštní okolnosti, jako je válka, přírodní katastrofy anebo rozklad společnosti, snadno otevřít kanály, jež potlačeným archaickým impulsům dovolí provalit se. Jiná možnost nastává tehdy, když ve vývoji osoby nebo členů nějaké skupiny bylo skutečně dosaženo progresivního stadia a když se toto stadium fixovalo; v tomto případě nepovedou traumatické události, jako byly ty, jež jsme uvedli svrchu, tak snadno k návratu archaických impulsů, protože tyto impulsy nebyly tolik potlačeny, jako spíše *nahrázeny*; nicméně ani v tomto případě archaický potenciál zcela nevymizel; za mimořádných okolností, jako je například dlouhodobé věznění v koncentračních táborech anebo určité chemické procesy v těle, může se celý psychický systém dané osoby rozpadnout a archaické síly vyrazí vpřed s obnovou intenzitou. Mezi oběma extrémami - na jedné straně potlačenými archaickými impulsy, na straně druhé jejich plným nahraze-

ním progresivní orientací - je ovšem nesčetný počet odstínů. Také 100
proporce bude jiná u každé osoby a rovněž stupeň regrese versus
stupeň toho, jak si je osoba své archaické orientace vědoma. Jsou
lidé, v nichž je archaická stránka tak naprosto odstraněna, a to
nikoli tím, že by ji potlačili, nýbrž rozvojem progresivní orienta-
ce, že mohou ztratit schopnost jakékoli regrese vůči ní. Podobně
jsou na tom osoby, které v sobě úplně zničily všechny možnosti
vývoje k progresivní orientaci, naprosto ztratily možnost svo-
bodné volby - v tomto případě volby progresu.

Z toho vyplývá, aniž se to musí výslovně říkat, že všeobecný
duch dané společnosti chce do značné míry ovlivnit v každém
jednotlivci vývoj obou stránek. Přesto se mohou i zde jednotlivci
od sociálních vzorů orientace velice odlišovat. Jak už jsem ukázal,
jsou v moderní společnosti milióny archaicky orientovaných
jednotlivců, kteří vědomě věří v nauky křesťanství či osvícenství,
avšak za touto fasádou jsou to „berserkové“, nekrofilové či
uctívači Baálovi nebo Astartini. Nemusí přitom pociťovat žádný
konflikt, protože progresivní ideje, v nichž *myslí*, nemají u nich
žádnou váhu, takže *jednají* na základě svých archaických impul-
sů, jenomže ve skrytých a maskovaných formách. Naproti tomu
byli mnohdy ve starých kulturách jednotlivci, u nichž se vyvinula
progresivní orientace; stávali se z nich vůdci, kteří za určitých
okolností přinesli většině lidí své skupiny světlo a kteří položili
základy k postupné přeměně celé společnosti. Když to byli
výjimeční jedinci a když se zachovaly základní rysy jejich uče-
ní, říkalo se jim proroci, mistři nebo nějak podobně. Bez nich
by se lidstvo nikdy nebylo dostalo z temnot archaického stavu.
Mohli mít takový vliv na člověka jenom proto, že se vývojem
práce postupně osvobodil od přírodních sil, jež mu byly neznámé,
že rozvinul svůj rozum a svou objektivnost, že přestal žít jako
zvíře z kořisti a z nošení břemen.

Co platí pro skupiny, platí i pro jednotlivce. V každé osobě je
potenciál archaických sil, o nichž jsme právě mluvili. Pouze skrz
naskrz „zlí“ a skrz naskrz „dobří“ nemají už žádný výběr. Téměř
každý se může vrátit k archaické orientaci nebo jít kupředu ve
směru plného progresivního rozvoje své osobnosti. V prvním
případě mluvíme o tom, že vypukla vážná duševní choroba;
v druhém o spontánním ústupu choroby nebo o tom, že se osoba
změnila v člověka plně procitnuvšího a vyzrálého. Podmínkami,
za nichž dochází k jednomu nebo k druhému vývoji, se jako svým
výzkumným úkolem zabývají psychiatrie, psychoanalýza a různé
jiné vědy. Hledají rovněž metody, jimiž by se dal příznivý vývoj
podpořit a zhoubný vývoj zastavit.³⁾ Popis těchto metod spadá

101 už mimo rámec této knihy a lze jej najít v klinické literatuře
z oboru psychoanalýzy a psychiatrie. Pro náš problém je však
důležité zjištění, že až na výjimečné případy může každý jednotli-
vec a každá skupina jednotlivců sklouznout kdykoli zpět k těm
nejiracionálnějším a nejdestruktivnějším orientacím, může se
však rovněž dát kupředu cestou vedoucí k orientacím osvíceným
a progresivním. Člověk *není* ani dobrý, ani zlý. Věří-li někdo
v dobrotu člověka jako v jeho jedinou možnost, musí nutně při-
barvovat skutečnost na růžovo, což vyústí nakonec v trpkou
deziluzi. Věří-li někdo v druhý extrém, skončí jako cynik a bude
slepý k mnoha možnostem dobra v druhých i v sobě samém.
Realistický pohled vidí obě možnosti jako reálné potenciality
a zabývá se podmínkami vývoje obou z nich.

Tyto úvahy nás vedou k problému lidské *svobody*. Je člověk
natolik svobodný, aby si v kterémkoli okamžiku mohl zvolit
dobro, anebo takovou svobodu volby nemá, poněvadž je determi-
nován silami uvnitř i mimo sebe? O otázce svobody vůle bylo
napsáno již mnoho svazků a já nemohu najít jako úvod k násle-
dujícím stránkám vhodnější konstatování, než je poznámka
Williama Jamese na toto téma: „Převládá běžné mínění, že byla
ze sporu o svobodnou vůli vylišována všechna štáva již před věky
a že nový šampion nemůže než ohřívat dávno vystydlé a vy-
čichlé argumenty, které každý už slyšel. To je radikální omyl.
Neznám žádný předmět v tomto smyslu méně opotřebovaný,
v němž by podněcující génus měl lepší příležitost dostat se na
zcela novou půdu, a to ne snad nějakým vynucováním závěru
nebo vymáháním souhlasu, ale tím, že prohloubí náš smysl pro
to, oč oběma stranám opravdu jde a co ideje osudovosti či svo-
bodné vůle skutečně v sobě obsahují.“⁴⁾ Můj pokus předložit na
následujících stránkách několik nápadů na toto téma je založen
na faktu, že na otázku svobody může vrhnout nové světlo psycho-
analytická zkušenost, což nám dovolí uvidět některé její nové
aspekty.

Tradiční studium problému svobody trpělo tím, že se nedostá-
valo empirických a psychologických dat, to vedlo k tendenci
hovořit o problému v obecných a abstraktních pojmech. Myslí-
me-li svobodou *svobodu volby*, pak nás to vede k otázce, zda si
můžeme tedy svobodně vybrat mezi, dejme tomu, A a B. Deter-

³⁾ Srov. zvláště učení a praktiky zenového buddhismu, jak je ve svých mnoha knihách hájí D. T. Suzuki. Dále zejména knihu D. T. Suzukioho, E. Fromma a R. de Martina, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Zenový buddhismus a psychoanalýza), New York, Harper & Row, 1961.

⁴⁾ William James, *The Dilemma of Determinism*, (Dilema determinismu), 1884, přetištěno v *A Modern Introduction to Philosophy* (Moderní úvod do filosofie) od Paula Edwardse a Arthura Papa, New York, The Free Press, 1957.

102 ministé nám k tomu řekli, že svobodní nejsme, protože člověk - jako všechny ostatní věci v přírodě - je determinován příčinami; právě tak jako nemá svobodu nepadat upuštěný kámen, tak je i člověk nucen si vybrat buďto A, nebo B, podle toho, jaké motivy jej právě determinují, ženou a působí jako příčina toho, že si zvolí právě A nebo B.⁵⁾

Odpůrci determinismu tvrdí pravý opak; argumentuje se tu náboženskými důvody, že Bůh dal člověku svobodu, aby si mohl vybrat mezi dobrem a zlem - a proto člověk tuto svobodu také má. Za druhé se argumentuje tak, že člověk je svobodný, neboť jinak by nemohl nést odpovědnost za své činy. Třetí argumentace zní: člověk má subjektivní zkušenost s tím, co je to být svobodný, a proto je toto jeho vědomí svobody důkazem její existence. Všechny tři argumenty se zdají nepřesvědčivé. První vyžaduje víru v Boha a znalost jeho plánů, které má s člověkem. Druhý se, jak se aspoň zdá, zrodil z přání učinit člověka odpovědným, aby mohl být trestán. Myšlenka trestu, jež je součástí většiny společenských systémů v minulosti i v přítomnosti, je založena hlavně na tom, co je (anebo o čem se myslí, že je) mírou ochrany menšiny těch, „kdo mají“, proti většině těch, „kdo nemají“, a je symbolem trestající moci nějaké autority. Jestliže někdo chce trestat, potřebuje k tomu někoho, kdo je odpovědný. V tomto smyslu je možno si připomenout Shawova slova: „Věšení máme už za sebou - teď jenom zbývá ještě to vyšetřit.“ Třetí argument, že vědomí svobody volby dokazuje, že takováto svoboda existuje, už důkladně zviklali Spinoza a Leibniz. Spinoza poukázal na to, že máme iluzi svobody proto, že jsme si sice vědomi svých tužeb, že však nevíme o jejich motivacích. Leibniz měl rovněž za to, že vůle je motivována tendencemi, jež jsou zčásti nevědomé. Je jistě překvapující, že většina lidí, kteří o tomto problému diskutovali po Spinozovi a Leibnizovi, nerozpoznala skutečnost, že problém svobody volby nelze řešit, dokud člověk nevezme v úvahu to, že nás sice nevědomé síly determinují, ale že nám přitom ponechávají šťastné přesvědčení, že je naše volba svobodná. Avšak nehledě na tyto specifické námitky, zdají se argumenty pro svobodu vůle odporovat každodenní zkušenosti; ať už toto stanovisko hájí náboženští moralisté, idealističtí filosofové anebo existencialisté s marxistickými sklony, je to přinejlepším ušlech-

⁵⁾ Slova determinismus je zde a v celé knize užito pro to, čemu William James a soudobí anglosaští filosofové říkají „přísný determinismus“. Determinismus v tomto smyslu je třeba rozlišovat od teorie obsažené ve spisech Humových a Millových, tomuto determinismu se říká také „mírný determinismus“. Podle této teorie je možné věřit zároveň v determinismus a v lidskou svobodu. Moje stanovisko se sice blíží spíše stanovisku „mírného“ než „přísného“ determinismu, ale není to přitom ani jedno z nich.

103 tilý postulát, a přitom přece jenom ne tak ušlechtilý, protože je hluboce nespravedlivý vůči jednotlivci. Může opravdu někdo tvrdit, že člověk, který vyrostl v hmotné i duchovní chudobě, který nikdy nezakusil lásku anebo starost o někoho, jehož tělo bylo za léta nadměrného užívání alkoholu vytrénováno k pití, který neměl žádnou možnost tyto podmínky změnit - může o něm vskutku někdo tvrdit, že je natolik „svobodný“, že si může volit? Není toto stanovisko v rozporu s fakty; není to stanovisko bez jakékoli soucitu a koneckonců stanovisko, které v jazyce dvacátého století jenom odráží, jako mnoho ze Sartrovy filosofie ducha buržoazního individualismu a egocentrismu, modern, verzi Stirnerova Jednotlivce a jeho vlastnictví (Der Einzige und sein Eigentum)?

Protikladné stanovisko, determinismus, postuluje, že člověk nemá svobodnou vůli, že jeho rozhodnutí mají vždycky nějakou příčinu a že jsou determinována vnějšími i vnitřními událostmi, jež se staly předtím; toto stanovisko se na první pohled zdá realističtější a rozumnější. Aplikujeme-li determinismus na sociální skupiny a třídy nebo i na jednotlivce, neukázaly freudistické a marxistické analýzy dostatečně, jak slabý je člověk ve svém boji s determinujícími ho instinkty a sociálními silami? Neukázala psychoanalýza, že člověk, který se nikdy nezbavil své závislosti na matce, postrádá schopnost jednat a rozhodovat se, že se cítí sláb a že je tak doháněn k stále rostoucí závislosti na mateřských osobách, dokud nedosáhne bodu, odkud není návratu? Nedokázala snad marxistická analýza, že jakmile jednou nějaká třída - jako je třeba nižší střední třída - ztratila štěstí, kulturu a svou sociální funkci, její příslušníci ztrácejí naději a vracejí se zpět k archaické, nekrofilní a narcistické orientaci?

Přesto ani Marx, ani Freud nebyli deterministy v tom smyslu, že by věřili v nezvratnost kauzální determinace. Oba věřili v možnost změny běhu, který už jednou započal. Oba viděli, že tato možnost změny koření v lidské schopnosti *uvědomit si síly, jež s člověkem hýbou* tak říkajíc za jeho zády - což mu opět vrací schopnost získávat znovu svou svobodu.⁶⁾ Oba byli - podobně jako Spinoza, který měl na Marxe podstatný vliv - deterministy a indeterministy, nebo spíš *ani* deterministy, *ani* indeterministy. Oba si představovali, že člověk je determinován zákonitostmi příčiny a účinku, ale že tím, že si je uvědomí a že bude správně jednat, může vytvořit říši svobody, případně ji rozšířit. Záleží na

⁶⁾ Srov. podrobnější diskusi na toto téma v knize E. Fromma, *Beyond the Chains of Illusion* (Za řetězy iluze), New York, Simon a Schuster, 1962 a Pocket Books, Inc., New York, 1963.

něm, chce-li získat optimum svobody a chce-li se vyvázat ze řetězu nutnosti. Podmínkami tohoto jeho osvobození bylo pro Freuda uvědomění si nevědomého, pro Marxe uvědomění si sociálně ekonomických sil a třídních zájmů; pro oba byla kromě tohoto uvědomění nutnou podmínkou osvobození ještě aktivní vůle a boj.⁷⁾

Jistě každý psychoanalytik už viděl pacienty, kteří byli schopni naprosto potlačit trendy, jež se zdály určovat jejich životy, jakmile si je uvědomili a jakmile se soustředili na to získat znovu svou svobodu. Člověk však nemusí být psychoanalytikem, aby měl tuto zkušenost. Někteří z nás měli stejnou zkušenost buď sami se sebou, nebo s jinými lidmi: řetěz *tvrzené* kauzality byl zlomen a tito lidé se obrátili směrem, který se zdál „zázračný“, protože byl v naprostém protikladu k těm nanejvýš zdůvodněným očekáváním, k nimž se dalo dojít na základě jejich minulých činů.

Tradiční diskuse o svobodě vůle netrpěla jenom tím, že Spinozův a Leibnizův objev nevědomé motivace nedostal to místo, jež by mu bylo patřilo. Na očividné neplodnosti této diskuse mají svůj podíl také ještě jiné důvody. V následujících odstavcích se chci zmínit o některých z těchto omylů, které mají podle mého názoru větší důležitost.

Jeden omyl záleží ve zvyku mluvit spíše o svobodné vůli *člověka* než o svobodné vůli jednoho zvláštního jedince.⁸⁾ Pokusím se později ukázat, že jakmile se mluví o svobodě člověka obecně, spíše než o svobodě jednotlivce, mluví se abstraktním způsobem, což činí problém neřešitelným; je tomu přesně tak proto, že jeden člověk svobodu volit ještě má - kdežto druhý ji ztratil. Aplikuje-li se to na všechny lidi, máme co dělat buďto s abstrakcí, anebo s pouhým morálním postulátem ve smyslu Kantově nebo ve smyslu Williama Jamese. Jiná potíž v tradiční diskusi o svobodě tkví, jak se zdá, v tendenci zejména klasických autorů od Platóna až po Tomáše Akvinského pojednávat o problému dobra a zla obecně, jako by člověk měl možnost volby mezi dobrem a zlem „obecně“ a jako by měl svobodu vybrat si

⁷⁾ V základě touž pozici zastává klasický buddhismus. Člověk je zapojen do koloběhu dalšího zrození, může se však od tohoto determinismu osvobodit tím, že si uvědomí svou existenciální situaci a že půjde po osmistupňové stezce pravého jednání. Stanovisko proroků Starého zákona je podobné. Člověk si může vybrat mezi „požeháním a zatracením, mezi životem a smrtí“, může se však dostat tam, odkud není návratu, bude-li příliš dlouho váhat zvolit si život.

⁸⁾ Téhož omylu se dopouští dokonce i spisovatel Austin Farrar, jehož spisy o svobodě patří k nejménějším, nejpronikavějším a nejobjektivnějším analýzám svobody. Píše: „Volba, ex definitione, je postavena mezi dvě alternativy. Že je alternativa přirozeně i psychologicky volbě přístupná, to se dá potvrdit pozorováním, že si ji lidé vybrali. To, že se někdy lidé zmýlili, že si vybrali právě ji, v žádném směru nedokazuje, že je tato alternativa vůči volbě uzavřena.“ *The Freedom of the Will* (Svoboda vůle), London, A. and C. Black, 1958, str. 151, podtrženo mnou, E. F.

dobro. Toto hledisko diskusi velice mate, poněvadž obecně si zvolí většina lidí „dobro“ v protikladu ke „zlu“. Ale taková věc jako možnost volby mezi „dobrem“ a „zlem“ neexistuje - jsou konkrétní a zvláštní činy, jež jsou *prostředky* k tomu, co je dobré, a jiné činy, jež jsou *prostředky* k tomu, co je zlé, za předpokladu, že bylo to, co je dobré, a to, co je zlé, vhodně definováno. Náš morální konflikt z toho, že si musíme něco zvolit, vzniká spíše tehdy, když děláme konkrétní rozhodnutí, než tehdy, když si volíme dobro či zlo obecně.

Jiný nedostatek tradiční diskuse záleží ve faktu, že se obvykle pojednává o svobodě v protikladu k determinismu volby, spíše než o různých stupních sklonů.⁹⁾ Jak se pokusím ukázat později, je problém svobody v protikladu k determinismu ve skutečnosti problémem vznikajícím z konfliktu sklonů a jejich respektivních intenzit.

A konečně je zmatek v užívání pojmu „odpovědnosti“. Pojmu „odpovědnost“ se většinou užívá na označení toho, že je mě možno potrestat anebo obžalovat; z tohoto hlediska je jen malý rozdíl, zda dovoluji druhým, aby mě obžalovali, anebo zda se obžalovávám sám. Shledávám-li se vinným, trestám se; shledávají-li mě vinným druhí, potrestají mě oni. Je však ještě jedno pojetí odpovědnosti, které nemá k trestu či „vinně“ žádný vztah. V tomto smyslu znamená odpovědnost jen to, „že jsem si vědom toho, co jsem udělal“. Ve skutečnosti, jakmile je můj skutek zakoušen jako „hřích“ nebo „vina“, stává se něčím odeizeným. Nejsem to já, kdo udělal to či ono, ale „hříšník“, „špatný“, „druhá osoba“, která teď musí být potrestána; nemluvě o faktu, že pocit viny a sebeobžalování vytvářejí smutek, hnus ze sebe a zhnušení životem. K tomuto bodu se velmi krásně vyjádřil jeden z velikých učitelů chasidismu Isaac Meier z Geru:

„Kdo mluví a přemýšlí o zlé věci, kterou udělal, myslí na ohavnost, již se dopustil, a nač kdo myslí, tím je také zaujat - celou svou duší je úplně zajat v tom, nač myslí, a tak je stále ještě v zajetí té ohavnosti. A jistě nebude schopen se obrátit, poněvadž jeho duch zhrubne a jeho srdce zpuchří, a kromě toho může naň přijít smutná nálada. Co byste chtěli? Hrabejte se v blátě této cesty neb oné cesty, je to vždycky bláto. Hřešili jsme, anebo nehřešili - jaký zisk z toho budeme mít na nebesích? V době, kdy jsem přemítal o své špatnosti, mohl jsem navlékat perly pro radost nebeskou. To je, proč je psáno: *„Zanechte zla a konejte dobro!“* - odvráťte se od zla úplně, neprodlévejte v myšlenkách

⁹⁾ Leibniz je jeden z poměrně mála autorů, který mluví o „incliner sans necessiter“ (sklonu bez nutnosti).

na jeho cestě a dělejte dobré! Udělali jste chybu? Pak ji vyvažte tím, že uděláte něco správného.“¹⁰)

V témže duchu znamená starozákonní slovo *chatah*, jež se obvykle překládá ve významu „hřích“, ve skutečnosti „minout“ (se cesty), nemá v sobě vlastnost něčeho, co má být odsouzeno, jak ji v sobě mají slova „hřích“ a „hříšník“. Podobně hebrejské slovo pro „lítost“ je *tešubach* a znamená „návrat“ (k Bohu, k sobě, na správnou cestu), postrádá tedy též závěr o sebeodsouzení. Takto užívá talmud výrazu „mistr návratu“ („hříšník činící pokání“) a říká o něm, že stojí dokonce nad těmi, kdo nikdy nehřešili.

Předpokládejme, že jsme domluveni, že budeme mluvit o svobodě volby mezi dvěma zvláštními běhy událostí, jimž čelí jeden zvláštní jedinec, s nímž o tom budeme mluvit, diskusi bychom mohli začít jediným konkrétním a přitom docela běžným příkladem: svoboda volby mezi kouřením a nekouřením. Vezměme si silného kuřáka, který si přečetl článek o tom, jak je kouření škodlivé, a došel k závěru, že by měl přestat kouřit. *Rozhodl se, že přestane*. Toto „rozhodnutí“ však není žádné rozhodnutí. Není to nic jiného než formulace naděje. „Rozhodl se“, že přestane kouřit, příští den má však velmi dobrou náladu a den nato má pak náladu velmi špatnou, třetí den se nechce jevit „asociálním“, následující den pochybuje o tom, že ten článek o zdraví byl správný, a tak pokračuje v kouření, přestože se „rozhodl“, že přestane. Všechna tato rozhodnutí nejsou nic jiného než představy, plány, fantazie; mají v sobě jen málo skutečnosti, anebo skutečnost vůbec žádnou, pokud nebyla skutečná volba provedena. Volba se stává skutečností tehdy, když má kuřák před sebou cigaretu a když se má rozhodnout, zda *tuto* cigaretu vykouří či ne; později se bude muset rozhodnout o jiné cigaretě atd. Co si žádá rozhodnutí, je vždycky konkrétní akt. Otázka v každé takové situaci zní, zda je ten člověk natolik svobodný, aby nemusel kouřit.

Vyvstává tu hned několik otázek. Předpokládejme, že ten člověk nevěří v lékařskou zprávu o škodlivosti kouření, anebo věří-li jí, že je přesvědčen o tom, že je lépe žít o dvacet let méně než se vzdát tohoto požitku; v tomto případě nebude zřejmě s volbou žádný problém. Problém tu však přesto může být, jenže v zastřeně podobě. Jeho vědomé myšlenky nemusí být nic jiného než racionalizace jeho pocitu, že by tento boj nevyhrál, i kdyby se ho odvážil; může proto dát přednost tomu, že předstírá, že tu žádný

¹⁰) Citováno v *In Time and Eternity* (V čase a věčnosti), vyd. N. N. Glatzer, New York, Schocken Books, 1946.

107 boj, který by se dal vyhrát, vůbec není. Ale ať už je problém volby vědomý, nebo nevědomý, podstata volby je táž. Je to volba činnosti, kterou diktuje rozum, proti činnosti, kterou diktuje iracionální vášně. Podle Spinozy je svoboda založena na „adekvátních ideách“, jež jsou zase založeny na uvědomění a přijetí skutečnosti a jež determinují jednání, chráníce přitom plný rozvoj individuální psychiky a mentálního rozmachu. Lidské činy jsou podle Spinozy příčinně determinovány vášněmi, anebo rozumem. Je-li člověk ovládán vášněmi, je v okovech; svobodný je tehdy, následuje-li svůj rozum.

Iracionální vášně jsou takové vášně, jež mají nad člověkem převahu a nutí ho jednat proti jeho pravým zájmům, oslabují a ničí jeho síly a působí mu utrpení. Problém svobodné volby *není* v tom zvolit si mezi dvěma stejně dobrými možnostmi; není to volba mezi tím jít si zahrát tenis nebo jít na baseball, nebo mezi tím navštívit přítele anebo zůstat doma si číst. Svobodná volba, v níž je obsažen determinismus či indeterminismus, je vždycky svoboda zvolit si *lepší* proti horšímu - a lepší či horší je vždycky chápáno vzhledem k základní otázce života - je to volba mezi progresivním a regresivním, mezi láskou a nenávistí, mezi nezávislostí a závislostí. Svoboda není nic jiného než schopnost následovat hlas rozumu, zdraví, dobrotivosti, svědomí proti hlasům iracionálních vášní. V tomto směru souhlasím s tradičními názory Sokratovými, Platonovými, názory stoiků, názory Kantovými. Pokouším se tu zdůraznit, že svoboda poslouchat příkazy rozumu je psychologický problém, který je možno ještě dále zkoumat.

Vraťme se k našemu příkladu člověka, který je před volbou, zda má vykouřit či nevykouřit tuto cigaretu, anebo, jinak řečeno, před problémem, zda je natolik svobodný, aby mohl splnit svůj rozumný úmysl. Lze si představovat jednotlivce, o němž můžeme téměř s jistotou předvídat, že tento svůj úmysl nesplní. Za předpokladu, že je to člověk do hloubky vázaný na mateřskou osobu a člověk s orálně receptivní orientací, člověk, který vždycky očekává něco od druhých, který nikdy nebyl s to sám se obhájit, a který proto trpí intenzivní a chronickou úzkostí; kouření je pro něho satisfakcí jeho receptivní žádostivosti a obranou proti úzkosti; cigareta mu symbolizuje sílu, dospělost, aktivitu, a proto se bez ní nemůže obejít. Jeho touha po cigaretě je výsledkem jeho úzkosti, jeho receptivnosti atd., a je tak silná, jak jen takové motivy mohou být. Je okamžik, kdy jsou tyto motivy tak silné, že osoba nebude s to překonat svou touhu, pokud nedojde k nějaké drastické změně v rovnováze sil, jež jsou

v ní uvnitř. Jinak se to dá říci také tak, že ze všech těchto praktických příčin nemá svobodu zvolit si to, co poznala jako lepší. Naproti tomu si můžeme představit člověka, který je tak vyzrálý, produktivní, bez žádosti, že by nebyl s to jednat tak, aby to bylo proti rozumu a proti jeho pravým zájmům. Nebyl by také „svobodný“; nemohl by kouřit, protože by k tomu necítil žádnou náklonnost.¹¹⁾

Svoboda volby není formálně abstraktní schopnost, kterou někdo buďto „má“, nebo „nemá“; je to spíše jakási funkce v charakterové struktuře dané osoby. Někteří lidé nemají svobodu zvolit si dobro, poněvadž jejich charakterová struktura ztratila schopnost jednat v souhlase s dobrem. Někteří lidé zase ztratili schopnost zvolit si zlo právě proto, že jejich charakterová struktura ztratila dychtivost zlého. O obou krajních případech můžeme říci, že oba lidé jsou tu determinováni jednat tak, jak jednají, protože rovnováha sil v jejich charakterech jim žádnou jinou volbu nedovolí. U většiny lidí však máme co dělat s protikladnými sklony, jež jsou vyváženy tak, že je možno volit. Čin je pak výsledkem toho, jak silné jsou jednotlivé konfliktní sklony uvnitř charakteru dané osoby.

Od této chvíle je jasné, že můžeme užívat pojmu „svobody“ ve dvou odlišných významech: V jednom je svoboda, postoj, orientace součástí charakterové struktury zralé, plně vyvinuté, produktivní osoby; v tomto smyslu mohu mluvit o „svobodné“ osobě právě tak, jako mohu mluvit o osobě milující, produktivní, nezávislé. Ve skutečnosti svobodná osoba v tomto smyslu milující, produktivní a nezávislá také je. Svoboda v tomto smyslu nemá žádný vztah ke zvláštní volbě dvou možných činů, ale vztahuje se k charakterové struktuře dotyčné osoby; a v tomto smyslu osoba, jež „nemá svobodu si zvolit zlo“, je osoba úplně svobodná. Druhý význam svobody je ten, jehož jsme až dosud převážně užívali, totiž schopnost volit mezi dvěma protikladnými alternativami; ty však vždycky implikují volbu mezi rozumným a nerozumným zájmem na životě a na růstu v protikladu vůči stagnaci a smrti; použijeme-li pojmu svobody v tomto druhém smyslu, pak nejlepší a nejhorsší člověk nejsou vůbec svobodni, aby mohli volit, je to naopak člověk docela běžný, pro něhož problém svobodné volby dosud existuje, protože tento člověk má protikladné sklony.

Mluvíme-li o svobodě v tomto druhém smyslu, vzniká otázka:

Na jakých faktorech svobodná volba mezi protikladnými sklony závisí?

Nejdůležitější faktor je zcela zřejmě založen na tom, jak jsou tyto protikladné sklony silné, zčásti také na tom, jak silné jsou nevědomé aspekty těchto sklonů. Tážeme-li se však, které faktory k svobodné volbě přispívají i tehdy, je-li iracionální sklon silnější, shledáme, že rozhodující faktor v tom, zda se zvolí lepší nebo horší, tkví ve *vědomí*: 1) ve vědomí toho, co znamená dobré a co znamená zlé; 2) který čin je v konkrétní situaci vhodným prostředkem k žádanému cíli; 3) vědomí o tom, jaké jsou síly skryté za zjevným přáním; to znamená objev *nevědomých* přání; 4) vědomí reálných možností, mezi nimiž se volí; 5) vědomí následků jedné volby v protikladu k následkům volby druhé; 6) vědomí toho, že vědomí jako takové je neúčinné, pokud není doprovázeno *vůli* jednat, připraveností podstoupit utrpení frustrace, jež je nutným důsledkem jednání, které je v protikladu k něčím vášním.

Prozkoumejme nyní jednotlivé různé druhy tohoto vědomí. *Vědomí* toho, co je dobré a co je zlé, se liší od teoretické *znalosti* toho, čemu se říká dobro a zlo ve většině mravních systémů. Vědět na základě autority tradice, že láska, nezávislost a odvaha jsou dobré a že nenávisť, podřízenost a zbabělost jsou špatné, znamená ještě málo, protože toto vědění je vědění odcizené, naučené od autorit, z konvenčního vyučování atd., věří se o něm, že je správné jenom proto, že pochází od pramenů. Být si něčeho vědom, to znamená, že osoba si to, čemu se naučí, také osvojí, přivlastní si to, a to tak, že s tím udělá zkušenost, že bude sama se sebou experimentovat, že bude pozorovat druhé a eventuálně že získá o tom přesvědčení, spíše než by o tom měla jen neodpovědné „tušení“. Rozhodnout se však na základě obecných principů, to nestačí. Kromě toho je třeba si být vědom rovnováhy sil uvnitř sebe a všech zdůvodnění, jež zakrývají nevědomé síly.

Vezměme si specifický příklad: Muž je silně přitahován ženou a pociťuje silné přání mít s ní pohlavní styk. Myslí si vědomě, že má toto přání proto, že je tak krásná, tak chápající nebo že tak potřebuje být milována, anebo proto, že on je tak sexuálně vyhledový, že tolik potřebuje cit, či že je tak osamělý, nebo... Může si uvědomovat, že kdyby s ní měl poměr, že by mohl zničit oba jejich životy; že ona trpí úzkostmi, a že proto hledá ochrannou sílu, že ho tedy nenechá tak snadno odejít. Přestože to všechno ví, pokračuje ve vztahu a má se ženou poměr. Proč? Protože je si vědom své žádosti, ale ne sil, jimiž je podložena. Jaké by to mohly být síly? Uvedu z celého velkého počtu jenom jednu,

¹¹⁾ Svatý Augustin mluví o takovém stavu blaženosti, v němž člověk není natolik svobodný, aby mohl hřešit.

110 i když takovou, která je velmi účinná: jeho marnivost a jeho narcismus. Když si usmyslí, že tuto dívku dobude, aby si tak dokázal svoji přitažlivost a cenu, nebude si obvykle skutečného motivu vědom. Upadne do obvyklého zdůvodňování, o němž jsme se zmínili svrchu, ba najde si racionální omluvy další, a přitom bude jednat podle svého pravého motivu, a to právě proto, že ho nemůže rozpoznat a že podléhá iluzi, že jedná na základě motivů jiných a rozumnějších.

Na dalším stupni si tento muž uvědomí v plném rozsahu *následky* svého činu. V okamžiku rozhodnutí má plnou hlavu žádostí a chlácholivých odůvodňování. Jeho rozhodnutí by však mohlo být jiné, kdyby mohl jasně vidět následky svého činu; kdyby mohl například vidět, jak se jeho milostný poměr prodlužuje, jak je neupřímný; jak je už svou milenkou unaven, poněvadž jeho narcismus lze uspokojit jenom novými, čerstvými úspěchy, jak přesto ve vztahu nadále pokračuje, jak falešně slibuje, protože se cítí vinen a protože se bojí připustit, že ji nikdy skutečně nemiloval, že tento konflikt má na ně na oba paralyzující a oslabující vliv.

Ale dokonce ani vědomí skrytých skutečných motivací a vědomí následků nestačí k tomu, aby se zvětšil sklon ke správnému rozhodnutí. Je k tomu potřebí dalšího důležitého vědomí: vědomí toho, *kdy* dojde ke skutečné volbě, a vědomí toho, jaké jsou reálné možnosti, mezi nimiž může dotyčná osoba volit.

Předpokládejme, že si je ten muž vědom všech motivů a všech následků; předpokládejme, že se „rozhodl“ s tou ženou nejtít do postele. Vezme ji ven na něco se podívat, a než ji vezme domů, naléhá: „Napijme se spolu trochu.“ Na první pohled to vypadá dost neškodně. Zdá se, že na tom „trochu se spolu napít“ není nic špatného; ve skutečnosti by na tom nebylo nic tak špatného, kdyby rovnováha sil nebyla už teď na pováženou. Kdyby si muž v tomto okamžiku mohl uvědomit, kam toto „společné napítí“ povede, nemohl by ji o to žádat. Viděl by, že vznikne romantická atmosféra, že napítí oslabí sílu jeho vůle, že nebude s to odporovat dalšímu kroku, že se totiž půjde do jejího bytu na další doušek a že ji tam téměř jistě bude milovat. Kdyby si byl toho všeho plně vědom, byl by s to předvídat celý tento sled událostí jako něco skoro nevyhnutelného, a kdyby jej mohl předvídat, mohl by se zříci „společného napítí“. Protože ho však jeho žádost činí slepým k tomu, jak se události nutně vyvinou, nevolí správně tehdy, když má k tomu ještě možnost. Jinými slovy, skutečná volba se zde realizovala již tehdy, když pozval dívku, aby se spolu napili (anebo snad již tehdy, když ji požádal, aby se s ním

111 šla někam podívat), a ne tehdy, když se chystá ji milovat. Na konci celého řetězu rozhodnutí není už dávno svobodný; někde dříve by byl mohl svobodný být, kdyby si byl býval uvědomil, že skutečné rozhodnutí je nutno udělat tam a tam a tehdy a tehdy. Argumentace, jež mluví ve prospěch názoru, že člověk není natolik svobodný, aby si mohl zvolit lepší proti horšímu, je do značné míry založena na skutečnosti, že se díváme obvykle na *poslední* rozhodnutí v celém řetězu událostí, a ne na rozhodnutí první či druhé. V okamžiku konečného rozhodnutí je obvykle možnost svobodné volby dávno tatam. Mohla se však ještě uskutečnit někdy dříve, kdy dotyčná osoba ještě nepodléhala do takové míry svým vášním. Kdybychom chtěli generalizovat, dalo by se říci, že jeden z důvodů, proč většina lidí nemá v životě úspěch, je ten, že si nejsou vědomi okamžiku, kdy jsou ještě natolik svobodni, aby mohli jednat v souhlase s rozumem, a že jsou si vědomi, že mohou volit až v okamžiku, kdy je příliš pozdě rozhodovat se.

S problémem, kdy je třeba udělat skutečné rozhodnutí, souvisí problém jiný. Naše schopnost volit se ustavičně mění podle toho, jaká je naše životní praxe. Čím déle pokračujeme ve svých nesprávných rozhodnutích, tím více se zatvrzuje naše srdce; čím častěji děláme rozhodnutí správná, tím více se naše srdce obměkčuje - anebo lépe, oživuje.

Dobrou ilustrací principu, o nějž tu běží, je hra v šachy. Předpokládejme, že začnou hrát dva stejně zkušené hráči, oba mají stejnou příležitost vyhrát (bílý má sice nepatrnou výhodu, ale tu pro naše účely zde můžeme zanedbat); jinými slovy, každý z nich má tutéž svobodu zvítězit. Asi tak po pěti tazích je obraz již docela odlišný. Oba ještě *mohou* vyhrát, ale A, který udělal lepší tah, má na výhru již větší šanci. Má, jakoby, větší svobodu vyhrát než jeho protivník B. Přesto je B ještě natolik svobodný, že vyhrát může. Po několika dalších tazích, přičemž A pokračoval ve správných tazích a B jim dost účinně nečelil, je téměř jisté, že vyhraje A, ale jenom *téměř*. *Může* ještě zvítězit B. Po několika dalších tazích je hra rozhodnuta. B, za předpokladu, že je to zkušený hráč, rozpozná, že už nemá svobodu vyhrát; vidí, že vlastně prohrál ještě předtím, než dostane mat. Jenom špatný hráč, který nedokáže patřičně analyzovat determinující faktory, žije dále v iluzi, že může pořád ještě vyhrát, i když už ztratil k tomu svobodu; ježto má tuto iluzi, pokračuje až do hořkého konce a nechá dát svému králi mat.¹²⁾

¹²⁾ Jde-li o prohranou šachovou partii, nemusí být výsledek ještě tak trpký. Běží-li však o smrt milionů lidských bytostí, protože generálové nejsou dost zkušené a objektivní, aby viděli, kdy vlastně prohráli, je konec vskutku hořký. Poprvé tomu tak bylo roku 1917, podruhé roku 1943.

Jaký závěr vyplývá z analogie se šachovou hrou, je zřejmé. Svoboda není konstantní atribut, který buď „máme“, nebo „nemáme“. Ve skutečnosti nic takového jako „svoboda“, není vyjma slovo a abstraktní pojem. Je tu jen jedna skutečnost: akt osvobozování se v procesu ustavičné volby. V tomto procesu je míra naší schopnosti volit v každém jednotlivém aktu různá podle naší životní praxe. Každý krok v životě, který zvětší mou sebedůvěru, mou nezávislost, moji odvahu, moje přesvědčení, zvětší také moji schopnost zvolit si žádoucí alternativu, až bude nakonec pro mne obtížnější zvolit si skutek nežádoucí než skutek žádoucí. Naproti tomu každý akt podlehnutí a zbabělosti mě oslabí, otevře mi cestu k dalším aktům, při nichž opět podlehnu, až nakonec ztratím svobodu úplně. Mezi krajnostmi, kdy už nemohu udělat špatný skutek, a druhou krajností, kdy jsem ztratil svou svobodu jednat správně, leží nespočetně mnoho stupňů svobodné volby. V životní praxi je stupeň svobody volby v každém daném okamžiku jiný. Je-li stupeň svobody vybrat si dobro veliký, stojí vybrat si dobro méně úsilí. Je-li malý, je k tomu potřebí úsilí velkého, pomoci od ostatních a nadto příznivých okolností.

Klasickým příkladem tohoto jevu je biblický příběh o faraónově reakci na to, když byl požádán, aby nechal Židy odejít. Obává se stále rostoucího utrpení, jež postihlo jeho a jeho lid; slíbí, že nechá Židy odejít; jakmile však hrozící nebezpečí přejde, „jeho srdce se zatvrdí“ a on se znovu rozhodne, že Židy na svobodu nepropustí. Tento proces zatvrzování srdce je klíčový pro faraónovo chování. Čím déle odmítá zvolit si to, co je správné, tím se jeho srdce stává tvrdším. Osudný vývoj tu už nemůže změnit žádná výše utrpení, nakonec vše končí záhubou jeho i jeho národa. Jeho srdce se nikdy *nezměnilo*, protože se rozhodoval pouze ze strachu; právě proto, že se jeho srdce neměnilo, stávalo se stále tvrdším a tvrdším, až nakonec z jeho možnosti svobodně si volit, nezbylo vůbec nic.

Příběh o tom, jak se zatvrzovalo faraónovo srdce, je jenom poetickým vyjádřením toho, co můžeme pozorovat každý den kolem sebe, když se podíváme na svůj vlastní vývoj a na vývoj ostatních. Ukažme si to na příkladě: Osmiletý bílý chlapec má malého přítele, syna barevné služky. Jeho matka nevidí ráda, když si hraje s malým černochem, a řekne synovi, že se s ním už nemá stýkat. Dítě odmítne; matka mu však slíbí, že když ji poslechne, že ho vezme do cirkusu; dítě ustoupí. Tento akt zrady

V obou případech němečtí generálové nepochopili, že již ztratili svoji svobodu vyhrát, a nesmyslně pokračovali ve válce, obětující přitom milióny životů.

na sobě a přijetí úplatku s malým chlapcem něco udělal. Cítí se zahanben, byl porušen jeho pocit nezávislosti, ztratil sebedůvěru. Nestalo se však nic, co by nebylo možno napravit. O deset let později se zamiluje do dívky; je to víc než pouhé omámení; oba cítí, že jsou spjati hlubokým lidským poutem; dívka však pochází z nižší vrstvy, než z jaké pochází chlapcova rodina. Jeho rodiče nesouhlasí se zasnubami a snaží se chlapce odradit; když zůstane neoblomný, slíbí mu šestiměsíční cestu do Evropy, jen když počká s formálním zasnoubením až po svém návratu. Takto však další vývoj událostí nepokračuje. Hoch vidí mnoho jiných dívek, je velmi oblíbený, uspokojuje to jeho marnivost, až se nakonec jeho láska i jeho rozhodnutí oženit se pozvolna úplně ztratí. Před svým návratem napíše dívce dopis, v němž své zasnoubení zruší.

Kdy bylo učiněno rozhodnutí? Ne, jak myslí, v den, kdy napíše závěrečný dopis, ale v den, kdy přijal nabídku svých rodičů odjet do Evropy. Cítil už tehdy, i když ne vědomě, že se přijetím úplatku zaprodal - a že tedy musí dodržet, co slíbil: rozejít se. *Důvodem* k rozchodu není jeho chování v Evropě, nýbrž mechanismus, v němž pouze v plnění svého slibu pokračuje. V tomto okamžiku zradil sám sebe znovu, tím více proto musí sebou pohrdat a v skrytu (přes uspokojení z nových úspěchů u žen atd.) trpí vnitřní slabostí a nedostatkem sebedůvěry. Potřebujeme sledovat jeho život dopodrobna dále? Skončí v podniku svého otce, místo aby studoval fyziku, pro niž má nadání; ožení se s dcerou bohatých přátel svých rodičů, stává se úspěšným obchodním a politickým vůdcem, který dělá osudová rozhodnutí proti hlasu vlastního svědomí, protože má strach z jankovitého veřejného mínění. Jeho historie je jednou z historií zatvrzujícího se srdce. Jedna mravní porážka ho uschopní snášet lépe porážku druhou, až je dosaženo bodu, odkud není návratu. V osmi ještě mohl stát na svém a odmítnout úplatek; byl ještě svobodný. Možná, že mu mohli pomoci, když se doslechli o jeho dilematu, nějaký jeho přítel, dědeček, učitel. V osmnácti byl už méně svobodný; jeho další život je procesem zmenšující se svobody až k bodu, kdy prohrál svou životní hru. Většina těch, kteří skončili jako zatvrzelí lidé beze všeho svědomí, jako byli Hitlerovi či Stalinovi úředníci, začala své životy s nadějí stát se dobrými lidmi. Velice podrobná analýza jejich životů by nám mohla říci, jaká byla míra zatvrzení jejich srdce v kterémkoli daném okamžiku a kdy byla u nich ztracena poslední šance, že zůstanou lidmi. Existuje rovněž opačný obraz; první vítězství činí další vítězství snazším, až si nakonec volba toho, co je správné, nebude žádat žádného úsilí.

Náš příklad ilustruje fakt, že většina lidí nemá úspěch v umění

žít nikoli proto, že by byli uvnitř špatní anebo že by jim scházela vůle žít lepším životem; ztroskotávají proto, že neprocitli a nevidí, stojí-li na rozcestí a mají-li se rozhodnout. Neuvědomují si, kdy jim klade otázku sám život a kdy na ni ještě mají alternativní odpovědi. Pak s každým krokem po nesprávné cestě se stává pro ně stále a stále obtížnějším připustit, že jsou na špatné cestě, často jenom proto, že by se museli smířit se skutečností, že se musí vrátit až k prvnímu chybnému kroku, který udělali, a uznat, že jenom marnili energii a čas.

Totéž platí pro sociální i politický život. Bylo Hitlerovo vítězství nutné? Neměl německý národ v kterémkoli okamžiku svobodu ho svrhnout? Roku 1929 tu byly faktory, jež u Němců vytvořily sklon k nacismu: existovala tady rozhořčená a sadistická nižší střední třída, jejíž mentalita se utvářela mezi roky 1918 a 1923; velká nezaměstnanost způsobená depresí z roku 1929; vzrůstající síla militaristických sil v zemi, jež byly trpěny sociálně demokratickými předáky již od roku 1918; strach z antikapitalistického vývoje u předních činitelů těžkého průmyslu, taktika komunistů, kteří považovali za své hlavní nepřátele sociální demokraty; výskyt polopomatených, třebaže nadaných oportunistických děmagogů - abych uvedl jen ty faktory, jež byly nejdůležitější. Naproti tomu tu byly velice silné antinacistické dělnické strany a mocné odbory; byla tu antinacistická liberální střední třída; byla tu německá kulturní a humanistická tradice. Kolísající faktory na obou stranách byly roku 1929 v takové rovnováze, že porážka nacismu byla ještě reálnou možností. Totéž platí pro období před hitlerovskou okupací Porýní; proti Hitlerovi se tehdy spikli někteří vojenští vůdci, vojenská výzbroj byla jen slabá; je pravděpodobné, že důrazná akce ze strany západních Spojenců by byla vedla k Hitlerovu pádu. Co by se bylo na druhé straně stalo, kdyby byl Hitler proti sobě nepošťval obyvatelstvo okupovaných území neúměrnou krutostí a brutalitou? Co by se bylo stalo, kdyby byl poslechl své generály, kteří mu radili k strategickému ústupu od Moskvy, Stalingradu a jiných pozic? Byl ještě natolik svobodný, aby byl mohl odvrátit úplnou porážku?

Náš poslední příklad nás vede k jinému aspektu vědomí, který do značné míry determinuje schopnost volby: je nutno si být vědom těch alternativních voleb, jež jsou reálné, proti těm alternativám, které jsou nemožné, protože se nezakládají na reálných možnostech.

Deterministické stanovisko tvrdí, že v každé situaci, v níž stojíme před volbou, je jenom jedna *reálná* možnost volby; svobod-

ný člověk jedná podle Hegela u vědomí této jediné možnosti, již je nutnost; člověk nesvobodný je vůči ní slepý, proto je nucen v jistém smyslu jednat tak, že neví, že je pouhým vykonavatelem nutnosti, to jest - rozumu. Naproti tomu z indeterministického hlediska je v okamžiku volby mnoho možností a člověk si může mezi nimi svobodně vybrat. Avšak často není prostě jen *jedna* jediná „reálná možnost“, ale jsou možnosti dvě nebo i více. Nikdy tu však není taková libovůle, aby ponechávala člověka před volbou z *neomezeného* počtu možností.

Co je tu míněno „reálnou možností“? Reálná možnost je taková možnost, která *může* na sebe vzít materiální podobu, uvážíme-li celou strukturu sil vzájemně na sebe působících v jednotlivci či ve společnosti. Reálná možnost je protikladem možnosti pouze fiktivní, jež sice odpovídá přáním a tužbám člověka, ale jež nemůže být za daných existujících okolností nikdy uskutečněna. Člověk je konstelací sil strukturovaných v určitém a zjistitelném smyslu. Tento zvláštní strukturovaný model, „člověk“, je ovlivňován mnoha faktory: okolními podmínkami (třída, společnost, rodina), dědičnými a konstitučními podmínkami; při studiu těchto konstitučně daných trendů se nám jeví už dnes, že to nejsou nutné „příčiny“, jež determinují určité „účinky“. Osoba, již je konstitučně dána plachost, se může stát buďto příliš plachou, ústupnou, pasívní, neodvážnou, anebo osobou s velikou intuící, jako je například nadaný básník, psycholog, fyzik. Nemá však žádnou „reálnou možnost“ stát se necitlivým, se vším spokojeným člověkem, který bere, co mu život přináší. Zda se vyvíjí tím či oním směrem, to závisí na jiných faktorech, jež tu na ni vykonávají vliv. Týž princip platí pro osobu s konstitučně daným nebo raně získaným sadistickým komponentem; v tomto případě se osoba může stát buďto sadistou, anebo, protože proti svému sadismu bojovala a překonala jej, vytvoří si zvláště silnou mentální „protilátku“, což ji činí neschopnou jakéhokoli krutého jednání a zároveň vysoce citlivou na jakoukoli krutost ze strany druhých či od ní samé; nemůže se z ní nikdy stát osobnost k sadismu *lhotejná*.

Vraťme se nyní od „reálných možností“ v oblasti konstitučních faktorů k našemu příkladu kuřáka cigaret. Ten čelí dvěma reálným možnostem: buďto zůstane silným kuřákem, anebo nevykouří už ani jednu cigaretu. Jeho víra, že má možnost v kouření pokračovat, ale že bude kouřit jen málo cigaret, přechází v iluzi. V našem příkladě týkajícím se milostné záležitosti, má muž před sebou dvě reálné možnosti: buďto nevzít dívku nikam, anebo s ní mít milostný poměr. Možnost, kterou si vymyslel, že

116 by si s ní mohl něco vypít a nemít s ní poměr, byla nereálná vzhledem ke konstelaci sil v jeho i v její osobnosti.

Hitler měl reálnou možnost vyhrát válku - anebo alespoň neprohrát ji tak katastrofálně - kdyby byl nezacházel s podrobeným obyvatelstvem s takovou brutalitou a ukrutností, kdyby byl nebyl tak narcistický, že si nikdy nemohl dovolit strategicky ustoupit atd. Kromě těchto alternativ tu však už žádné reálné možnosti nebyly. Doufat, jak to on dělal, že může dát průchod své destruktivnosti vzhledem k podmaněnému obyvatelstvu, že může uspokojit svoji ješitnost a své velikášství tím, že nikdy neustoupí, že může ohrožovat všechny ostatní kapitalistické mocnosti neomezeností svých vlastních ambicí a že může vyhrát válku - to všechno bylo mimo škálu reálných možností.

Totéž platí pro naši dnešní situaci: je tu silný sklon k válce, který je způsoben tím, že obě strany mají nukleární zbraně, a že proto mají ze sebe navzájem strach a že jsou vůči sobě podezřívavé; existuje tu zbožnění národní suverenity; a konečně je tu nedostatek objektivnosti a rozumnosti v zahraniční politice. Naproti tomu tu u většiny obyvatelstva v obou blocích existuje přání zabránit katastrofě nukleární zkázy; je tu hlas zbývajících lidstva, jenž tvrdí, že by velmoci neměly do své pomatenosti zatahovat všechny ostatní; jsou tu sociální i technologické faktory, jež dovolují použít mírového řešení a jež otvírají cestu ke šťastné budoucnosti lidského pokolení. Protože tu máme tyto dva druhy kolísajících faktorů, jsou tu pořád ještě dvě reálné možnosti, mezi nimiž si člověk může vybrat: reálná možnost míru tím, že by se skoncovalo se závody v nukleárním vyzbrojování a se studenou válkou, anebo reálná možnost války, bude-li se pokračovat v současné politice. Obě možnosti jsou reálné, i když má jedna větší váhu než druhá. Je tu ještě pořád svobodná možnost volby. Není tu však žádná možnost pokračovat v závodech ve zbrojení, ve studené válce, v paranoidní nenávistné mentalitě a zároveň přitom odvrátit nukleární zkázu.

V říjnu 1962 se zdálo, že už svoboda rozhodování neexistuje a že proti vůli všech dojde ke katastrofě. To si mohli přát nejvyšší někteří šilení milovníci smrti. Tehdy bylo lidstvo zachráněno. Následovalo zmírnění napětí v období, kdy bylo možné jednání i kompromisy. Současná doba - 1964 - je pravděpodobně poslední dobou, kdy bude mít lidstvo svobodnou možnost si zvolit mezi životem a zkázou. Jestliže se nedostaneme za povrchní úmluvy, jež symbolizují dobrou vůli, ale jež přitom neznamenají znalost daných alternativ a jejich respektivních důsledků, pak naše svobodná možnost volby vezme za své. Zničí-li

117 lidstvo samo sebe, pak to nebude proto, že by srdce člověka bylo zkaženo zevnitř; bude to proto, že nebude s to procitnout k realistickým alternativám a jejich důsledkům. Možnost míru záleží přesně vzato na tom, zda rozpoznáme, co jsou reálné možnosti, mezi nimiž si můžeme vybrat, a co jsou „možnosti nereálné“, které vyjadřují naše přání, jež jsou otcem myšlenky. Snažíme se tím jen ušetřit si nepříjemný úkol rozhodnout se mezi alternativami, jež jsou reálné, ale nepopulární (individuálně i sociálně). Nereálné možnosti nejsou ovšem žádné možnosti vůbec; jsou to pouhé přeludy. Je tu však bohužel nešťastný fakt, že většina z nás, když má čelit *reálným* alternativám a když si má mezi nimi zvolit, což vyžaduje znalost věci a určité oběti, dává přednost myšlence, že jsou tu ještě jiné možnosti, které je možno prozkoumat. Zaslepujeme tak sami sebe tváří v tvář faktu, že tyto nereálné možnosti neexistují a že jejich zkoumání je toliko kouřovou clonou, za níž se osud rozhoduje za nás. Člověk tak žije v iluzi, že nemožnosti vezmou na sebe materiální podobu, a bude pak překvapen, rozhořčen a zraněn, když se bude volit za něho a když nechtěná katastrofa nastane. Počíná si nesprávně v tom smyslu, že obžalovává druhé, hájí sebe anebo se modlí k Bohu, když by si měl vlastně stěžovat na jedině, na nedostatek vlastní odvahy postavit se věcem tváří v tvář a na nedostatečný rozum, který není s to to pochopit.

Uzavíráme tedy s tím, že lidské činy jsou vždycky výsledkem sklonů, jež mají své kořeny v (obvykle nevědomých) silách působících na lidské osobnosti. Jestliže tyto síly dosáhly určité intenzity, mohou být tak silné, že působí nejenom na sklon člověka, ale že člověka determinují, proto pak nemá žádnou možnost volby. V oněch případech, kde účinně působí uvnitř osobnosti protikladné sklony, svobodná možnost volby existuje. Tato svoboda je omezena existujícími reálnými možnostmi. Tyto reálné možnosti jsou *determinovány* celkovou situací. Svoboda člověka záleží v jeho možnosti volit mezi existujícími reálnými možnostmi (alternativami). Svoboda v tomto smyslu může být definována ne už jako „jednání u vědomí nutnosti“, nýbrž jako jednání *na základě vědomí o alternativách a jejich důsledcích*. To není nikdy indeterminismus; je to někdy determinismus a někdy alternativismus založený na fenoménu vyskytující se jedině u člověka: na vědomí. Jinak řečeno, každá událost má svou příčinu. Ale v konstelaci předešlého vůči události mohou být některé motivace, jež se *mohou* stát příčinou události následující. Která z těchto možných příčin se stane příčinou efektivní, to může záviset na vědomosti člověka, kdy je pravý okamžik

k rozhodnutí. Jinými slovy, nic není bez příčiny, ale ne všechno 118 je determinováno (v „přísném“ smyslu slova).

Hledisko determinismu, indeterminismu a alternativismu, jež zde bylo vyvinuto, v podstatě sleduje myšlenky tří myslitelů: Spinozy, Marxe a Freuda. Všichni tři jsou často nazýváni „deterministy“. Jsou pro to dobré důvody, nejlepší je ten, že to řekli o sobě sami. Spinoza napsal: „V myslí není žádná absolutní nebo svobodná vůle, mysl je determinována přát si to neb ono příčinou, jež byla také determinována příčinou, a tato poslední zase jinou příčinou a tak do nekonečna.“¹³⁾ Spinoza vysvětlil fakt, že subjektivně zakoušíme svoji vůli jako svobodnou - což bylo pro Kanta a pro mnoho jiných filosofů důkazem svobody naší vůle - jako výsledek sebeklamu: jsme si vědomi svých žádostí, ale nejsme si už vědomi motivů těchto svých žádostí. Proto věříme, že naše žádosti jsou „svobodné“. Deterministické stanovisko vyjádřil také Freud; řekl, že věřit v psychickou svobodu a možnost volby - indeterminismus -, je zcela nevědecké... Musí to ustoupit před požadavky determinismu, který ovládá veškerý mentální život.“ Marx je také, jak se zdá, determinista. Objevil dějinné zákonitosti, které vysvětlují politické události jako výsledky třídní stratifikace a třídních bojů a třídní boje jako výsledek existujících výrobních sil a jejich vývoje. Zdá se, že všichni tři myslitelé popírají lidskou svobodu a vidí v člověku pouhý nástroj sil působících za jeho zády, které nejenže vykonávají vliv na jeho sklony, ale determinují ho, že jedná tak, jak jedná. V tomto smyslu by byl Marx přísným hegelovcem, pro něhož je maximem svobody vědomí nutnosti.¹⁴⁾

Nejenže se Spinoza, Marx a Freud sami vyjádřili v termínech, jež je, jak se aspoň zdá, kvalifikují jako deterministy; tímto způsobem jim rozumělo také mnoho jejich žáků. Platí to zvláště pro Marxe a Freuda. Mnozí „marxisté“ zastávali stanovisko, jako by existoval nezměnitelný běh dějin, který působí, že budoucnost je determinována minulostí, že se určité události nutně stanou. Mnoho Freudových žáků tvrdilo, že stejný názor měl i Freud; argumentují tak, že Freudova psychologie je vědecká právě proto, že může předvídat účinky z předcházejících příčin.

Ale tato interpretace Spinozy, Marxe a Freuda jako deterministů úplně ponechává stranou jiné aspekty filosofie těchto tří myslitelů. Proč tomu bylo tak, že hlavním dílem „deterministy“ Spinozy byla kniha o etice? Že Marxovým hlavním záměrem

¹³⁾ Etika, II. Prop. XLVIII.

¹⁴⁾ Podrobné pojednání o těchto bodech najde čtenář v knize E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (Za řetězy iluze), New York, Simon and Schuster, 1962, a Pocket Books 1963.

119 byla socialistická revoluce a že hlavním cílem Freudovým byla terapie, jež by vyléčila mentálně nemocné osoby z jejich neurozy?

Odpověď na tyto otázky je dosti jednoduchá. Všichni tři myslitelé viděli, do jaké míry jsou člověk i společnost nakloněni jednat určitým způsobem, tato míra je často tak značná, že se sklonsává determinací. Zároveň to ale nebyli jen filosofové, kteří chtěli jen vysvětlovat a interpretovat, byli to také lidé, kteří chtěli měnit a přetvářet. Pro Spinozu je úkolem člověka jeho etický cíl, jímž je přesně vzato redukce determinace a dosažení optima svobody. Člověk toho může dosáhnout sebeuvědoměním, přeměnou svých vášní, jež ho zaslepují a spoutávají, v činy („aktivní afekty“), jež mu dovolí jednat podle jeho skutečného zájmu jakožto lidské bytosti. „Emoce, jež je vášní, přestává být vášní, jakmile si o ní utvoříme přesný a jasný obraz.“¹⁵⁾ Svoboda není něco, co nám je dáno, tvrdí Spinoza, je to něco, čeho můžeme s jistým omezením dosáhnout vhladem a úsilím. Máme alternativu volit, máme-li odvalu a vědomí o předmětu. Dobyť svobody je nesnadné a to je důvod, proč v tom většina z nás nemá úspěch. Jak to napsal Spinoza na konci *Etiky*:

„Dokončil jsem takto všechno, co jsem si přál předložit k úvaze, pokud jde o moc lidské mysli nad emocemi a pokud jde o její svobodu. Z toho se jeví, jak mocný je moudrý člověk a jak velice převyšuje člověka nevědomého, jenž je hnán pouze svými rozkošemi. Neboť nevědomý člověk je nejenom všelijak rozrušován vnějšími příčinami, aniž kdy dosáhne pravého uklidnění svého ducha, ale nadto žije tak, jako by nic nevěděl o sobě, o Bohu a o věcech, a jakmile přestane trpět (v Spinozově smyslu být pasívní), přestane také být.

Kdežto moudrý člověk, pokud ho lze za takového považovat, je zřídkakdy ve svém duchu vůbec pobouřen, ale ježto si je vědom sebe, Boha a věcí, z jakési věčné nutnosti nikdy nepřestane být a vždy si zachovává opravdový klid ducha.

Jestliže cesta, na níž jsem tu poukázal proto, že vede k výsledku, se zdá nadmíru těžká, musí být nicméně objevena. Těžká zřejmě být musí, poněvadž je tak zřídkakdy nalezena. Jak by pak bylo možné, kdyby spása byla tak snadno k dosažení a mohlo se k ní dospět bez veliké námahy, že by byla zanedbávána téměř všemi lidmi? Ale všechny věci znamenité jsou právě tak obtížné, jako jsou vzácné.“¹⁶⁾

Spinoza, zakladatel moderní psychologie, který vidí faktory determinující člověka, píše nicméně *Etiku*. Chce ukázat, jak se

¹⁵⁾ Etika, V. Prop. III, loc. cit.

¹⁶⁾ Tamtéž, Prop. XLIII, pozn.

120 člověk ze svého vězení může vymanit ke svobodě. Jeho pojetí „etiky“ je právě konceptem dosažení svobody. Svobody je možno dosáhnout rozumem, adekvátními idejemi, uvědoměním, je to však možné jen tehdy, když člověk o to usiluje, což ho stojí více námahy, než je většina lidí ochotna podstoupit.

Je-li Spinozovo dílo pojednáním, jehož účelem je „spasení“ jednotlivce (spasení je tu míněno jako dosažení svobody uvědoměním a prací); pak je záměrem Marxovým rovněž spasení jednotlivce. Jestliže však Spinoza pojednává o individuální iracionalitě, Marx toto pojetí rozšiřuje. Vidí, že iracionalita jednotlivce má svou příčinu v iracionalitě společnosti, v níž žije, a že tato iracionalita sama je výsledkem bezplánovitosti a protikladů, jež jsou ekonomické a sociální skutečnosti inherentní. Marxovým cílem je, podobně jako cílem Spinozovým, svobodný a nezávislý člověk, ale aby člověk mohl této svobody dosáhnout, musí si být vědom těch sil, které působí za jeho zády a determinují ho. Emancipace je výsledkem vědomého úsilí. Máme-li to specifikovat, Marx tím, že věřil, že dělnická třída je historickým agens univerzálního osvobození člověka, věřil zároveň, že nutnými podmínkami lidské emancipace jsou třídní vědomí a třídní boj. Podobně jako Spinoza je Marx deterministou ve smyslu toho, co je řečeno dále: Zůstanete-li nadále slepí a nepodniknete-li to největší možné úsilí, ztratíte svoji svobodu. Avšak Marx, podobně jako Spinoza, není pouze člověk, který chce vykládat; je to člověk, který chce měnit; proto je celé jeho dílo také pokusem naučit člověka, jak vědomým úsilím dosáhne svobody. Marx nikdy neřekl, jak se často tvrdívá, že předvídal historické události, jež se nutně stanou. Byl vždycky alternativista. Člověk může zpřetrhat řetěz nutnosti, je-li si vědom sil, jež působí za jeho zády, podnikne-li obrovské úsilí, aby získal svou svobodu. Byla to Rosa Luxemburová, jeden z největších interpretů Marxových, kdo formuloval tento alternativismus takto: že v tomto století má člověk jedinou alternativu volit „mezi socialismem a barbarismem“.

Determinista Freud byl také člověk, který chtěl přeměňovat: chtěl změnit neurózu ve zdraví, nahradit nadvládu ega nadvládou id. Co jiného je neuróza - kteréhokoli druhu - než že člověk ztratí svobodu jednat rozumně? Co jiného je duševní zdraví než lidská schopnost jednat podle pravých lidských zájmů? Freud, podobně jako Spinoza a Marx, viděl, do jaké míry je člověk determinován. Ale Freud také rozpoznal, že nutkání jednat určitým iracionálním, a tedy destruktivním způsobem se dá změnit - a to sebeuvědoměním a úsilím. Jeho dílo je proto pokusem

121 o metodu léčení neurózy sebeuvědomováním a motto jeho terapie zní: „Pravda vás osvobodí.“

Některá hlavní pojetí jsou všem třem myslitelům společná: 1) Činy člověka jsou determinovány předchozími příčinami, ale může se z moci těchto příčin osvobodit vědomým úsilím. 2) Teorie a praxe se nedá od sebe oddělit. Aby dosáhl „spasení“ čili svobody, musí člověk vědět, musí mít správnou „teorii“. Ale člověk nemůže vědět, pokud nejedná a nebojuje.¹⁷⁾ Velikým objevem všech tří myslitelů bylo právě to, že teorie a praxe, interpretace a změna jsou od sebe neoddělitelné. 3) Jestliže byli deterministy v tom smyslu, že člověk *může* prohrát bitvu za nezávislost a svobodu, byli jinak v podstatě alternativisty: učili, že si člověk může vybrat mezi dvěma zjištěnými možnostmi a že záleží na člověku, která z těchto alternativ se uskuteční; záleží to na něm, pokud neztratil svoji svobodu. Tak Spinoza nevěřil, že každý člověk dosáhne spasení, Marx nevěřil, že socialismus *musí* zvítězit, ani Freud nevěřil, že každou neurózu lze vyléčit jeho metodou. Ve skutečnosti byli všichni tři skeptiky, a zároveň lidmi hluboké víry. Pro ně byla svoboda víc než jednat u vědomí nutnosti; byla to velká příležitost pro člověka zvolit si dobro v protikladu vůči zlu - byla to příležitost vybrat si mezi reálnými možnostmi na základě vědomí a úsilí. Jejich stanovisko nebylo ani deterministické, ani indeterministické; bylo to stanovisko realistického, kritického humanismu.¹⁸⁾

To je také základní stanovisko buddhismu. Buddha poznal, jaká je příčina lidského utrpení - že je to žádostivost. Staví člověka před volbu mezi alternativou zachovat si svou žádostivost, své utrpení, a zůstat přitom připoután ke koloběhu zrození, anebo alternativou zbavit se žádostivosti a skoncovat tak s utrpením a novými zrody. Mezi těmito dvěma reálnými možnostmi si člověk může vybrat, jiná možnost pro něho neplatí.

Zkoumali jsme lidské srdce, jeho sklon k dobrému a zlému.

¹⁷⁾ Freud například věřil, že je nutné, aby pacient podstoupil ekonomickou oběť tím, že za své léčení zaplatí, a oběť frustrace tím, že nebude uskutečňovat své iracionální fantazie, aby dosáhl vyléčení.

¹⁸⁾ Stanovisko alternativismu, jež je zde popsáno, je v podstatě stanoviskem hebrejské bible. Bůh se nevměšuje do historie lidstva tím, že by změnil lidské srdce. Posílá své posly, proroky, kteří mají trojnásobné poslání: ukázat člověku určité cíle, ukázat mu následky jeho voleb a protestovat proti jeho chybnému rozhodnutí. Je na člověku, aby si zvolil; nikdo, dokonce ani Bůh, ho nemůže „spasit“. Nejjasnějším vyjádřením této zásady je boží odpověď Samuelovi, když Hebrejové chtěli krále: „Uposlechni hlasu lidu ve všem, což mluví tobě; nebo ne tebouť jsou pohrdli, ale mnou pohrdli, abych nekraloval nad nimi.“ Když jim Samuel drasticky popsal orientální despotismus, a Hebrejové stále ještě chtěli krále, říká Bůh: „Uposlechni hlasu jejich a ustanov jim krále!“ (I. Sam. 8, 22). Stejný duch alternativismu vyjadřuje sentence: „Stavimť dnes před vás blaženost a zatracení, život a smrt. A vy si volíte život.“ Člověk může volit. Bůh ho nemůže zachránit; všechno, co může Bůh udělat, je postavit ho před základní alternativy, život a smrt - a povzbudit ho, aby si zvolil život.

Dostali jsme se na půdu, která je pevnější, než byla ta, na níž jsme stáli, když jsme si položili několik otázek v první kapitole této knihy?

Snad; přinejmenším bude užitečné shrnout výsledky našeho zkoumání.

1. Špatnost je specificky lidský fenomén. Je to pokus vrátit se zpět k předlidskému stavu a vyloučit to, co je specificky lidské: rozum, lásku, svobodu. Špatnost však není jen lidská, ale též tragická. Dokonce i když se člověk vrátí k těm nejarchaičtějším formám zkušenosti, nemůže nikdy přestat být lidským; proto nemůže být nikdy se špatností spokojen jako s řešením. Živočich nemůže být zlý; jedná na základě svých vnitřních pudů, které mu v podstatě pomáhají, aby se udržel při životě. Špatnost je pokus překročit říši lidského do říše nelidského, je to však něco hluboce lidského, protože člověk se nemůže stát živočichem právě tak, jako se nemůže stát bohem. *Zlo je člověková ztráta sama sebe při tragickém pokusu uniknout břemenu lidskosti.* A potenciál zla je u něho tím větší, protože člověk je vybaven imaginací, která ho uschopňuje k tomu, aby si představil všechny možnosti zla, a tak aby po nich toužil a jednal podle nich, aby živil svou představivost zla.¹⁹⁾ Idea dobra a zla, jež je tu vyjádřena, v podstatě odpovídá ideji, kterou vyjádřil Spinoza: „Z toho pak vyplývá,“ říká Spinoza, „že míním ‚dobrým‘ to, co jistě známe jako prostředek jak se přiblížit ještě více typu lidské podstaty, kterou jsme si předsevzali“ (model lidské podstaty, jak to Spinoza také nazývá); „a že ‚špatným‘ míním to, co je nám v tomto přibližování k řečenému typu na překážku.“²⁰⁾ Logicky pro Spinozu „by kůň byl úplně zničen tím, že by se přeměnil v člověka právě tak, jako kdyby se přeměnil ve hmyz.“²¹⁾ Dobro záleží v přeměně naší existence v stále rostoucí aproximaci naší esenci; zlo ve stále rostoucím odcizování mezi existencí a esencí.
2. Stupně špatnosti jsou zároveň stupni regrese. Největším zlem jsou ony orientace, jež jsou nejvíce zaměřeny proti životu: láska ke smrti, incestuálně symbiotická snaha vrátit se zpět do luna, do země, do anorganického; narcistické sebeobětování, jež z člověka dělá nepřítele života, přesně vzato proto, že nemůže žít ve vězení vlastního ega. Žít tímto způsobem je žít v „peklu“.

¹⁹⁾ Není bez zajímavosti povšimnout si toho, že slovo označující dobrý a zlý impuls je *jezer*, což v biblické hebrejštině znamená „představy“.

²⁰⁾ Etika, IV. Předmluva.

²¹⁾ Tamtéž.

3. Je menší zlo, jež odpovídá menšímu stupni regrese. Je to nedostatek lásky, nedostatek rozumu, nedostatek zájmu, nedostatek odvahy.
4. Člověk má sklon vracet se zpět a jít kupředu; to je jen jiný způsob jak říci, že má sklon k dobru i ke zlu. Jsou-li oba sklony ještě v jakés takés rovnováze, má člověk možnost svobodné volby, ovšem za předpokladu, že dokáže mít užitek ze svého vědění a že dokáže o něco usilovat. Má svobodu zvolit si mezi alternativami, jež jsou samy determinovány celkovou situací, v níž se člověk nachází. Jestliže se však jeho srdce zatvrdilo do té míry, že mezi jeho sklony už není rovnováha, nemá už možnost svobodné volby. V řetězu událostí, které vedou ke ztrátě svobody, je poslední rozhodnutí obvykle to, při němž už člověk nemůže svobodně volit; u prvního rozhodnutí si ještě může svobodně zvolit to, co vede k dobru, za předpokladu, že si je významu svého prvního rozhodnutí vědom.
5. Člověk je odpovědný, pokud si může svobodně zvolit, jak bude jednat. Ale odpovědnost není nic jiného než etický postulát a často je to jen zdůvodnění touhy autorit potrestat ho. Právě proto, že je zlo lidské, protože je to potenciál regrese a ztráty naší lidskosti, je uvnitř každého z nás. Čím více jsme si toho vědomi, tím méně jsme schopni soudit druhé.
6. Lidské srdce se může zatvrdit; může se stát nelidským, avšak nikdy mimolidským. Zůstává vždycky lidským srdcem. Všichni jsme determinováni faktem, že jsme se zrodili lidmi, a proto také úkolem muset volit, úkolem, který nikdy nekončí. Musíme volit prostředky spolu s cíli. Nesmíme se spoléhat na to, že nás někdo zachrání, ale musíme si být vědomi faktu, že chybné volby nás činí neschopnými zachránit se sami. Musíme se vskutku stát těmi, kdo jsou si vědomi, abychom mohli zvolit dobro - ale žádná vědomost nám nepomůže, jestliže jsme ztratili schopnost dojmout se utrpením jiné lidské bytosti, přátelským pohledem druhé osoby, zpěvem ptáka, zelení trávy. Stane-li se člověk lhostejným k životu, pak již tu není naděje, že by si mohl zvolit dobro. Tehdy se jeho srdce doopravdy tak zatvrdilo, že je jeho „život“ u konce. Kdyby se to mělo stát celému lidskému pokolení anebo jeho nejmocnějším představitelům, pak by život lidstva mohl být zničen právě v tom okamžiku, kdy si od něho nejvíce slibujeme.