

E r i c h

**FROMM**

**STRACH**

**ZE**

**SVOBODY**

NAŠE VOJSKO

## IV.

### DVA ASPEKTY SVOBODY MODERNÍHO ČLOVĚKA

Předchozí kapitola byla věnována analýze psychologického významu hlavních doktrín protestantismu. Ukázalo se, že nové náboženské doktríny odpovídaly psychologickým potřebám vyvolaným zhroucením středověkého společenského systému a počátky kapitalismu. Analýza se soustředila na problémy svobody v jejím dvojitým aspektu: že i když osvobození *od* tradičních pout středověké společnosti poskytl individuální nový pocit nezávislosti, vyvolalo v něm zároveň pocit osamělosti a izolovanosti, naplnilo ho nejistotou a úzkostí a zahrnovalo do nové podřízenosti, do nutkavé a racionální aktivity.

V této kapitole chci ukázat, že další vývoj kapitalistické společnosti přetvářel osobnost člověka ve směru, jaký naznačila reformace.

Doktrínami protestantismu byl člověk psychologicky připraven na roli, kterou měl hrát v moderním průmyslovém systému. Tento systém, jeho praxe a duch, který z něho vrostl a zasáhl každou oblast života, všlkl základní rysy celé jeho osobnosti a navíc zesílil rozpory, o nichž jsme mluvili v předchozí kapitole; to vše ovlivnilo vývoj individua a učinilo ho ještě bezmocnějším; zvefšilo jeho svobodu a zároveň vytvořilo závislosti nového druhu. Nezamýšlíme popsat účinky kapitalismu na celou charakterovou strukturu člověka, protože jsme se soustředili jen na jeden aspekt tohoto obecného problému: dialektický charakter procesu růstu svobody. Naším cílem je ukázat, že struktura moderní společnosti působí na člověka dvojitým způsobem: jedinec se stává nezávislejší, soběstačnější a kritičtější, zároveň však izolovanější, osamělejší a úzkostlivější. Pochopení celého problému svobody závisí na dostatečné schopnosti vidět obě stránky tohoto procesu a při sledování jedné nepouštět ze zřetele druhou.

Je to obřížné, protože obvykle myslíme v nedialektických pojmech a máme sklon pochybovat o tom, že dvě protikladné tendence mohou vycházet z jedné a téže příčiny. Kromě toho negativní stránka svobody, břemeno, jež na člověka nakládá, si stěží uvědomují především ti, jimž leží svoboda na srdci. V zápasu za svobodu v moderních dějinách se totiž zaměřovala pozornost na boj proti *starým* formám autority a útlaku a člověk měl přirozeně pocit, že získal tím více svobody, čím více tradičních omezení odstranil. To nám však pro pochopení nestačí, neboť i když se člověk osvobodil od starých nepřátel, povstali noví nepřátelé nejrůznějšího druhu, nepřátelé, jimiž už nejsou vnější omezení, ale faktory vnitřní, blokující plnou realizaci osobní svobody. Máme například za to, že jedno z konečných vítězství boje za svobodu zakládá svoboda víry. Přitom si však dostatečně neujasňujeme, že zatímco tu šlo o vítězství nad těmi silami církve a státu, které člověku nedovolovaly věřit podle jeho vlastního svědomí, moderní člověk ztratil velký rozměr vnitřní

schopnosti vůbec věřit v něco, co nelze dokázat metodami přírodních věd. Nebo jiný příklad: pocítujeme, že posledním krokem na vítězném pochodu za svobodu je svoboda projevu. I když znamená důležité vítězství v boji proti starým způsobům potlačování svobodného projevu, zapomínáme, že moderní člověk je v situaci, kdy mnohé z toho, co myslí a říká „on“, je totéž, co si myslí a říká každý druhý; že nedosáhl schopnosti myslet originálně – tj. sám za sebe –, což jediné dává smysl jeho nároku, že nikdo nemá právo zasahovat do projevu jeho myšlení. Nebo jsme hrdí na to, že se člověk stal v rozhodování o svém životě nezávislým na vnějších autoritách, jež mu říkaly, co má nebo nemá dělat. Přehlízíme však roli anonymních autorit, jako je veřejné mínění a „selský rozum“, které jsou natolik mocné, že jsme připraveni přizpůsobit se tomu, co od nás všichni kolem očekávají, protože se bojíme, abychom se neprojevíli jinak než oni. Jinými slovy, jsme nadšeni růstem osvobození se od sil *mimo* nás a slepí k faktu *vnitřního* omezení, nutkavostem a obavám, jež hrozí výsledky vítězství svobody nad tradičními nepřáteli podminovat. Přikláním se proto k mínění, že u problému svobody jde výhradně o to, abychom získali svobodu ještě větší, než byla ta, které jsme již v průběhu moderních dějím dosáhli, a že je naprosto nutné ji vši mocí hájit proti takovým silám, jež tuto svobodu popírají. Ačkoli si uvědomujeme, že každou ze svobod, které jsme získali, musíme s co největší rázností hájit, zapomínáme, že problém svobody není jen kvantitativní, ale i kvalitativní; že musíme nejen rozšiřovat a chránit svobodu tradiční, ale že musíme dosáhnout nového druhu svobody, jež nás uschopní realizovat své vlastní individuální Já, mít důvěru v sebe sama a v život.

Každé kritické hodnocení účinků průmyslového systému na tento druh vnitřní svobody musí vycházet z plného pochopení nesmírného pokroku, jaký pro vývoj lidské osobnosti znamenal kapitalismus. Z každého kritického hodnocení moderní společnosti, které této stránky jejího obrazu nedbá, je vskutku jasně patrné, že je poplatno iracionálnímu romantismu, a je po-dezřelé z kritizování kapitalismu ne se zřetelem k pokroku, ale s cílem zničení nejdůležitějších vymožeností člověka v moderních dějinách.

Kapitalismus mentálně, sociálně a politicky pokračoval v tom, co protestantismus nastartoval pro osvobození člověka duchovně. Základem tohoto vývoje byla ekonomická svoboda, jeho průkopníkem pak střední třída. Jedinec už nebyl vázán pevným společenským systémem založeným na tradici s poměrně úzkým prostorem pro osobní vzestup nad tradiční hranice. Považoval se za schopného a očekával v osobním podnikání úspěch, pokud prokáže píli, inteligenci, odvahu, hospodárnost a bude-li ho provázet štěstí. Jeho byla šance na úspěch, on byl ten, kdo riskoval ztrátu, zranění či smrt v lítém ekonomickém boji, v němž bojoval každý proti každému. Za feudálního systému byly jeho životnímu rozpětí položeny hranice už před jeho narozením; v kapitalistickém systému měl jedinec, zvláště příslušník střední třídy, přes mnohá omezení naději na úspěch na základě svých vlastních zásluh a činu. Viděl před sebou cíl, na který se mohl upnout, a často měl šanci dosáhnout ho. Učil se spoléhat sám na sebe, odpovídat za svá rozhodnutí, vzdávat se jak uklidňujících, tak děsících pověr. Čím dál tím víc

se osvobozoval z panské přírody, přírodní síly ovládal takovou měrou, o jaké se mu dříve ani nesnilo. Lidé se stali vzájemně rovnými; kastovní nebo náboženské rozdíly, které kdysi jako přirozené hranice překážely sjednocení lidského rodu, zmizely a lidé se učili uznávat jeden druhého jako lidské bytosti. Svět se čím dál tím víc osvobozoval od prvků klamu; člověk se začal na sebe dívat objektivněji, se stále menšími iluzemi. I politická svoboda vzrůstala. Silou svého ekonomického postavení si vzrůstající střední třída mohla vydobýt politickou moc a tato nově získaná moc vytvářela nové a nové možnosti hospodářského pokroku. Velké revoluce v Anglii a Francii a boj o americkou nezávislost jsou milníky, jež tento vývoj vyznačují. Vrcholem rozvinutí svobody v politické oblasti byl moderní demokratický stát, založený na principu rovnosti všech lidí a rovného práva každého podílet se na vládě prostřednictvím jím zvolených zástupců. Předpokládalo se, že každý je schopen jednat podle svých vlastních zájmů a současně mít na zřeteli společné blaho národa.

Zkrátka, kapitalismus nejen osvobodil člověka od tradičních pout, ale také nesmírně přispěl k rozšíření pozitivní svobody, k růstu aktivního, kritického zodpovědného JA.

Toto byl ovšem jen jeden účinek, který měl kapitalismus na proces vzrůstající svobody, současně přispěl k osamělosti a izolovanosti jedince a naplňoval ho pocitem bezvýznamnosti a bezmocnosti.

Prvním faktorem, o němž se zde musíme zmínit, je faktor obecně charakterizující kapitalistickou ekonomiku: princip individualistické aktivity. V protikladu k feudálnímu systému středověku, za něhož měl každý pevné místo v uspořádaném a průhledném společenském systému, kapitalistické hospodářství postavilo jedince úplně na vlastní nohy. Co dělal a jak to dělal – úspěšně či neúspěšně – bylo jen jeho věcí. Ze tato zásada podporovala proces individualizace, je nabitelná a stále platí za důležitou položku na straně aktiv moderní kultury. Avšak tím, jak podporoval tento proces „osvobozování se od“, napomáhal k přetřásání všech vazeb člověka k druhému člověku, a tak jedince izoloval a odděloval od jeho bližních. Tento vývoj byl připraven učeními reformace. V katolické církvi byl vztah individua k Bohu založen na příslušnosti jedince k církvi. Církev byla pojítkem mezi ním a Bohem, čímž jednak omezovala jeho individualitu, na druhé straně mu však dovolovala, aby byl před Bohem nedílnou částí celé skupiny. Protestantismus způsobil, že jedinec stál před tvář Boží sám. V Lutherově smyslu byla víra vnitřní osobní zkušeností a Kalvínovo přesvědčení o spáse bylo rovněž čistě osobní. Člověk, který náhle stanul před Bohem sám bez pomoci, se musel cítit zotřelý, a hledal spásu v naprosté podřízenosti. Psychologicky tento duchovní individualismus není příliš odlišný od individualismu ekonomického. V obou případech je jedinec úplně sám a ve své osamělosti se ocitá tvář v tvář vyšší moci, ať už je to Bůh či konkurenti nebo neosobní ekonomické síly. *Individualistický vztah k Bohu byl psychologickou přípravou na individualistické pojetí světských aktivit člověka.*

Zatímco individualistický způsob ekonomického systému je neoddiskutovatelným faktem a pochybným by se mohl jevit jen účinek tohoto ekono-

mického individualismu na prohloubení osamělosti jedince, stránka, kterou právě hodláme vysvětlit, odporuje některým zvlášť rozšířeným konvenčním představám o kapitalismu. Ty vycházejí z názoru, že se člověk v moderní společnosti stal centrem a cílem veškeré iniciativy, že to, co dělá, dělá pro sebe, že principy sebezámky a egoismu jsou všemocnými motivacemi lidské aktivity. Z toho, co bylo řečeno na začátku této kapitoly, vyplývá, že i my to do určité míry považujeme za správné. Člověk pro sebe v posledních čtyřech stoletích udělal mnoho. Ale mnohé z toho, co považoval za svůj cíl, jeho cílem nebylo, pokud „člověkem“ nemíníme „dělníka“, „výrobce“, ale konkrétní lidskou bytost se všemi jejími citovými, rozumovými a smyslovými možnostmi. Kapitalismus kromě stvrzení individua přispěl i k jeho sebezapření a k asketickému postoji, což je přímým pokračováním protestantského ducha.

Pro vysvětlení této teze se musíme nejprve zmínit o tom, co bylo uvedeno v předchozí kapitole. Ve středověkém systému byl kapitál služebníkem člověka, v moderním systému se však stal jeho pánem. Ve středověkém světě byly ekonomické aktivity prosředkem k cíli; cílem byl sám život nebo – jak to chápala katolická církev – duchovní spása člověka. Ekonomické aktivity byly nutné, božím cílům může sloužit i bohatství, veškerá světská činnost má však význam a vážnost jen potud, pokud podporuje cíle života. Ekonomická aktivita a touha po zisku jen kvůli nim samým připadaly středověkému mysliteli právě tak iracionální, jako modernímu myšlení připadá jejich absence.

V kapitalismu se ekonomická aktivita, úspěch, materiální zisk stávají samoučelem. Přispívat k růstu ekonomického systému, hromadit kapitál ne s cílem vlastního štěstí či spásy, ale jako samoučel, se stává lidským osudem. Člověk se stal šroubem obrovského ekonomického soustrojí – pokud měl hodné kapitálu, tak důležitým, neměl-li žádný, tak bezvýznamným – vždy však šroubem sloužícím účelu vně sebe sama. Tato pohotovost podřídit se mimolidským cílům byla připravena právě protestantismem, přestože Lutherova a Kalvínova myšlení nebylo nic tak vzdálené jako schvalování takové svrchovanosti ekonomických aktivit. Svými teologickými doktrinami však položili tomuto vývoji základ, neboť zlomili duchovní páteř člověka, jeho cítění, důstojnost a hrdost učení, že aktivita člověka nesmí být zaměřena jinak než k cílům mimo něj.

Jak jsme viděli v minulé kapitole, hlavním tématem Lutherova učení byl důraz na špatnost lidské povahy, marnost její vůle i úsilí. Kalvín rovněž zdůrazňoval zkaženost člověka a do středu celého systému vložil myšlenku, že člověk musí co nejvíce pokořit svou pýchu; dále pak, že cílem jeho života je výhradně sláva boží a nikoli jeho vlastní. Tak Luther a Kalvín psychologicky připravili člověka na roli, kterou měl v moderní společnosti převzít: cítit se bezvýznamným a vždy být připraven podřídit svůj život pouze cílům, jež nejsou jeho vlastní. Když už byl jednou připraven nestat se ničím jiným než prostředkem pro slávu Boha, jenž nepředstavoval ani spravedlnost, ani lásku, byl dostatečně připraven přijmout roli služebníka ekonomické mašinerie, případně „Führera“.

Podřízenost jedince jako prostředku k ekonomickým cílům je založena na

zvláštnostech kapitalistického způsobu výroby, který z akumulace kapitálu vytváří záměr a cíl ekonomické aktivity. Člověk pracuje pro zisk, zisk však neslouží spotřebě, nýbrž novým kapitálovým investicím; tento zvětšený kapitál přináší nové zisky, jež jsou opět investovány, a stále kolem dokola. Vždycky ovšem existují kapitalisté, kteří vynakládají peníze na luxusní zboží nebo je jako „zjevně marnotratníci“ utrácí, ale klasičtí reprezentanti kapitalismu mají požitky z práce, ne z utrácení. Princip akumulace kapitálu místo jeho spotřebního užití se stal předpokladem velkolepých vymožeností našeho průmyslového systému. Kdyby člověk tento asketický postoj k práci neměl a nepřál si investovat plody svého díla do vývoje produktivních kapacit ekonomického systému, nikdy by nemožlo dojít k pokroku v ovládnutí přírody; jen tento nárust produktivních sil společnosti nám poprvé v dějinách umožňuje představit si budoucnost, v níž neustálý boj za uspokojení materiálních potřeb ustane. Zatímco však má zásada práce v zájmu akumulace kapitálu pro pokrok lidstva objektivně ohromnou hodnotu, subjektivně vzato způsobila, že člověk pracuje pro mimoosobní cíle, že se stal sluhou velkého stroje, který postavil, a tím získal pocit osobní bezvýznamnosti a bezmocnosti.

Až dosud jsme se v moderní společnosti zabývali těmi jedinci, kteří měli kapitál a byli schopni své zisky obrátit v kapitálové investice. Bez ohledu na to, zda to byli kapitalisté velcí či malí, zasloužili svůj život plnění své ekonomické funkce, hromadění kapitálu. Co však ti, kdo žádný kapitál neměli a museli si na živobytí vydělávat prodejem své práce? Psychologický efekt jejich ekonomického postavení se příliš neliší od kapitalistů. Předně, být zaměstnán znamenalo být závislý na zákonech trhu, na prosperitě a depresi, na účinku technických vylepšení, jež měl v rukou jejich zaměstnavatel. Byli manipulováni přímo jím, stal se pro ně představitelem vyšší moci, které se museli podřídit. To platilo zvláště pro postavení dělníků až do konce 19. století. Později dalo dělníkovi do rukou určitou moc odborové hnutí, takže se jeho situace změnila a dnes už není pouhým objektem manipulace.

Nehledě však na tuto přímou a osobní závislost dělníka na zaměstnavateli byl jako celá společnost naplněn duchem asketismu a podřízoval se mimoosobním cílům, jež jsem popsal jako charakteristické pro vlastnický kapitál. To není nic překvapujícího. V každé společnosti je duch celé kultury určován těmi skupinami, které jsou ve společnosti nejmocnější. To je částečně proto, že mají moc kontrolovat systém výchovy, školy, církve, tisk, divadlo, a tudíž jejich vlastní ideje prostupují celou populaci; nadto jsou tyto mocné skupiny nositeli tak velké prestiže, že nižší třídy jsou více než připraveny jejich hodnoty přijmout a napodobit a psychologicky se s nimi ztotožnit.

Až dosud jsme zastávali názor, že kapitalistický způsob výroby udělal z člověka prostředek k nadosobním ekonomickým cílům a posílil ducha asketismu i individuální bezvýznamnosti, jež psychologicky připravil protestantismus. Tato teze je však v rozporu s faktem, že modernímu člověku se zdá, že je ve svém postoji motivován ne obětavostí a asketismem, ale naopak krajním egoismem a sledováním vlastních zájmů. Jak uvést do souladu skutečnost, že objektivně se stal služebníkem cílů, které nebyly jeho, ale přesto se subjektivně domníval, že je motivován svým vlastním zájmem? Jak

můžeme smířit ducha protestantismu a jeho důraz na nesobeckost s moderní zásadou egoismu hlásícímu se k Machiavellioho výrokům, že egoismus je nejsilnější motivační silou lidského chování, že touha po osobním prospěchu je silnější než mravní úvahy a že člověk by raději viděl svého otce mrtvého, než by přišel o své jmění? Může se tento protiklad vysvětlit domněnkou, že zdůrazňování nesobeckosti bylo jen ideologií, jež měla zahalit za ní skrytý egoismus? Ačkoli na tom může být dost pravdy, nemyslím, že je to odpověď dostatečná. Abychom mohli určit směr, kde se zdá, že odpověď leží, musíme se zamyslet nad psychologickou spletností problému sobectví.<sup>1</sup>

Předpokladem tvořícím základ myšlení Lutherova, Kalvínova, ale i Kantova a Freudova, je názor, že sobectví je totožné se sebeláskou. Milovat druhého je ctnost, milovat sebe je hřích. A navíc, láska k druhým a láska k sobě se navzájem vylučují.

Teoreticky se tu setkáváme s omylem týkajícím se povahy lásky. Láska není primárně „vyvolána“ určitým objektem, ale držíme a určitý „objekt“ ji pouze probudí. Nenávist je vášnivě přání ničit; láska je vášnivě přitahání „objektu“; není to afekt, ale aktivní usilování o vnitřní spřízněnost. Jejím cílem je štěstí, růst a svoboda jejího objektu.<sup>2</sup> Je v pohotovosti a může se v zásadě obrátit ke každé osobě a objektu včetně nás samých. Výlučná láska je sama sobě rozparem. Jistě, to, že se určitá osoba stane „objektem“ manifestace lásky, není náhodné. Faktorů, jež takovou zvláštní volbu podmiňují, je bezpočet a jsou příliš složité, než abychom je zde mohli vysvětlit. Důležitý je však bod, že láska k určitému „objektu“ je jen aktualizací a soustředěním stále pohotové lásky na určitou osobu; není to tak, jak by to chtěla mít romantická láska, že na světě je jen ta jedna osoba, kterou člověk může milovat, že to je v životě člověka velká náhoda takovou bytost najít a že „láska“ k ní má za následek vzdání se druhým. Druh lásky, jež může být zažita jen k jedné osobě, dokazuje, že to není láska, ale sadomasochistická závislost. Základní afirmace obsažená v lásce je zaměřena na milovanou osobu jako ztělesnění bytostných lidských kvalit. Láska k určité osobě v sobě zahrnuje lásku k člověku jako takovému. Láska k člověku vůbec není, jak se často mívá, abstrakcí přicházející „po“ lásce k určité osobě, či rozšířením zkušenosti se specifickým „objektem“. Premisou takového mínění, třebaže genetickou, je, že láska je dosahována v kontaktu s konkrétními individui.

Z toho vyplývá, že mé vlastní JÁ může být v zásadě stejně tak objektem mé lásky jako jiná osoba. Přitahání vlastního života, štěstí, růstu, svobodě, má kořeny v základní připravenosti a schopnosti udělat to. Jestliže má tuto připravenost jedinec vůbec, má ji i pro sebe; může-li milovat jen druhý, pak nemůže milovat vůbec.

<sup>1</sup> Podrobnější pojednání o problému viz Erich Fromm, „Selfishness and Self-Love“, *Psychiatry*, sv. 2, No. 4, November 1939.

<sup>2</sup> Sullivan se přibližuje této formulaci ve svých přednáškách. Zjišťuje, že období dospívání je charakterizováno impulzivností v mezilidských vztazích, přičemž jde o nový druh uspokojení namísto starého (kamarádství). Láska je podle něj situací, v níž je uspokojení milované osoby právě tak důležité a žádoucí jako uspokojení osoby milující.

Sobectví není totiž co sebeláska, ale je jejím přímým opakem. Sobectví je druhem chtivosti. Jako každá chtivost implikuje nenasytnost, jejímž důsledkem je věčná neukojitelnost. Chtivost je bezedná jáma, která člověka vyčerpává nikdy nekonečným vypětím, aby uspokojil své potřeby, aniž toho kdy dosáhne. Bedlivé pozorování ukáže, že i když se sobec stále soustřeďuje na sebe, není nikdy uspokojený, ale stále neklidný, stále hnáný strachem, že nezíská dost, že může něco ztratit, že utrpí škodu. Naplňuje ho planoucí závisť vůči každému, kdo by mohl mít víc. Pokud ještě pečlivěji sledujeme zvláště nevědomé dynamické síly, dojdeme k závěru, že se v podstatě tento typ člověka nejen nemá rád, ale že sebou hluboce pohrdá.

Hádku tohoto zdánlivého rozporu lze snadno rozluštit. Sobectví má kořeny ve velkém nedostatku sebelásky. Člověk, který nemá rád sebe, který není sám se sebou srozuměn, je stále úzkostlivě soustředěn na sebe. Nemá vnitřní jistotu, jež může existovat jedině na základě opravdové lásky a afírmace. Sobec musí být soustředěn na sebe, chtivý dostat vše pro sebe, protože v podstatě postrádá jistotu a uspokojení. Totéž platí pro tzv. narcistického člověka, který není ani tolik soustředěn na získávání věcí pro sebe, ale na sebeobdivování. I když se podle povrchného pohledu zdá, že tyto lidé jsou do sebe velice zamilováni, nemají se rádi a jejich narcismus stejně jako sobectví je přehnanou náhražkou podstatného nedostatku sebelásky. Freud vycházel z toho, že narcistický člověk svou lásku odvrátil od jiných a soustředil ji na vlastní osobu. I když je první část tohoto tvrzení pravdivá, druhá je mylná. Takový člověk nemiluje ani jiné, ani sebe.

Vrátme se nyní k otázce, jež nás zavedla k této psychologické analýze sobectví. Ocitli jsme se před rozparem, kdy se člověk domnívá, že je motivován vlastním zájmem, ve skutečnosti však svůj život zasvětil cílům, které nejsou jeho vlastní; přesně tak považoval Kalvin za jediný cíl existence člověka slávu boží, a ne jeho vlastní. Snažili jsme se ukázat, že sobectví je zakořeněno v nedostatku afírmace a lásky k svému skutečnému JÁ, tj. k celému konkrétnímu lidskému bytí se všemi jeho potencialitami. „JÁ“ v jehož zájmu moderní člověk jedná, je *společenské JÁ*, bytostně konstituované rolí, kterou podle očekávání druhých člověk hraje a která je ve skutečnosti pouhou subjektivní maskou objektivní sociální funkce člověka ve společnosti. Moderní sobectví je chtivostí pramenící z frustrace skutečného JÁ a jeho objektivním je JÁ sociální. Přestože se zdá, že člověk je charakterizován přílišným sebezprosazováním, ve skutečnosti se oslabuje a redukuje na pouhou výseč celého svého JÁ – na intelekt a sílu vůle – s vyloučením všech ostatních částí celé osobnosti.

I když je to pravda, není rostoucí ovládnání přírody zakotveno v rostoucím úsilí o individuální JÁ? To je správné jen do určité míry, a pokud tomu tak je, týká se to pozitivní stránky individuálního vývoje, kterou bychom nechtěli ztratit ze zřetele. I když však člověk dosáhl pozoruhodného stupně ovládnání přírody, společnost nemá pod kontrolou síly, které vyvolala. Racionalitu výrobního systému po stránce technické provází jeho iracionalita po stránce sociální. Hospodářské krize, nezaměstnanost, války, to je to, co vládne osudu člověka. Člověk vybudoval svůj svět. Postavil továrny a domy,

vyrábí automobily a látky, sklízí obilí a ovoce. Výtvaru svých vlastních rukou se však odcizil, vládcem světa, který postavil, ve skutečnosti není a nikdy jím nebyl, naopak jím vytvořený svět se stal vládcem člověka, který se mu klaní a snaží se, jak nejlépe může, usmířit ho či zmanipulovat. Dílo jeho vlastních rukou se mu stalo Bohem. Zdá se mu, že je puzen svým vlastním zájmem, ve skutečnosti se však jeho celé JÁ se všemi jeho konkrétními potencialitami stalo prostředkem pro cíle právě té mašinerie, kterou vlastníma rukama vybudoval. Setrvává v iluzi, že je středem světa, a přesto je proniknut silným pocitem bezvýznamnosti a bezmocnosti, kterého si byli vědomi jeho předkové ve vztahu k Bohu.

Pocit izolace a bezmocnosti moderního člověka zesílil rys, jímž byly pozměněny všechny lidské vztahy. Konkrétní vztah jedince k bližnímu ztratil svůj přímý a lidský charakter a osvojit si ducha manipulace a instrumentalit. Ve všech společenských a osobních vztazích platí zákony trhu. Je nabíledni, že vztahy mezi konkurenty musí být založeny na vzájemné lidské lhostejnosti. Jinak by byl každý z nich ochromen, nemohl by plnit své ekonomické úkoly – bojovat jeden proti druhému a v případě nutnosti se nezaleknout ani skutečného ekonomického zničení svého protivníka.

Lhostejnost charakterizuje i vztah mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem. Anglický výraz pro zaměstnavatele „employer“ (od employ = využít, použít – pozn. překl.) vyjadřuje vše: vlastník kapitálu využívá jinou lidskou bytost, jako „využívá“ stroje. Oba se využívají navzájem pro cíle svých vlastních ekonomických zájmů; jejich vztah je takový, že oba myslí na svůj cíl, oba jsou si navzájem nástrojem. To není vztah dvou lidských bytostí, jež mimo vzájemnou užitečnost mají nějaký zájem jeden o druhého. Tentýž vztah vzájemné instrumentalitavy obvykle panuje i mezi obchodníkem a zákazníkem. Zákazník je objektem manipulace, ne konkrétní osobou, o níž by se obchodník zajímal v zájmu uspokojení jejích přání.

Postoj k práci má tutéž kvalitu; v protikladu k středověkému řemeslníkovi se moderní výrobce nijak zvlášť nezajímá o to, co vyrábí; vyrábí v podstatě pro zisk z investovaného kapitálu a to, co vyrábí, závisí hlavně na trhu, jestli slíbují, že kapitál investovaný do určitého odvětví přinese zisk.

Nejenom ekonomické, ale i osobní vztahy mezi lidmi mají rys odcizení; namísto podoby vztahů mezi lidskými bytostmi nabyly znaku vztahů mezi věcmi. Nejnáláhavějším a nejdestruktivnějším příkladem tohoto ducha instrumentalitavy a odcizení je ale snad vztah jedince k sobě samému.<sup>3</sup> Člověk prodává nejen zboží, ale i sebe, sám sebe pocituje jako zboží. Manuální pracovník prodává svou fyzickou energii; obchodník, lékař, duchovní prodávají svou „osobnost“. Chtějí-li prodat své výrobky či služby, musí mít „osobnost“. Měla by být příjemná, ale kromě toho by její vlastník měl dostát řadě dalších požadavků: měl by být energický, iniciativní, takový či onaký, jak to vyžaduje jeho zvláštní situace. Jako u každého jiného zboží i zde existuje trh, který rozhoduje o hodnotě lidských vlastností, ano, dokonce o reálné exist-

<sup>3</sup> Základy pro pochopení problému odcizení položili Hegel a Marx. Srv. Marxovo pojednání „zbožňování práce“.

tenci jejich nositele. Nemí-li potřeba vlastnosti, jež osoba nabízí, nemá žádně, přesně tak, jako je neprodejné zboží bezcenné, i kdyby svou užitnou hodnotu mělo. Tudíž sebedivěra, „sebevědomí“, jsou jen poukazem na to, co se o určitém člověku soudí. Nemí to on, kdo je přesvědčen o své hodnotě bez ohledu na popularitu a úspěch na trhu. Je-li po něm poptávka, je někdo; když popularita není, jednoduše není nikdo. Tato závislost sebeúcty člověka na úspěchu „osobnosti“ je důvodem, proč je pro moderního člověka tak důležitá popularita. Na ní závisí nejen to, daří-li se mu v praktických záležitostech či ne, ale také zda si udrží svou sebeúctu, či propadne hlubokému pocitu méněcennosti.<sup>4</sup>

Pokusili jsme se ukázat, že nová svoboda, kterou před individuem předstíral kapitalismus, na něj zapůsobila ještě silněji než předechozí náboženská svoboda protestantismu. Prohloubila jeho osamělost, ještě více ho izolovala, stal se předmětem v rukou nesmírně mocných vnějších sil; stal se „individuem“, avšak individuem zmateným a nejistým. Zabránil zjevnému projevení této vnitřní nejistoty mu pomáhaly určité faktory. Jeho „JA“ na prvním místě podíral majetek. „On“ jako osoba a majetek, který vlastnil, nemohli být odděleni. Jeho oblečení nebo dům byly částí jeho JA stejně jako jeho tělo. Čím méně osobně pociťoval, že je někdo, tím více potřeboval mít majetek. Pokud žádný neměl nebo ho ztratil, pak mu chyběla důležitá součást jeho „JA“ a jako do určité míry méněcenný člověk nepožíval úcty druhých ani své vlastní.

Jiným faktorem podporujícím jeho JA byly prestiž a moc. Zčásti byly odvozeny od majetku, zčásti výsledkem úspěchu na poli konkurence. Obdiv jiných a moc nad nimi se připočetly k základu, který představoval majetek, a podíraly nejisté individuální JA.

Pro ty, kdo měli malý majetek i společenskou prestiž, byla zdrojem důstojnosti rodina. Zde mohl mít jedinec pocit, že je „někdo“. Tady ho poslouchala žena a děti, tady hrál hlavní roli a přijímal ji prostě jako přirozené právo. I když ve společenských vztazích nebyl nikým, doma byl králem. Vedle rodiny mu k pocitu důležitosti přispívala také národní hrdost (v Evropě často třídní hrdost). I když osobně nebyl nikým, byl hrdý na to, že patří ke skupině, jež se v porovnání s jinými mohla cítit nadřazena.

Faktory, které byly oslabenému JA určitou podporou, musí být odlišeny od těch, o nichž jsme hovořili na začátku této kapitoly: od skutečné ekonomické a politické svobody, příležitosti pro individuální iniciativu, od rozšiřující se racionalistické osvěty. Tyto faktory skutečné JA posílily a vedly k rozvoji individuality, nezávislosti a racionality. Na druhé straně podpurné faktory pouze pomáhaly kompenzovat nejistotu a úzkost. Neodstranily je, jen je zakryly, čímž pomáhaly jedinci získat vědomý pocit jistoty; ten byl však jen částečný, povrchní a trval pouze tak dlouho, dokud byly přítomny podpurné faktory.

<sup>4</sup> Rozborem sebeúcty se jasně a výstižně zabývá Ernest Schachtel v nepublikovaném příspěvku „Self-feeling and the Sale of Personality“ (Sebevědomí a prodej osobnosti).

Jakakoli detailní analýza evropského a amerického historického období mezi reformací a dnešní dobou by mohla ukázat, jak uvnitř evoluce souběžně probíhají dva protikladné směry od „osvobození od něčeho“ k „svobodě pro něco“ – nebo spíše, jak jsou vzájemně těsně propojeny. Taková analýza bohužel přesahuje rozsah této knihy a musí jí být věnována jiná publikace. V některých obdobích a v určitých společenských skupinách převládla lidská svoboda ve svém pozitivním smyslu síly a důstojnosti JA; v širokém smyslu slova k tomu došlo v Anglii, Francii, Americe a Německu, kde střední třída zvítězila nad představiteli starého řádu ekonomicky i politicky. V tomto boji za pozitivní svobodu se mohla střední třída utéci k protestantismu, který zdůrazňoval lidskou autonomii, zatímco katolická církev se spojila s těmi skupinami, jež bojovaly proti osvobození člověka, aby zachránilly svá privilegia.

Ve filosofickém myšlení novověku také přicházíme k názoru, že oba aspekty svobody jsou vzájemně propojené, jako tomu bylo už v reformačních teologiích. Tak pro Kanta a Hegela byly autonomie a svoboda člověka centrálními požadavky jejich systému, přesto však jedince podřizovali cílům všemocného státu. Filosofové francouzské revoluce a v 19. století Feuerbach, Marx, Stirner a Nietzsche naopak zase nekompromisním způsobem vyjádřili myšlenku, že individuum nesmí být předmětem vnějších záměrů nepřihlížejících k jeho vlastnímu růstu či štěstí. Reakční filosofové téhož století výslovně požadovali podřizování jedince duchovní a světské autoritě. Druhá polovina 19. a začátek 20. století ukazují trend lidské svobody v pozitivním smyslu k jejímu vrcholu. Toho se zúčastnila nejen třída střední, ale zaktivizovala se i třída dělnická, jež bojovala za své ekonomické cíle a současně i za široké cíle humanitní.

Zdá se, že s monopolistickou fází kapitalismu, rozvíjející se zvláště v posledních desetiletích, se příslušná váha obou trendů lidské svobody změnila. Faktory směřující k oslabení individuálního JA, převážily, protože faktory posilující individuální JA relativně ztratily na váze. Individuální pocity bezmocnosti a osamělosti narostly, bylo otevřeně vyhlášeno osvobození od všech tradičních pout, možnosti individuálního ekonomického úspěchu ubývalo. Jedinec se cítil být ohrožen obrovskými silami a situace se v mnoha směrech podobá situaci z 15. a 16. století.

Nejdůležitějším faktorem v tomto vývoji je vzrůstající moc monopolního kapitálu. Koncentrace kapitálu (ne bohatství) v určitých odvětvích našeho ekonomického systému omezila možnosti úspěchu individuální iniciativy, odvaha a inteligence. V odvětvích, v nichž monopolní kapitál zvítězil, byla zničena ekonomická nezávislost mnoha lidí. Pro ty, kdo bojují dál, zvláště pro značnou část střední třídy, se boj stal nerovným, takže místo důvěry v osobní iniciativu a odvalu nastoupila bezmocnost a beznadě. Nesmírnou, i když skrytou moc nad celou společností vykonává malá skupina, na jejichž rozhodnutích závisí osud velké části společnosti. Inflace v Německu roku 1923 nebo krach na americké burze v roce 1929 zvýšily pocity nejistoty a zničily naději mnohých dostat se kupředu vlastní úsilím, vzaly jim viru v neomezené možnosti pokroku.

Malý nebo střední obchodník, který je značně ohrožen všemocnou silou velkokapitálu může sice nadále pracovat se ziskem a chránit svou nezávislost, ale temná a zlá předtucha zvyšila jeho nejistotu a bezmocnost daleko více, než tomu bylo dříve. V boji proti monopolním konkurentům se dává v zástavu proti obrům, zatímco obvykle bojoval proti sobě rovným. I psychologická situace těchto nezávislých obchodníků, pro něž vývoj moderního průmyslu vytvořil nové ekonomické funkce, je odlišná od situace starých kupců. Ilustrací tohoto rozdílu je typ nezávislého obchodníka, který bývá uváděn jako příklad nově vzniklého typu středostavovské existence: vlastník benzinové čerpací stanice. Mnozí z nich jsou ekonomicky nezávislí. Vlastní svůj obchod tak, jako dříve někdo vlastnil hokynářství či krejčovnu. Jaký je to však rozdíl mezi starým a novým typem nezávislého obchodníka! Vlastník hokynářství potřeboval dobrou dávku znalosti a obratnosti, musel si z řady velkoobchodníků vybrat toho, u něhož bude nakupovat, a mohl si vybrat toho, o němž soudil, že má nejlepší ceny a kvalitu; měl řadu individuálních zákazník, jejichž potřeby dobře znal, jimž doporučoval, co mají koupit, a s ohledem k tomu se rozhodoval, komu poskytné úvěr a komu ne. Vcelku měla role obchodníka starého stříhu nejen něco z nezávislosti, ale vyžadovala také obratnost, individuální služby, znalosti a aktivity. Situace majitele benzinové pumpy na druhé straně je podstatně odlišná. Ve své obchodní pozici je omezen olejářskými společnostmi. Mechanicky opakuje tytéž pohyby při plnění nádrží benzínem nebo olejem – stále dokola. Má méně prostoru pro obratnost, iniciativu, individuální aktivitu, než měl za starých časů hokynář. Jeho zisk je určen dvěma faktory: cenou, kterou musí zaplatit za benzín a olej, a počtem motoristů, kteří u jeho pumpy zastaví. Obojití je mimo dosah jeho kontroly. Je jen zprostředkovatelem mezi velkoobchodníkem a zákazníkem. Psychologicky je to sotva nějaký rozdíl, zda je zaměstnán u nějakého koncernu, nebo zda je nezávislý obchodník; v obou případech je pouhým šroubkem v obrovském distribučním stroji.

Co se týká střední třídy „bílých límečků“, jejichž počet vzrostl s rozpínavostí velkoobchodu, je jejich situace samozřejmě velmi odlišná od starého typu malého nezávislého obchodníka. Někdo by mohl namítnout, že i když nejsou v širším a formálním smyslu nezávislí, ve skutečnosti jsou jejich možnosti pro rozvoj iniciativy a inteligence jako základu úspěchu buď stejně velké, nebo dokonce větší, než měl za starých časů krejčí či majitel hokynářství. To je v jistém smyslu pravda, i když by se o její šíři mohlo pochybovat. Ale psychologicky se situace „bílých límečků“ liší. Je součástí velkého ekonomického aparátu, má vysoce specializovaný úkol a v zrušivé konkurenci se stovkami jiných, kteří jsou ve stejném postavení, je nemilosrdně vyhozen, opozdí-li se. Krátce, i když jsou jeho šance na úspěch někdy větší, ztratil velkou část jistoty a nezávislosti starého obchodníka; proměnil se v malý či větší šroubek mašinerie, která mu určuje tempo. Kontrolovat ji nemůže a ve srovnání s ní je naprosto bezvýznamný.

Rozsáhla a podmanivá moc velkého podniku psychologicky působí i na dělníka. V menším podniku starých dob znal zaměstnanec svého šéfa osobně, byl obeznán s celým podnikem, který byl pro něj přehledný, a

ačkoli byl najímán a propouštěn podle zákona trhu, existoval mezi ním a šéfem pevný vztah. Zaměstnání mu poskytovalo pocit, že zná půdu, na níž stojí. Člověk v továrně s tisíci zaměstnanci je v odlišném postavení. Šéf se pro něj stal abstraktní postavou – nikdy ho neuvidí, „management“ je anonymní silou, s níž jedná nepřímou a je pro něj jako jedinec bezvýznamný. Podnik má takové rozměry, že je z malého úseku svého pracoviště ani neohledné.

Tato situace byla poněkud vyrovnána odborovými svazy. Nejenže zlepšily ekonomickou situaci pracovníka, ale měly také důležitý psychologický význam, protože mu dodaly pocit síly a významu vůči obrům, s nimiž měl co do činění. Naneštěstí i mnohé odbory vyrostly v tak mamutí organizace, že je v nich málo prostoru pro iniciativu individuálního člena. Ten platí své příspěvky, čas od času odevzdá svůj hlas při volbách, ale i zde je opět malým šroubkem v obrovském stroji. Je nanejvýš důležité, aby se odbory změnil v orgány podporující aktivní spolupráci každého člena. Měly by se organizovat tak, aby se každý člen mohl podílet na životě organizace a měl pocit zodpovědnosti za její chod.

Bezvýznamnost individua v naší éře se netýká jen role obchodníka, zaměstnance, dělníka, ale i zákazníka. V posledním desetiletí došlo k dramatické změně v roli zákazníka. Zákazník, který vešel do malého krámu nezávislého obchodníka, si byl jist jeho osobní pozorností; osobní zákazníkova koupě byla pro majitele krámu důležitá, přijal ho jako někoho, na kom mu záleží, zaměřil se na jeho přání. Opravdový akt nákupu dával zákazníkovi pocit důležitosti a důstojnosti. Jak odlišný je vztah zákazníka k obchodnímu domu. Je ovlivněn velkými rozměrem stavby, počtem prodávaců, hojností vystavovaného zboží; to vše v něm při srovnání vzbuzuje pocit malosti a bezvýznamnosti. Jako jedinec není pro obchodní dům důležitý. Je důležitý jako „nějaký“ zákazník; obchod by ho nerad ztratil, protože by to mohlo naznačit, že tu něco vážne, což by pro obchod mohlo znamenat i ztrátu jiných zákazníků. Jako abstraktní zákazník je důležitý, jako konkrétní naprosto ne. Není nikdo, koho by potěšilo, že přišel, nikdo, kdo by se specifické zájmy o jeho přání. Akt nákupu se stal podobným tomu, jak se nakupují známky na poště.

Tuto situaci ještě více zdůrazňují metody moderní reklamy. Rozhovor obchodníka starého stříhu při prodeji byl bytostně racionální. Znal své zboží, znal potřeby zákazníka a na základě těchto znalostí se snažil prodat. Jistě, jeho povídání při prodeji nebylo v jádru objektivní, přemlouval zákazníka, jak jen mohl. Aby však řeč zaučinkovala, musela být racionální a smysluplná. Velká část moderní reklamy je jiná; nedovolává se rozumu, ale emoci; jako každý druh hypnotizující sugescie se snaží nejprve na své objekty udělat silný emocionální dojem, aby si je pak mohla intelektuálně přizpůsobit. Tento typ reklamy ovlivňuje zákazníky všemi druhy postředků: stálým opakováním téže formule; např. nějaké dámy ze společnosti nebo slavného boxera, který kouří cigaretu určité značky; lákáním zákazníka sexuální přitažlivostí hezké dívky a současně oslabováním jeho kritických schopností; naháněním strachu ze zápachu z úst či potu; vzbuzováním vidin

náhlé změny celého života, bude-li kupovat určitou košili nebo mýdlo. Všechny tyto metody jsou bytostně iracionální; nemají nic společného s kvalitou zboží, dusí a hubí kritické schopnosti zákazníka jako opičky nebo úplná hypnóza. Poskytují určité uspokojení denního snění zákazníka tak, jako to dělá biograf, zároveň v něm však zvyšují jeho pocity malosti a bezmocnosti.

Tyto metody vlastně otupují schopnost našeho myšlení a jsou pro naši demokracii nebezpečnější než mnohé otevřené útoky proti ní; ze stanoviska lidské integrity jsou nemravnější než neslušná literatura, jejíž zveřejňování je trestáno. Hnutí spotřebitelů se pokouší obnovit kritickou schopnost, důstojnost a význam zákazníka, pracuje tedy podobně jako hnutí odborové. Jeho rozsah však zdaleka nepřesáhl skromné začátky.

Co bylo řečeno o oblasti ekonomické, platí i v sféře politické. V rané době demokracie existovaly různé druhy zařízení, v nichž se svobodný jedinec mohl konkrétně a aktivně účastnit hlasování o určitých rozhodnutích, nebo o určitých kandidátech na úřad. Otázky, o nichž mělo být rozhodnuto, důvěrně znal, stejně jako kandidáty. Hlasování se pořádalo při shromáždění všech občanů města, mělo konkrétní obsah a počítalo se v něm opravdu s každým. Dnes je volič konfrontován s mamutími stranami, které jsou mu vzdáleny a působí stejným dojmem jako mamutí organizace průmyslové. Otázky jsou spleť a navíc je snaha je ještě všemi možnými způsoby zamžít. Volič se snad před volbami něco o kandidátovi dozví, ale od té doby, co je rozhlas, není často pravděpodobné ho ani vidět. Tak se ztrácí poslední možnost „svého“ kandidáta odhadnout. Ve skutečnosti se nabízí volba mezi dvěma nebo třemi kandidáty stranicového aparátu; tyto kandidáti nejsou však „jeho“ volbou; znají se navzájem málo a jejich vztah je právě tak abstraktní, jako tomu bylo u všech ostatních vztahů.

Jako působí na prohloubení pocitu bezvýznamnosti zákazníka reklama, tak působí i metody politické propagandy na individuálního voliče. Opakování sloganů a zdůrazňování věcí, jež nemají s předmětem vůbec nic společného, sázejí na znečitlivění jeho kritických schopností. Jasný a rozumný apel na jeho myšlení je v politické propagandě spíše výjimkou než pravidlem – dokonce i v demokratických zemích. Jednotlivý volič, postavený tváří v tvář moci a velikosti strany, jak se ukazuje ve své propagandě, je bezmocný proti pocitu malosti a bezvýznamnosti.

To všechno však neznamená, že politická propaganda bezvýznamnost jedince zdůrazňuje. Právě naopak lichotí mu tím, že v něm vzbuzuje zdání jeho důležitosti a že apeluje na jeho kritický úsudek. Všechna tato předstírání jsou však v podstatě metodou otupování pochybností jedince a jen napomáhají k tomu, aby se považoval za osobnost, která se rozhoduje individuálně. Přirozeně tato propaganda, o níž jsem právě hovořil, není úplně iracionální a v závažnosti racionálních hledisek propagandy různých stran a zvláště pak kandidátů existují rozdíly.

K nárůstu bezmocnosti jedince přispěla i jiná hlediska. Ekonomická a politická scéna je složitější a širší než bývala; a jedinec je méně schopný do ní vidět. Velice vzrostla i ohrožení, jimž je vystaven. Mnohamiliónová strukturální nezaměstnanost zvýšila pocit nejistoty. Ačkoli podpora nezaměst-

naných z veřejných prostředků do značné míry zmírila špatné důsledky pro nezaměstnané nejen ekonomicky, ale i psychologicky, zůstává přesto pro valnou většinu lidí břemeno možné nezaměstnanosti psychologickou zátěží a hrůza z ní vrhá stín na celý život. Mít zaměstnání – bez ohledu na jeho druh – znamená pro mnohé všechno, co by mohli od života chtít a zač by byli vděční. Pro nezaměstnaného je také hrozbou stáří. U mnohých zaměstnání se požadují jen lidé mladí a dokonce nezkoušení, kteří jsou ještě přizpůsobiví; to znamená, kdo jsou ještě tvární a bez potíží se přetvoří v ony šrouby, které jsou právě v tom určitém osazenstvu žádoucí. Ohrožení válek rovněž přispělo k pocitu individuální bezmocnosti. Jistě, války byly v 19. století také. Od posledních válek však hrozivě vzrostly možnosti ničení – počet lidí postižených válkou narostl do té míry, že to zasáhlo každého bez výjimky. Tak se hrozba války stala noční můrou, která, i když si ji mnozí, dokud se jejich národ do války skutečně nezaplele, neuvědomují, zachmuřila jejich životy a posílila jejich pocit strachu a bezmocnosti.

„Životní styl“ celé doby odpovídá obrazu, který jsme načrtli. Veliká města, v nichž je jedinec ztracený, stavby jako hory, stále akustické bombardování rozhlasem, dlouhé titulky měnící se třikrát denně neponechávají člověku možnost volby rozhodovat o tom, co je důležité, revue, v nichž stovka děvčat s přesností hodinek předvádí svou schopnost vyřadit individualitu a účinkovat jako mocný, byť příjemný stroj; bubnující rytmus jazzu – tyto a mnohé drobnosti vyjadřují konstelaci, kdy jedinec stojí tváří v tvář nekontrolovatelným rozměrům a je v porovnání s nimi zrnkem prachu. Nezbyvá mu nic než držet krok jako pochodující voják nebo dělník u nekonečného pásu. Může jednat, smysl pro nezávislost a významnost je však ten tam.

Jak veliký je pocit strachu a bezvýznamnosti průměrného Američana, vyplývá podle všeho jasně z oblíbenosti filmu s Mickey-Mousem. Je to jen jedno téma – i když v mnoha variacích – vždy jde o totéž: něco velice malého pronásleduje a ohrožuje něco ohromně silného, co hrozí, že to malé zabije nebo pohltí. Malý tvor utíká, případně se mu podaří uniknout nebo dokonce nepříteli zneškodnit. Lidé by nebyli s to se stále dívat na tolik variací jednoho tématu, kdyby se za tím malým tvorem neskrýval jejich vlastní citový život. Zřejmě je tím malým tvorem ohroženým mocným nebezpečným nepřitelem divák sám; je to takové, jak to cítí on a je to stejná situace, s níž se on sám může ztotožnit. Kdyby ovšem nebylo happy endu, nebylo by toto téma stále atraktivní. Divák tím vším prožívá jaksi své vlastní obavy a pocity malosti a nakonec se mu dostává uspokojujícího pocitu, že přese všechno bude zachráněn a dokonce toho nejsilnějšího porazí. Ale – a to je důsledek a smutná část tohoto „happy endu“ – jeho záchrana závisí většinou na jeho schopnosti utéci a na nepředvídané náhodě, jež umožní netvora polapit!

Situaci, v níž se jedinec nalézá v naší době, předvídali už jasnozřiví myslitelé v 19. století. Kierkegaard popisuje bezmocného jedince, rozervaného a trýzněného pochybnostmi, zaplaveného pocitem osamělosti a bezvýznamnosti. Nietzsche předvídal, že se dostaví nihilismus – který se skutečně projevil v nacismu – a rýsuje obraz „nadčlověka“ jako popření bezvýznamného a nerozhodného jedince, kterého pozoroval ve skutečnosti. Franz Kafka postihl



téma bezmocnosti člověka s pronikavou přesností celým svým dílem. Ve svém *Zámku* popisuje člověka, jenž chce navázat spojení s tajemnými obyvateli zámku, o nichž předpokládal, že by mu mohli říci, co má dělat a ukázali by mu jeho místo ve světě. Veškerý jeho život se vyčerpává šilným úsilím dosáhnout setkání s nimi, to se mu však nikdy nepodaří a on zůstává sám se svým pocitem naprosté bezvýznamnosti a bezmocnosti.

Pocit izolovanosti a bezmocnosti vyjadřuje překrásně následující ukázka Juliána Greena: „Věděl jsem, že ve srovnání s Vesmírem znamená jen velice málo, věděl jsem, že nejsme ničím; ale tuto nesouměřitelnost s ničím se mi zdá být nutné nějak překonat a uklidnit se. Ony postavy, ony rozměry za hranicí lidského myšlení jsou naprosto přemáhající. Existuje něco, čeho se můžeme jakkoliv přidržet? Uprostřed chaosu iluzí, do nichž jsme po hlavě vrženi, vyčnívá jedna pravá věc, a tou je – láska. Všechno ostatní je nicota, jediná pustá prázdnota. Zíráme do hluboké, temné propasti. A bojíme se.“<sup>5</sup>

Pocit individuální izolovanosti a bezmocnosti, vyjádřený tímto spisovatelem a prožívaný rovněž mnohými tzv. neurotiky, si však průměrný normální člověk neuvědomuje. Příliš se toho bojí. Překrývá to rutina jeho každodenních činností, sebedůvěra a uznání, jež mu poskytují jeho soukromé a společenské vztahy spolu s úspěchem v podnikání a množství všemožných rozptýlení, „zábavy“, „uzavírání známostí“, „cestování“. Hvizdání v temnotě však nepřináší světlo. Osamělost, strach a zmatek zůstávají; natrvalo je to nesnesitelné. Břemeno „svobody“ je neúnosné. A nepodaří-li se člověku dospět od negativní svobody k pozitivní, musí se snažit svobodě uniknout. Hlavními společenskými cestami úniku naší doby je podřízení se nějakému „führerovi“, jako je tomu ve fašistických zemích, a nutkavá konformita, jak k ní dochází v naší vlastní demokracii. Než přistoupíme k popisu těchto dvou modelů úniku, musím požádat čtenáře, aby se mnou sledoval vysvětlení spletitých psychologických mechanismů úniku. Některými z těchto mechanismů jsme se již zabývali v předchozích kapitolách, pro plné pochopení psychologického významu fašismu a zautomatizování člověka v moderní demokracii je však nutné pochopit psychologické jevy nejen obecně, ale i v jednotlivostech a v jejich konkrétním působení. Čtenář by to mohl chápat jako odbočení, ve skutečnosti je to však nutná součást našeho celého výkladu. Právě tak jako nelze náležitě pochopit psychologické problémy bez znalosti jejich společenského a kulturního pozadí, nelze ani porozumět společenským jevům bez znalosti psychologických mechanismů jako jejich základů. V následující kapitole se pokusíme tyto mechanismy analyzovat, odhalit, co se přitom v člověku odehrává, i ukázat, jak jsme ve své snaze uniknout osamělosti a bezmocnosti pohotově ochotni vzdát se svého vlastního JÁ tím, že se podřídíme novým formám autority, anebo že se z vnitřní nutkavosti přizpůsobíme všeobecně přijímaným – konvenčním vzorům chování.

<sup>5</sup> Julian Green, „*Personal Record*“, 1928–1939. Přeložil J. Godefroi, Harper Brothers, New York, 1939.

# V.

## MECHANISMY ÚNIKU

Ve svém pojednání jsme dospěli k současné době a chtěli bychom pokročit k diskusi o psychologickém významu fašismu a významu svobody v autoritářských systémech i v naší vlastní demokracii. Protože však hodnota našich veškerých argumentů závisí na platnosti našich psychologických předpokladů, považují za žádoucí přerušit obecný myšlenkový proud a věnovat kapitulu podrobnějšímu a konkrétnějšímu vysvětlení oněch psychologických mechanismů, o nichž jsme se již zmínili a k nimž se později vrátíme. Tyto předpoklady vyžadují podrobný výklad, protože jsou založeny na koncepcích souvisejících s nevědomými silami a se způsobem jejich vyjadřování v racionalizacích a charakterových rysech. Tyto koncepce, pokud nejsou pro mnohé čtenáře vůbec cizí, si přinejmenším zaslouží promyšlení.

V této kapitole se záměrně odvolávám na individuální psychologii a na pozorování získaná zevrubným studiem jednotlivců při psychoanalytickém vyšetřování. I když psychoanalýza nedosahuje onoho ideálu, k němuž mnoho let směřovala akademická psychologie, totiž přiblížit se experimentálním metodám přírodních věd, přesto je naprosto empirickou metodou, založenou na pečlivém pozorování necenzurovaných myšlenek, snů a fantazií člověka. Jen psychologie, která pracuje s koncepcí nevědomých sil, může proniknout do matoucích racionalizací. Celmé jim analýzou jedince nebo kultury. Mnohé zdánlivě neřešitelné problémy najednou zmizí, vzdáme-li se představy, že motivy, o nichž si lidé *myslí*, že je motivují, jsou nezbytně tytéž, které je ve skutečnosti nutí jednat, cítit a myslet právě tak, jak to činí.

Mnohý čtenář vznese otázku, zda je možno aplikovat poznatky získané pozorováním jednotlivců na psychologickou explanaci skupin. Naše odpověď to plně potvrzuje. Každá skupina se skládá z jednotlivců a psychologické mechanismy, jejichž fungování ve skupině sledujeme, mohou být proto jen mechanismy působící v jednotlivcích. Studium individuální psychologie jako základu pro porozumění sociální psychologii bychom mohli porovnat se studiem objektu pod mikroskopem. To nám umožňuje odhalit skutečné jednotlivosti psychologických mechanismů, jejichž fungování sledujeme v širším měřítku společenského procesu. Není-li náš rozbor sociálně psychologických jevů založen na podrobném studiu chování jednotlivce, postrádá empirický charakter, a proto i platnost.

I když však připustíme, že studium chování jednotlivce takový význam má, mohl by se někdo zeptat, zda studium lidí, které obvykle označujeme za neurotiky, může být nějak užitečné pro posouzení problémů sociální psychologie. Opět se domníváme, že i tuto otázku je třeba zodpovědět kladně. Jevy, jež pozorujeme u neurotické osoby, se v podstatě neliší od těch, které

nacházíme u lidí normálních. U neurotické osoby jsou jen důraznější, zřetelnější, přístupnější uvědomění než u osoby normální, která si mnohdy problém, jež by si zaslouhoval studia, ani neuvědomuje.

Abych to lépe objasnil, považují za užitečné vysvětlit krátce pojmy „neurotický“ a „normální“ či „zdravý“.

Pojem „normální“ nebo „zdravý“ můžeme definovat dvojným způsobem. Za prvé: ze stanoviska fungující společnosti může být označen za normální nebo zdravou osobu ten, kdo je schopen plnit společenskou roli, jež mu v dané společnosti připadá. Konkrétněji to znamená, že je schopen pracovat podle žádoucího stříhu určité společnosti a dále je schopen podílet se na její obnově, to znamená, že je schopen založit rodinu. Za druhé: ze stanoviska jedince rozumíme pod zdravím a normálností jeho co největší růst a štěstí.

Kdyby byla daná společnost strukturovaná tak, aby nabídla co největší možnosti pro jeho štěstí, pak by se obě hlediska kryla. Není tomu tak však ve většině společností, jež známe, včetně naší vlastní. I když se liší co do stupně podpory cílů individuálního růstu, mezi cílem hladce fungující společnosti a cílem plného rozvoje jednotlivce existují rozdíly. Tento fakt nám přikazuje rozlišovat přesně obě pojetí zdraví. Jedno pojetí určujících společenské potřeby, druhé hodnoty a normy týkající se životních cílů jedince.

Toto rozlišování se naneštěstí opomíjí. Pro mnohé psychiatry je struktura jejich společnosti něco tak samozřejmého, že nepřilíhají připůsobený člověk má vypálené znamení méněcennosti. Na druhé straně dobře adaptovaná osoba se považuje v pojmech stupnice lidských hodnot za člověka hodnotnějšího. Kdybychom oba pojmy „normální“ a „neurotický“ rozlišovali, dospějeme k následujícímu závěru: člověk, který je normální v chápání dobré adaptace, je často v pojmech lidských hodnot méně zdravý než neurotik. Často je dobře připůsobený jen proto, že se vzdal svého vlastního JA, aby se stal více či méně takovou osobou, o jaké se domnívá, že se od něj žádá. Všechna skutečná individualita a bezprostřednost se tím může ztratit. Na druhé straně neurotickou osobu můžeme charakterizovat jako někoho, kdo není připraven vzdát se úplně boje za sebe sama. Zřejmě se jeho snaha o záchranu vlastního JA setkala s neúspěchem a místo aby tvořivě své JA vyjádřil, našel řešení v neurotických příznacích a stáhl se do života fantazie. Nicméně je ze stanoviska lidských hodnot méně zmrzačen než typ normální osoby, jež svou individualitu ztratila úplně. Není třeba říkat, že existují lidé, kteří neuroticki nejsou, a přesto svou individualitu v procesu adaptace neutopili. Ale stigma, vypálené neurotickému člověku, se nám zdá neopodstatněné. Oprávněné je jen tehdy, máme-li na mysli neurotika v pojmech společenské výkonnosti. Pokud jde o celou společnost, nemůže se pojmu neurotický ve zmíněném smyslu použít, protože by společnost nemohla existovat, kdyby její členové společensky nefungovali, že stanoviska lidských hodnot by však mohla být společností označena za neurotickou v tom smyslu, že jsou její členové zmrzačeni v růstu své osobnosti. Protože se pojmu neurotický tak často užívá pro označení nedostatku společenského fungování, dal bych přednost tomu, abychom nemluvili o společnosti jako o neurotické, ale o tom, co stojí v cestě lidskému štěstí a seberealizaci.

Mechanismy, o nichž budeme v této kapitole mluvit, jsou mechanismy úniku, vyplývající z nejistoty osamělého jedince.

Jakmile se rozpadnou primární vazby, jež jedinci poskytovaly jistotu, jakmile jedinec stane vůči vnějšímu světu tvář v tvář sám jako úplně oddělená veličina, otevírají se mu dvě cesty jak uniknout nesnesitelnému stavu bezmocnosti a osamělosti. Jednou cestou může postoupit k „pozitivní svobodě“, může se dobrovolně spojit se světem v lásce a práci, v opravdovém vyjádření svých citových, smyslových a rozumových schopností; může se tak opět sjednotit s lidstvem, přírodou i se sebou samým, aniž se současně vzdá nezávislosti a integrity svého jedinečného JA. Druhá cesta, která se před ním otevírá, ho vede k tomu, aby se vzdal své svobody a aby se snažil uniknout své osamělosti tím, že se vyhne propasti, jež se rozvěvela mezi jeho individuálním JA a světem. Tato druhá cesta ho nikdy znovu nesjednotí se světem: tak, jak s ním byl spřízněný předtím, než se z něho vynořil jako „individuum“, protože jeho vydělení z něho je nezvratné; je to únik z nesnesitelné situace, jež by mohla učinit život nesnesitelným, kdyby se prodloužila. Pro tuto cestu úniku je příznačný nutkavý tlak, jako tomu je u každého útěku před hrozící panikou; vyznačuje se také tím, že se člověk víceméně úplně vzdá individuality a integrity svého JA. Není proto řešením vedoucím ke štěstí a pozitivní svobodě. Je to v podstatě řešení, s nímž se setkáváme u neurotických jevů. Zmírňuje nesnesitelnou úzkost a umožňuje žít vyhnutím se panice, avšak problém, který leží pod povrchem, neřeší a za to platí způsobem života, jenž se skládá často jen z automatických nebo nutkavě-nátlakových činností.

Některé z těchto mechanismů úniků mají pro společnost poměrně malé společenské významy, setkáváme se s nimi v nepatrné míře jen u jednotlivců s těžkými mentálními a emocionálními poruchami. V této kapitole pojednám jen o těch mechanismech, jež jsou významné z hlediska kultury a jejich pochopení je nutným předpokladem pro psychologický rozbor společenských jevů, jimiž se budeme zabývat v následujících kapitolách – fášismu a moderní demokracie.<sup>1</sup>

## 1. Autoritářství

Prvním mechanismem úniku před svobodou, kterým se hodláme zabývat, je tendence vzdát se nezávislosti svého vlastního individuálního JA, sloučit je s někým nebo s něčím mimo sebe sama, a tak získat sílu, která jeho vlastnímu JA chybí. Anebo, řečeno jinými slovy, hledat nové „sekundární vazby“ jako náhradu za vazby primární, které ztratili.

Výraznější formy tohoto mechanismu nacházíme v pokusech o podřízenost nebo ovládnutí, nebo, jak bychom se spíše vyjádřili, v masochis-

<sup>1</sup> Z jiného hlediska ve svých „neurotických tendencích“ dospěla K. Horneyová (*New Ways in Psychoanalysis*) k pojetí, které se v určitém směru podobá mému pojmu „mechanismus úniku“. Hlavní rozdíly mezi oběma koncepcemi jsou: neurotické tendence jsou hnacím silami v individuální neuroze, zatímco mechanismy úniku jsou hnacím silami u normálního člověka. Dále – Horneyová klade větší důraz na úzkost, zatímco já na osamělost jedince.

tických a sadistických snahách, jak se s nimi setkáváme v různých stupních u normálních, popřípadě neurotických osob. Nejprve tyto tendence popíšeme a pak se pokusíme ukázat, že obě jsou únikem před nesnesitelnou osamělostí.

Nejčastějšími formami, v nichž se projevují *masochistické* snahy, jsou pocity méněcennosti, bezcitnosti, individuální bezvýznamnosti. Analýza osob, jež jsou jimi posedlé, ukazuje, že si tyto pocity plně uvědomují a rády by se jich zbavily, ale existenci nějaké síly v jejich nitru, která je k pocitu méněcennosti nebo bezvýznamnosti dohání, si neuvědomují. Jejich pocity jsou víc než jen uvědomění si skutečných nedostatků a slabostí (ačkoli jsou obvykle racionalizovány, jako by jimi byly); tyto lidé vykazují tendence podceňovat se, stavět se slabými, neschopnými zvládat své věci. Zcela pravidelně vykazují zjevnou závislost na vnějších silách, na jiných lidech nebo situacích či na přírodě. Často jsou zcela neschopní zakoušet pocit „já chci“ nebo „já jsem“. Život jako celek pocítují jako něco tak je překonávajícího, co nemohou zvládnout nebo kontrolovat.

V krajních případech – a těch je mnoho – se vedle sklonů k sebe-podceňování a podřizování vnějším silám objeví i tendence k sebezraňování a k přivolávání bolesti.

Tento sklon může na sebe vzít různé formy. Jsou lidé, kteří se oddávají takovými sebeobžalobám a sebekritice, které by proti nim nevznel ani jejich nejhorský nepřítel. Jsou jiní, k nimž patří určitý typ kompulsivních neurotiků, kteří mají sklon týrat se nutkavými rituály a myšlenkami. U určitého typu neurotické osobnosti nacházíme snahu stát se tělesně nemocným a čekat, vědomě nebo nevědomě, na nemoc, jako by to byl dar z nebes. Často je potkají nehody, k nimž by bylo nedošlo, kdyby k tomu nepřispěl nevědomý sklon si je způsobit. Tyto tendence, zaměřené proti sobě, se prozrazují i v méně otevřených nebo dramatických formách. Existují například lidé, kteří nejsou schopni odpovědět při zkoušce na otázky, přestože odpověď před sebou i po ní velmi dobře znají. Existují jiní, kteří vystupují nepřátelsky proti těm, jež milují nebo na nich jsou závislí, ačkoli k nim ve skutečnosti pocítují přátelství a jinak by je ani nenapadlo něco takového vyslovit. Zdá se, jako by takoví lidé poslouchali rady našeptávané nepřítelům, aby se chovali tak, aby je to co nejvíce poškodilo.

Tyto masochistické sklony se často považují za zjevně patologické a iracionální. Častěji jsou racionalizovány. Masochistická závislost se pojímá jako láska a loajalita, pocity méněcennosti jako přiměřený výraz skutečných nedostatků a vlastní utrpení se přičítá zcela na vrub nezměnitelným okolnostem.

Vedle těchto masochistických sklonů existují úplně opačné *sadistické* sklony, jež zpravidla nacházíme u téhož typu charakterů. Jejich síla je variabilní, jsou víceméně vědomé, nikdy však nejsou opomenuty. Rozlišujeme tři druhy sadistických tendencí, které jsou spolu úzce spjaty. V první se sadista snaží, aby na něm byly závislé jiné osoby, aby měl nad nimi absolutní, neomezenou moc, aby z nich mohl učinit nic než prostředky, podobně jako „hrnčič hněte v ruce jí“. Jiný druh sadismu spočívá v touze druhé nejenom ovládat, ale i je vykořisťovat, využívat jich, okrádat je a přivtělit si takřkajíc všechno, co je

na nich využitelné. Tato žádost se může vztahovat jak na věci materiální, tak i nemateriální, jako jsou emocionální či intelektuální hodnoty, které mu může druhý nabídnout. Třetím druhem sadismu je způsobit někomu utrpení nebo ho vidět trpět. Utrpení může být tělesné, častěji je to však utrpení duševní. Jeho cílem je druhého zranit, pokorit, uvést do rozpaků, nebo ho vidět v trapných a pokořujících situacích.

Sadistické tendence jsou ze zřejmých důvodů obyčejně méně vědomé a více racionalizované než společensky méně škodlivé sklony masochistické. Často se skrývají za reakcemi, vytvářejícími dojem velké laskavosti a hlubokého zájmu o druhé. Některé nejčastější racionalizace jsou například: „Ovládám tě, protože vím, co je pro tebe nejlepší a ve svém vlastním zájmu bys mě měl poslouchat bez odporu...“ Nebo: „... já jsem tak obdivuhodný a jedinečný, že mám právo očekávat, aby se jiní stali na mně závislími.“ Jiná racionalizace, která často zakrývá snahu po vykořisťování: „Už jsem toho udělal pro tebe tolik a teď mám právo si od tebe vzít, co chci já!“ Útočnější druh sadistického impulsu lze nejčastěji nalézt ve dvou formách racionalizace: Jiní mě zraňovali a že chci teď zranit já, není nic jiného než odvěta...“, nebo: „Jestliže uhodím první, bráním sebe nebo své přátele před nebezpečím, že budu zraňován sám...“

Ve vztahu sadistické osoby k objektu jejího sadismu existuje jeden faktor, který se často opomíjí, a proto si zasluhuje, abychom ho zde zdůraznili; je jím závislost na objektu svého sadismu.

Zatímco závislost masochistické osoby je samozřejmá, u sadistické osoby očekáváme pravý opak: zdá se tak silná, vede si tak zpuštěně a objekt sadismu je tak slabý a poddajný, že je je těžko si o tak silné osobě myslet, že je závislá na tom, koho ovládá. A přece bedlivá analýza ukazuje, že je to na-prosto pravda. Sadista potřebuje někoho, koho by ovládal, potřebuje ho velmi nutně, protože jeho vlastní pocit síly je zakořeněn ve faktu, že je nad někým pánem. Jeho závislost může být naprosto nevědomá. Tak například muž může zacházet se svou ženou velmi sadisticky a stále jí opakovat, že může opustit domov každý den, jak se jí zlíbí, a on že bude jen rád, když to udělá. Ona je často tak zdrcená, že se neodvázá ani se o to pokusit – a oba pokračují proto dále ve víře, že to, co on říká, je pravda. Když však sebere dostatek odvahy, aby mu řekla, že ho chce opustit, dojde k něčemu, co by ani jeden z nich vůbec nikdy nečekal: on propadne zoufalství, zhroutí se a prosí ji, aby ho neopouštěla: řekne, že bez ní nemůže žít, ujišťuje ji, jak velice ji miluje atd... Protože ona se obyčejně bojí prosadit jakýmkoli způsobem svou vůli, bude náchylná mu uvěřit, změní své rozhodnutí a zůstane. V tom okamžiku začne hra znovu. On se začne znovu chovat postaru, ona pocítuje čím dále tím více za obříznější zůstat s ním, znovu vybuchne, on se opět zhroutí, ona zůstane a tak dále do nekonečna.

Existují tisíce a tisíce manželských nebo jiných osobních vztahů, v nichž se tento cyklus opakuje opět a opět a dábelský kruh se nikdy nerozloží. Lhal, když ji ubezpečoval o své lásce, že by bez ní nemohl žít? Co se týče lásky, záleží na tom, co kdo za lásku považuje. Pokud jde o jeho prohlášení, že bez ní nemůže žít, je to – nebudeme-li to brát úplně do písmene – skutečně prav-

da. Nemůže bez ní žít – nebo alespoň bez někoho takového, koho pocítuje tak, že je bezmocným prostředkem v jeho rukou. Zatímco se v tomto případě pocity lásky objeví, jen když vztahu hrozí přerušení, jím sadistická osoba zcela manifestně „miluje“ ty, nad nimiž má pocit síly. Ať je to jeho žena, jeho dítě, jeho pomocník, číšník či žebrák na ulici, pocítuje cosi jako „lásku“ a dokonce vděčnost vůči těmto objektům své nadvlády. Možná si myslí, že si přeje být páнем jejich životů, protože je tolik miluje. *On je skutečně „miluje“, protože je nad nimi pánem.* Podplácí si je různými dárky, chválou, vyznáváním lásky, rozehráváním své chytrosti a důvtipu, anebo přehnanou starostlivostí. Snad jim něco dává, kromě jedné věci: práva, aby byli svobodní a nezávislí. Tento poměr nacházíme často zvláště ve vztahu rodičů a dětí. Zde je tento postoj převahy – a vlastně – skryt za zdánlivým „přirozeným“ zájmem nebo pečlivou ochranou dítěte. Dítě je vsazeno do zlaté klece a může mít vše s podmínkou, že neprojevívá přání klec opustit. Důsledkem je často hluboký strach z lásky u dítěte, když dorůstá, protože „láska“ pro ně znamená nebezpečí, že bude polapeno a omezeno ve vlastním hledání svobody.

Sadismus se zdál být mnohým pozorovatelům menší hádankou než masochismus. Že si někdo přeje druhé zraňovat nebo je ovládat jim připadalo, i když ne právě „dobré“, přece jen však naprosto přirozené. Hobbes předpokládal „obecnou náklonnost veškeré lidské“ existence k „soustavné a neúnavné touze po moci a zase moci, která končí jen ve smrti.“<sup>2</sup> Pro něj přání po moci není hodnotou a bezpečností. Od Hobbese po Hitlera, který hlásá, že touha vládnout je logickým důsledkem biologicky podmíněného boje o přežití těch nejschopnějších, se žádostivost moci vykládala jako součást lidské přirozenosti, která je tak samozřejmá, že nepotřebuje žádné vysvětlení. Masochistické snahy, zaměřené proti vlastnímu JA, se však zdají být hádankou. Jak vůbec pochopit skutečnost, že se lidé chtějí nejen podceňovat, oslabovat i zraňovat, ale dokonce mít z toho potěšení? Neodporují tyto masochistické jevy naší celkové představě lidské duše, jež je přece zaměřena na radost a sebezáchovu? Jak si vysvětlit, že pro některé lidi je lákavé, mají-li se vydat tomu, čemu je podle nás nutno za všech okolností zabránit: bolesti a utrpení?

Existuje však jev, který dokazuje, že utrpení a slabost může být cílem lidského snažení: *masochistická perverze*. Zde poznáváme, že lidé zcela vědomě chtějí tak či onak trpět a mají z toho potěšení. V masochistické perverzi pocítuje dotyčná osoba sexuální vzrušení, zakouší-li bolest, kterou jí způsobí někdo jiný. Toto není však jediná forma masochistické perverze. Často to není aktuální utrpení z bolesti, po němž dotyčný touží, ale vzrušení a uspokojení způsobené tělesným spoutáním a přinucením být bezmocný a slabý. Často vše, po čem se v masochistické perverzi touží, je přání být učiněn „morálně“ slabým, touha po tom, aby se s ním zacházelo nebo mluvilo jako s dítětem, nebo aby byl různým způsobem plísněn či ponižován. U sadistické perverze se setkáváme s uspokojením, jehož se dosahuje odpovídající vy-

<sup>2</sup> Hobbes, *Leviathan*, London, 1951, s. 47.

nalázavostí v tělesném zraňování jiných osob, svazováním provazy nebo řetězy, či morálním pokořováním skutky nebo slovy.

Masochistická perverze se svým vědomým a úmyslně přivoleným požitkem z bolesti a ponižení upoutala pozornost psychologů a spisovatelů spíše než masochistický charakter (nebo tzv. morální masochismus). Čím dále tím více však poznáváme, jak úzce jsou masochistické sklony toho druhu, který jsme popsali, příbuzné s perverzí sexuální a že oba typy masochismu jsou v podstatě jedním a týmž fenoménem.

Někteří psychologové předpokládají, že pokud existují lidé, kteří se chtějí podrobit a trpět, musí existovat nějaký „instinkt“, jenž má tentýž cíl. Sociologové, jako například Vierkand, došli ke stejnému závěru. Prvním z těch, kdo se pokoušeli o důkladnější teoretické vysvětlení, byl Freud. Jeho originální myšlenkou bylo, že sadomasochismus je bytostně sexuální fenomén. Tím, že pozoroval sadomasochistické zvyky malých dětí, měl za to, že sadomasochismus je „parciální pud“, který se pravidelně objevuje při vývoji sexuálního instinktu. Věřil, že sadomasochistické sklony v dospělosti je nutno přičíst fixaci psychosexuálního vývoje člověka na ranou úroveň, anebo pozdějšímu návratu k ní. Později si byl Freud stále více vědom důležitosti těchto fenoménů, jež označil termínem „morální masochismus“, tendenci trpět nikoli tělesně, ale duševně. Zdůraznil tak skutečnost, že masochistické a sadistické sklony najdeme navzdory zdánlivému rozporu vždy společně. Později však Freud teoretický výklad masochistických jevů změnil. Tím, že se přiklonil k názoru, že existuje biologicky daný sklon k destrukci, který může být zaměřen proti jiným nebo proti sobě, Freud naznačil, že masochismus je v podstatě výtvorem takzvaného pudu smrti. Dále se domníval, že tento pud smrti, který nemůžeme pozorovat přímo, splyvá se sexuálníým pudem a projevuje se v tomto splynutí jako masochismus, směřuje-li proti vlastní osobě, a jako sadismus, je-li zaměřen proti jiným. Domníval se, že právě toto smíšení se sexuálníým pudem chrání člověka před nebezpečným účinkem, který by měl čirý instinkt smrti. Krátce, podle Freuda zbývá člověku jen volba – buď zničit sám sebe, nebo zničit druhé, nepodaří-li se mu smísit svou destruktivitu se sexem. Tato teorie se podstatně liší od původního Freudova pojetí sadomasochismu. Tehdy byl sadomasochismus sexuálníým jevem, v novější době je však v podstatě jevem nesexuálním, sexuální faktor je v něm obsažen jako nutný ke smíšení instinktu smrti s instinktem sexuálníým.

Zatímco Freud věnoval nesexuální agresi po mnoho let jen málo pozornosti, učil Alfred Adler tyto tendence, o nichž jsme právě hovořili, centrem svého systému. Zabývá se jimi však ne ve smyslu sadomasochismu, ale jako s „pocity méněcennosti“ a „vůli k moci“. Adler vidí jen racionální stránku těchto jevů. Zatímco my mluvíme o racionální tendenci k sebe-podceňování a méněcennosti, on považuje pocity méněcennosti za přiměřenou reakci na skutečnou méněcennost jako například na organickou nedostatečnost nebo úpinou bezmocnost malého dítěte. A zatímco my vidíme v přání po moci iracionální impuls – podnět ovládat druhé – Adler na to pohlíží z racionálního hlediska a hovoří o přání po moci jako o přiměřené re-

akci, jejímž úkolem je chránit člověka před nebezpečím, vyvěrajícím z jeho nejistoty a méněcennosti. Adler zde jako vždy sice vnesl cenné postřehy, pokud však jde o složitosti motivace, setrvává vždy na povrchu a nikdy nestoupí do propasti iracionálních impulsů, jak to dělal Freud.

V psychologické literatuře uveřejnili hlediska odlišná od Freudových Wilhelm Reich<sup>3</sup>, Karen Horneyová<sup>4</sup> a já.<sup>5</sup>

Ačkoli jsou Reichovy názory založeny na původním pojetí Freudovy teorie libida, zdůrazňuje, že masochistická osobnost hledá co nejdůležitější požitky a že vytvrpená bolest je vedlejším produktem, a ne cílem jako takovým. Karen Horneyová poznala jako první, jakou základní roli hraje masochistické usilování v neurotické osobnosti, vyčerpávajícím způsobem podrobně popsala masochistické charakterové rysy a vysvětlila je teoreticky jako výsledek celkové struktury charakteru. V jejích statích, jako i v mých, je místo pojímání masochistických charakterových rysů, jako by vyrůstaly ze sexuální perverze, chápána sexuální perverze jako projev duševních sklonnů zakončených v určitém druhu charakterové struktury.

Nyní přicházím k hlavní otázce: Co je kořenem jak masochistické perverze, tak masochistického charakteru? Dále pak, co je společným kořenem masochistických a sadistických snah?

Směr k nalezení odpovědi jsme již vytyčili na začátku této kapitoly. Jak masochistické, tak sadistické usilování slouží jedinci k tomu, aby mu pomohly uniknout nesnesitelnému pocitu osamění a bezmocnosti. Psychoanalytická a jiná empirická pozorování masochistických osob poskytují dostatečné důkazy (které tu nemohu citovat, aniž bych překročil daný rozsah této knihy), že jsou naplněny hrůzou z osamělosti a bezvýznamnosti. Často jsou tyto pocity bezděčné. Často je zakrývají náhradní pocity nadřazenosti a donalosti. Pronikneme-li však jen trochu hlouběji do nevědomých procesů takové osoby, najdeme je neomylně. Takový člověk se cítí být „svobodný“ v negativním smyslu, to jest osamělý se svým JÁ a konfrontován s odcizeným, nepřátelským světem. V této situaci – abych citoval vyprávění v Dostojevského knize *Bratři Karamazovi* – „nemá žádnou jinou naléhavější potřebu než najít někoho, komu by mohl odevzdat dar svobody, s nímž se on, nešťastný tvor, narodil, tak rychle, jak jen možno.“ Uzkokostný člověk hledá někoho nebo něco, k čemu by se připojil; nemůže nadále unést své individuální JÁ, horečně se ho snaží zbavit a pocíť opět jistotu eliminací tohoto břemene: sebe sama.

Masochismus je jednou cestou k tomuto cíli. Různé formy, které na sebe masochistické usilování bere, má jeden cíl: *uniknout svému individuálnímu JÁ, ztratit sebe sama*; jinými slovy: zbavit se břemene svobody. Tento cíl je obvyklý u takových masochistických snah, kdy dotyčný hledá jinou osobu nebo moc, kterou by pocíťoval jako bytost nadmíru silnou. (Mimochoodem přesvědčení o převaze je vždy nutno chápat relativně. Může být založeno

buď na skutečné síle jiné osoby, nebo na přesvědčení o, vlastní naprosté bezvýznamnosti a bezmocnosti. V takovém případě může nabýt hrozivých rysů i myš čí list.) I u jiných forem masochistických snah je cíl v podstatě stejný. V masochistickém pocitu méněcennosti nacházíme tendenci, která ještě posiluje původní pocit bezvýznamnosti. Jak tomu máme rozumět? Můžeme mít za to, že strach je tím větší, čím více se ho člověk snaží potlačit? Ovšem, to je právě tím, co masochistický člověk dělá. Pokud bojují mezi touhou být nezávislý a silný a svým pocitem bezvýznamnosti nebo bezmocnosti, vězím v mučivém konfliktu. Podáří-li se mi zredukovat své individuální JÁ na nic, mohu-li přemoci vědomí své vlastní odloučenosti jako jedince, mohu se z tohoto konfliktu zachránit. Cítit se naprosto malým a bezmocným je jen jednou cestou k tomuto cíli; být přemožen bolestí a trápením, je druhou; být překonaný účinky opojení ještě další. Představa sebevraždy je poslední nadějí, když všechny ostatní prostředky pro ulehčení břemene osamělosti selhaly.

V určitých podmínkách jsou tyto masochistické snahy poměrně úspěšné. Najde-li dotyčný kulturní vzory, jež tato masochistická usilování uspokojí (jako podřízení se „vůdci“ ve fašistické ideologii), získá určitou jistotu tím, že se cítí spojen s milióny druhých, kteří sdílejí stejné pocity. Přesto však i v těchto případech je masochistické „řešení“ sotva něčím jiným, než s čím se setkáváme u neurotických projevů: dotyčnému se sice podaří odstranit nenaléhavější utrpení, ale neodstraní konflikt, který je pod povrchem, ani svou umlčovanou nešťastnost. Když si masochistická snaha dotyčného žádný takový kulturní vzor nenajde nebo když překračuje průměrný masochismus společenské skupiny, pak masochistické řešení nic neřeší. Vzniká totiž z neřešitelné situace, snaží se jí uniknout, znovu se však ocitá v novém utrpení. Kdyby bylo lidské chování vždy racionální a účelné, pak by byl masochismus právě tak nevyhleditelný, jako je tomu všeobecně u neurotických jevů. Studium emocionálních a duševních poruch nás však poučuje o tom, že lidské chování mohou motivovat síly, jež jsou vyvolány úzkostí nebo nějakým jiným nesnesitelným stavem mysli. Síly pokoušející se tento emocionální stav přemoci, však pouze přikrývají jeho neviditelnější projevy, nebo nedojde ani k tomu. Neurotické projevy se podobají iracionálnímu chování v panice. Tak například člověk, překvapený vypuknutím požáru si stoupne do okna a volá o pomoc a úplně zapomene, že ho nikdo neslyší a že se může ještě zachránit schodištěm, které bude za pár minut v plném ohni. Křičí, protože chce být zachráněn a v tu chvíli se mu zdá, že je jeho chování krokem k záchraně – a přece to skončí úplnou katastrofou. Právě tak je tomu u masochistických snah, jež mají svůj původ v přání člověka vzdát se svého individuálního JÁ se všemi jeho nedostatky, konflikty, riziky, pochybnostmi a nesnesitelnou osamělostí, podaří se jim však jen odstranit nejprudší bolest nebo dokonce vedou k utrpení většímu. Iracionální masochismus, jako je tomu u všech neurotických jevů, tkví v naproslé neúčelnosti prostředků zvolených pro řešení nesnesitelné emocionální situace.

Tyto úvahy poukazují na důležitý rozdíl mezi neurotickou a racionální aktivitou. V aktivitě racionální odpovídá *výsledek její motivaci* – člověk jedná,

3 *Charakteranalyse*, Wien, 1933.

4 *The Neurotic Personality of Our Time*, W. W. Norton & Comp., New York, 1936.

5 *Psychologie der Autorität*, in *Autorität und Familie*, ed. Max Horkheimer, Alcan, Paris, 1936.

aby dosáhl určitého cíle. U neurotických snah se jedná z nutkavého tlaku, který má v podstatě negativní charakter: uniknout nesnesitelné situaci. Snahy probíhají ve směru, v němž existuje jen zdánlivé řešení. Ve skutečnosti je výsledkem přesným opakem toho, čeho se chtělo dosáhnout; tlak uniknout nesnesitelnému pocitu byl tak silný, že dotyčný nebyl schopný zvolit plán postupu, který by mohl být řešením v jiném než fiktivním smyslu.

Z toho pro masochismus vyplývá, že člověk je hnán nesnesitelným pocitem osamělosti a bezvýznamnosti. Pokouší se tomuto pocitu uniknout tím, že se vzdá sám sebe (jako psychologické, nikoli fyziologické entity): jeho způsob jak toho dosáhnout spočívá v tom, že sám sebe sníží, trpí a učíní se bezvýznamným. Bolest a utrpení nejsou však to, co chce: bolest a utrpení jsou cenou, kterou platí za cíl, jehož chce mermocí nutkavým konáním dosáhnout. Cena je drahá. Musí platit čím dál víc jako zadlužený farmářský dělník: dostává se jen do většího dluhu, aniž se mu kdy dostane toho, zač zaplatil: vnitřního míru a klidu.

Hovořil jsem o masochistické perversi, protože bezpochyby dokazuje, že utrpení může být něčím, po čem se touží. Utrpení však není skutečným cílem ani v masochistické perversi, ani v morálním masochismu. V obou případech je jen prostředkem k cíli: zapomenout na své JÁ. Rozdíl mezi perversí a rysy masochistického charakteru v podstatě spočívá v následujícím: že u perversy je tendence zbavit se vlastního JÁ vyjádřena pomocí těla a je spojena se sexuálními pocity, zatímco v morálním masochismu se masochistická tendence zmocní celého člověka a směřuje ke zničení všech cílů, jichž se JÁ snaží vědomě dosáhnout; v perversi jsou masochistické snahy víceméně omezeny na tělesnou oblast; mimoto se svým smíšením se sexem podílejí na uvolnění napětí, k němuž v sexuální sféře dochází, a přimáhejí proto bezprostřední úlevu.

Anihilace individuálního JÁ, snaha o únik z nesnesitelného pocitu bezmocnosti je jen jedna stránka masochistických snah. Druhou stránkou je úsilí stát se částí většího a mocnějšího celku mimo sebe sama, ponořit se do něho a podílet se na něm. Touto mocí může být osoba, instituce, Bůh, národ, svědomí nebo duševní nutkání. Tím, že se člověk stane částí nějaké moci, kterou pociťuje jako neotřesitelně silnou, věcnou a okouzující, podílí se na její síle a slávě. Člověk jí vydá své JÁ a zřekne se veškeré síly a hrdosti se sebou spojené, ztratí vlastní integritu jako individuum a vzdá se svobody; získá však novou jistotu a novou hrdost svou účastí na moci, již se podřizuje. Získává tedy jistotu proti trýznivým nejistotám. Masochistický člověk – ať už je jeho pánem autorita mimo něj nebo si do svého nitra umístí pána jako svědomí či duševní nutkavý tlak, je zachráněn před vlastním rozhodnutím, před konečnou zodpovědností, a tak i od nejistoty, jak k takovým rozhodnutím dospět. Je tedy zachráněn od pochybností, týkajících se smyslu jeho života nebo toho, „kdo“ vlastně je. Na všechny tyto otázky odpovídá vztahem k moci, k níž se přidal. Smysl jeho života a jeho vlastní totožnost jsou určovány větším celkem, do něhož se ponořil celým svým JÁ.

Masochistické vazby jsou podstatně odlišné od vazeb prvotních – tedy těch, které existují před dokončením individualizačního procesu. Individuum

je ještě částí „svého“ přírodního a společenského světa, ještě se plně nevydělilo ze svého okolí. Prvotní vazby mu poskytují prvou jistotu a vědomí, kam patří. Masochistické vazby jsou únikem. Individuální JÁ se vynořilo, je však neschopné uskutečnit svou svobodu; JÁ se pokouší najít jistotu v „druhých vazbách“, jak bychom mohli nazvat vazby masochistické, tento pokus však nikdy nevede k úspěchu. Vznik individuálního JÁ je nezvratný, vědomí individua může vědomě pociťovat jistotu sounáležitosti, ale v podstatě zůstává bezmocným atomem, který tím, že se ponořil do nějaké mimoosobní moci, trpí. On a moc, na niž se pověsil, se nikdy nestanou jedno, základní rozpor zůstane a s ním i podnět – i když je naprosto nevědomý – přemoci masochistickou závislost a stát se svobodným.

Co je podstatou sadistických pudů? Ani zde není podstatnou snahou způsobit jiným bolest. Všechny různé formy sadismu, jež můžeme pozorovat, se vrací k jednomu podstatnému popudu, totiž mít úplnou nadvládu nad jinou osobou, učinit z ní bezmocný předmět své vůle, stát se nad ní absolutním pánem. Ponižit ji, ztročit jsou prostředky k tomuto cíli a nejzazším cílem je způsobit jí bolest, poněvadž není žádná větší moc nad jiným člověkem nad tu, která mu způsobuje bolest, znásilňuje ho, aby podstupoval utrpení, aniž je schopen se sám bránit. Požitek z úplného ovládnutí jiného člověka nebo jiných živých objektů je pravou podstatou sadistického pudu.<sup>6</sup>

Zdá se, že tento sklon učinit se absolutním pánem jiného člověka je přesným opakem sklonu masochistického a mate nás, že by tyto dvě tendence mohly být těsně vzájemně spojeny. Bězpochyby z hlediska praktických důsledků je přání být závislý nebo trpět opakem touhy ovládat jiné a tyrat je. Psychologicky vzato jsou však obě tyto tendence výsledkem jedné základní potřeby, vyvěrající z neschopnosti unést osamělé a slabé vlastní JÁ. Navrhují, aby se tento cíl, jenž je základem obou tendencí, jak masochismu, tak sadismu, pojmenoval *symbióza*. Symbióza v tomto psychologickém smyslu znamená spojení jednoho individuálního JÁ s jiným JÁ (nebo jinou mocí mimo vlastní JÁ) tak, že oba integritu vlastního JÁ ztrácejí a učíní se úplně závislými jeden na druhém. Sadista potřebuje svůj objekt právě tak, jako ho potřebuje masochista. Pouze místo hledání jistoty v pohlcení

6 Markýz de Sade zastával názor, že podstatou sadismu je ovládnutí jiných, jak vyplývá z následující citace pasáže jeho románu *Juliette II.* (cit. z vyd. G. Gorer, Liveright Publishing Corporation New York, 1934): „To není rozkoš, kterou chceš dát pocítit svému partnerovi, ale chceš na něj zapůsobit; pocit utrpení je daleko silnější než pocit rozkoše... to si člověk uvědomí – potřebuje to a je uspokojen.“ Gorer ve své analýze Sadova díla definuje sadismus „jako rozkoš, pociťovanou z pozorovaných modifikací vnějšího světa produkovaných pozorovatelem.“ Tato definice je bližší mému vlastnímu hledisku na sadismus než názorům jiných psychologů. Myslím však, že Gorer se mylí, když ztotožňuje sadismus s rozkoší z ovládnutí nebo produktivity. Sadistické ovládnutí je charakterizováno tím, že sadista radost z ovlivňování jiných respektuje integritu druhé osoby a je založena na pocitu rovnosti. V Gorerově definici sadismus ztrácí svou specifickou vlastnost a je staven na roveň každého druhu produktivity.

vlastního JÁ ji získává tím, že pohltí jiného. V obou případech je integrita individuálního JÁ ztracena. V jednom případě rozpusťm sám sebe ve vnější moci. Ztratím sám sebe. V druhém případě rozšířím sebe tím, že si osvojím jinou bytost a získávám tak sílu, kterou jako nezávislé JÁ postrádám. Je to vždy neschopnost unést samostatnost svého vlastního individuálního JÁ, co vede k touze vstoupit do symbiotického vztahu s někým jiným. Z toho je jasné, proč jsou masochistické a sadistické sklony vždy vzájemně propleteny. Ačkoli se na první pohled zdá, že jsou protikladné, jejich kořeny tkví v podstatě ve stejné základní potřebě. Lidé nejsou ani sadističtí, ani masochističtí, existuje tu však stálá oscilace mezi aktivní a pasivní stránkou symbiotického komplexu, takže je často těžké určit, která stránka právě v daném okamžiku působí. V obou případech se individualita i svoboda ztratily.

Uvažujeme-li o sadismu, myslíme tím obvykle destruktivitu a nepřátelství, které jsou s ním nápadně spojeny. Jistě, vždy lze najít větší nebo menší destruktivitu spojenou se sadistickými sklony. Je tomu tak však i u masochismu. Každý rozbor masochistických rysů prokazuje toto nepřátelství. Zdá se, že hlavní rozdíl spočívá v tom, že v sadismu je nepřátelství obvyčejně vědomé a projevuje se přímo v chování dotyčného, zatímco v masochismu je nepřátelství většinou nevědomé a projevuje se nepřímě. Pokusím se později ukázat, že destruktivita je výsledkem zmaření individuální smyslové, emocionální a intelektuální rozvínavosti; lze proto předpokládat, že je výsledkem týchž podmínek, které vytvářejí symbiotickou potřebu. V tomto bodě chci zdůraznit, že sadismus není totožný s destruktivitou, i když je s ním do značné míry smíšen. Destruktivní člověk chce objekt zničit, to znamená odklidit a zbavit se ho. Sadista chce svůj objekt ovládnout, utrpí proto ztrátu, jestliže jeho objekt zmizí.

Sadismus, jak jsme tohoto slova použili, může být také od destruktivismu relativně oproštěn a spojen se svým objektem přátelským postojem. Tento typ „milujícího sadismu“ klasicky vyjádřil Balzac ve *Ztracených iluzích*, kde rozvádí kvalitu vztahu, jež chápeme jako potřebu symbiózy; popisuje vztah mezi mladým Lucienem a věznem Bagnem, který se vydává za abbeho. Krátce potom, co se seznámil s mladíkem, který se právě pokusil o sebevraždu, abbe říká: „.... tento mladý muž... už nemá nic společného s básníkem, který právě zemřel. Vytáhl jsem si vás z vody, vrátil jsem vám život a patříte mi jako výtvar svému tvůrci, jako v arabských pohádkách patří skřítek dobrému duchu, jako ičoglan sultánovi a jako tělo duši! Já vás budu pevnou rukou držet na cestě za moci, a přesto vám slibuji, že budete žít v rozkoších, počtách a věčných radovánkách... Peníze vám nikdy chybět nebudou... Vy se budete skvívat a pyšnit, kdežto já se budu hrbit v blátě základů a zajišťovat tam nádhernou budovu vašeho štěstí. Já miluji moc pro moc samu! Budu se vždycky radovat vašimi radostmi, které jsou pro mne nedostupné. Prostě, já budu vámi!... Chci milovat svůj výtvar, chci ho zformovat, uhníst ho podle svých zkušeností a milovat ho, jako otec miluje vlastní dítě. Budu se projiždět v tvém tilburu, budu se, můj hošíčku, radovat z tvých úspěchů u žen a budu si říkat: „Ten krásný mladíček, to jsem já! Toho markýze de Rubempré jsem já udělal, já jsem ho uvedl do aristokratických kruhů. Jeho

společenská váha je mým dílem, mlčí anebo mluví mým hlasem, o všem se radí se mnou.“ (překl. Miroslav Vlček, Praha 1958, s. 588, 592-593)

Často a nejen v lidovém pojetí se sadomasochismus zaměňuje s láskou. Zvláště masochistické jevy se považují za lásku: postoj úplného sebezapření kvůli jiné osobě, vzdání se vlastních práv a nároků vůči jiné osobě bývá chváleno jako příklad „velké lásky“. Zdámiivě neexistuje žádný větší důkaz pro „lásku“ než obětovat se a být připraven vydat sám sebe kvůli milovanému člověku. V těchto případech je „láska“ v podstatě masochistickou tužbou, která má kořeny v potřebě symbiotického spojení s dotyčnou osobou. Míniíme-li láskou vášnivý souhlas a aktivní vztah k bytí určitého člověka, míniíme-li jí sjednocení s jiným člověkem na základě nezávislosti a integrity obou osob, pak jsou masochismus a láska protikladem. Láska je založena na rovnosti a svobodě. Je-li založena na podřízenosti a ztrátě integrity jednoho partnera, je to masochistická závislost, bez ohledu na to, jak je vztah racionalizován. I sadismus se často objevuje pod maskou lásky.

Ovládnání jiné osoby, i když s ujistěním, že je ovládnána pro její vlastní dobro, se jeví často jako projev lásky, podstatným činitelem je však požitek z ovládnání.

V tomto bodě může vyvstat v myslích mnohých čtenářů otázka: Není sadismus, jak jsme ho zde popsali, totožný s dychtěním po moci? V odpověď na tuto otázku je třeba říci, že ačkoli destruktivnější formy sadismu, jejichž cílem je zraňovat a mučit jiného člověka, nejsou totožné s touhou po moci, právě ony jsou nejvýraznějším projevem sadismu. Je to problém, jehož význam v současné době značně vzrostl. Od Hobbesa lidé vidí v moci základní motiv lidského chování. Následující století nicméně kladla stále větší váhu na přání a morální faktory směřující k tomu, aby byla moc držena na uzdě. Se vznikem fašismu dosáhly touhy po moci a přesvědčení o jejích právech nového vrcholu. Na miliony lidí učinila vítězství moci silný dojem a vidí v ní znaky síly. Jistě, moc na lidmi je v čistě materiálním smyslu projevem síly. Mám-li moc druhého člověka zabít, jsem „silnější“ než on. Ale v psychologickém smyslu *touha po moci nekoření v síle, ale v slabosti*. Je výrazem neschopnosti individuálního JÁ vydržet sám žít. Je to zoufalý pokus získat druhotnou sílu tam, kde pravá síla chybí.

Slovo „moc“ má dvojný význam: jednak je to držba moci nad někým, schopnost ovládat ho, druhý význam je mít sílu něco dělat, být schopen, být silný. Tento druhý význam nemá s ovládnáním nic společného, vyjadřuje dokonalé ovládnání něčeho ve smyslu mistrovství, schopnosti. Hovoříme-li o bezmocnosti, máme na mysli tento význam, nemyslíme osobu, která není schopná ovládat druhé, ale takovou, která není schopna dělat to, co chce. Tak může moc znamenat dvě věci – *dominanci* nebo *potenci*. Jsou vzdáleny tomu být totožné, navzájem se vylučují. Impotence, užijeme-li tohoto pojmu nejen na sexuální oblasti, ale na všechny oblasti lidských možností, vyúsťuje v sadistické usilování o nadvládu; tou měrou, jakou je někdo potentní, to jest schopný uskutečňovat své možnosti na základě své svobody a integrity, je mu žádostivost moci cizí. Moc ve smyslu ovládnání je perverzí potence přesně tak, jako je sexuální sadismus perverzí sexuální lásky.

zaujímala, nastoupilo vlastní svědomí člověka. Tuto změnu mnozí přičítají vítězství svobody. Podřizovat se vnějším nařízením (alespoň v duchovních věcech) považoval svobodný člověk za nedůstojné, ale v ovládnání přírodních sklónů a upevňování nadvlády jedné části svého bytí, rozumu, vůle a svědomí, nad druhou částí, vlastní přirozeností, viděl pravou podstatu svobody. Analýza ukazuje, že svědomí je právě tak přísný tyran jako vnější autorita, dále, že obsah příkazů určených lidským svědomím není v poslední řadě určen požadavky, jež vyvěrají z vážnosti etických norem. Vláda svědomí může být přísnější než vnější autorita, protože jedinec pocituje jeho nařízení tak, že jsou jeho vlastní – jak může někdo rebelovat sám proti sobě? V posledních desetiletích ztratilo „svědomí“ hodně na svém významu. Zdá se, že už v životě člověka nehraje žádnou roli ani autorita vnější, ani vnitřní. Každý je úplně „svobodný“, jen když nikdo jiný nezasahuje do jeho legitimních nároků. Docházíme však k tomu, že místo aby autorita zmizela, stala se neviditelnou. Místo otevřené autority vládné autorita „anonymní“. Je zamaskována zdravým rozumem, vědou, duševním zdravím, normalností nebo veřejným míněním. Nepožaduje nic než to, co je samozřejmé. Zdá se, že neuznává žádné nátlaky, jen mírného přemlouvání. Jako když mluví matka ke své dceři: „Já vím, že nechceš jít na procházku s tím chlapcem“, nebo když nám reklama sugeruje „Kouřte tuto značku cigaret – budete nadšení její svěžestí...“. Je to táž atmosféra jemné sugescie, jež ve skutečnosti postupuje celý náš společenský život. Anonymní autorita je účinnější než autorita otevřená, protože ji nikdo nepodezřívá, že bude následovat nějaký příkaz. U vnější autority je jasné, že existuje příkaz a ten, kdo ho dá; člověk může proti ní bojovat a v tomto boji se může rozvíjet nezávislost a mravní odvaha. Avšak zatímco u vnitřní autority zůstává příkaz – i když je vnitřní – viditelný, u anonymní autority se jak příkaz, tak ten, kdo ho dal, stali neviditelnými. Jako bychom byli zachvázeni nějakým neviditelným nepřitelem. Není nikdo a nic, proti čemu by se dalo bojovat.

Vrátme se nyní k pojednání o autoritářském charakteru. Musíme probrat jeho velmi důležitý rys, jímž je jeho postoj k moci. Pokud se autoritářského charakteru týká, existují takřka dva póly: mocní a bezmocní. Lásku, obdiv a připravenost k podřízení probouzí moc, ať je to člověk nebo instituce. Moc ho okouzluje ne pro nějakou zvláštní hodnotu, ale právě proto, že je to moc. Právě jako jeho „lásku“ samočinně vzbuzuje moc, tak bezmocní lidé nebo instituce samovolně vzbuzují jeho pohrdání. Už jen pohled na bezmocného člověka v něm vzbuzuje přání napadnout ho, ovládat, pokořovat. Zatímco jiný charakter se zhroutil nad myšlenkou, že někdo napadá bezmocného, autoritářský charakter je tím více povzruzen, čím je jeho objekt bezmocnější.

Existuje jeden rys autoritářského charakteru, který uvádí mnohé pozorovatele v omyl: jeho sklon vzdorovat autoritě a cítit odpor vůči každému druhu vlivu „zeshora“. Někdy tento odpor zastíní celý obraz a sklony k poniženosti, jež jsou v pozadí. Takový typ člověka se bude stále vzpírat každému druhu autority, i když ta ve skutečnosti jeho zájmy podporuje a nemá v sobě žádné prvky potlačování. Někdy je postoj k autoritě rozpolcený. Takoví lidé, dejme tomu, bojují proti určitým autoritám – zvláště když jsou

zklamání svým zjištěním, že moc „jejich“ autority je nedostatečná – a současně nebo později se podrobují tém, u nichž tuší větší moc a větší přísliby pro naplnění svých masochistických požadavků. Konečně existuje typ, u něhož jsou jeho vzpurné sklony úplně potlačeny a vynoří se jen tehdy, oslabí-li se vědomé kontrola; mohou se také poznat dodatečně podle nenávisti, která proti autoritě propukne, když její moc oslábla a začíná se hroutit. U lidí prvního typu, u nichž je vzpurný postoj jádrem dojmu, který u nás vzbuzuje, jsme snadno svedeni k předpokladu, že jejich charakterová struktura je pravým opakem poddajného masochistického typu. Vypadá to tak, jako by tito lidé opomněli každé autoritě na základě mimořádného stupně nezávislosti. Vyhlížejí jako lidé, kteří na základě své vnitřní síly a integrity bojují proti silám blokujícím jejich svobodu a nezávislost. Avšak u boje autoritářského charakteru proti moci jde v podstatě o vzdor. Jde o pokus prosadit se a uniknout svému pocitu bezmocnosti tím, že bojuje proti autoritě, ačkoli touha po podřízenosti zůstává at vědomě či nevědomě pohotová. Autoritářský charakter není nikdy „revoluční“, spíš bych ho nazval „rebelem“. Existují mnozí jedinci a mnohá politická hnutí, jež jsou hádankou pro povrchní pozorovatele, protože na pohled je pro ně změna od „radikalismu“ ke krajnímu autoritářství nevysvětlitelná. Z psychologického hlediska jsou tito lidé typickými „rebely“.

Postoj autoritářského charakteru k životu, jeho celá filosofie jsou určovány jeho emocionálními snahami. Autoritářský charakter má zálibení v takových podmínkách, které omezují lidskou svobodu, miluje stav podřízenosti osudu. Závisí na jeho společenském postavení, co pro něj znamená „osud“. Pro vojáka to může znamenat vůli nebo rozmar jeho představeného, jemuž se rád podřizuje. Pro malého obchodníka jsou osudem ekonomické zákony. Krize a prosperita nejsou pro něj společenské jevy, jež by mohl změnit lidskou činností, ale vyrazem vyšší moci, které se musí podřítit. Pro ty, kdo jsou na vrcholu pyramidy, to není v podstatě jiné. Rozdíl spočívá jen v míře a dosahu moci, jíž se někdo podřizuje, ne však v pocitu závislosti jako takové.

Jako nezměnitelný osud jsou pocítovány nejen síly, které přímo určují náš vlastní život, ale i ty, jež podle všeho určují život všeobecně. Je osudem, že existují války a že jedna část lidstva ovládá druhou. Je osudem, že množství utrpení nemůže být nikdy menší, než vždycky bylo. Osud může být filosoficky racionalizován jako „přírodní zákon“ nebo jako „určení člověka“, nábožensky jako „vůle Páně“, eticky jako „povinnost“ – pro autoritářský charakter je to vždy vyšší moc nad jedincem, vůči níž člověk nemůže dělat nic jiného, než se jí podřítit. Autoritářský charakter utkvívá minulost. Co bylo, bude věčné. Přát si něco nebo pracovat pro to, co ještě nebylo, je zločin nebo šílenství. Záznak tvoření – tvoření je vždy záznak – je mimo obsah jeho emocionální zkušenosti.

Schleiermacherova definice náboženské zkušenosti jako zkušenosti naprosté závislosti je definicí masochistické zkušenosti obecně; zvláštní roli v tomto pocitu závislosti hrál hřích. Pojem prvotního hřchu, který zatěžuje všechny budoucí generace, je pro autoritářskou zkušenost charakteristický. Morální jako každý jiný způsob lidského chybování se stává osudem, jemuž člověk nemůže nikdy uniknout. Kdokoli jednou zhrěšil, je svým hříchem na



věky spoután železnými okovy. Co člověk jednou učinil, se stává mocí, která ho ovládá a nikdy nepropustí na svobodu. Důsledky viny mohou být zmírněny odyškáním, odyškání však nikdy viny ze světa nesprovodí. Izaiášova slova: „I kdyby byly tvoje hříchy jako šarlach, budou tak bílé jako sníh,“ vyjadřují úplný opak autoritářské filosofie.

Rysem, který je společný veškerému autoritářskému myšlení, je přesvědčení, že život je určován silami mimo člověka samého, mimo jeho zájmy a přání. Jediné možné štěstí leží v podřízenosti se těmto silám. Bez-mocnost člověka je hlavním námětem masochistické filosofie. Jeden z ideologických otců nacismu, Moeller van der Bruck vyjádřil tento pocit velice jasně. Píše: „Konzervativce věří spíše v katastrofu, v bezmocnost člověka jí zabránit, v její nutnost a v hrozné zklamání svedeného optimisty.“<sup>8</sup> V Hitlerově díle se najde více ilustrací téhož ducha.

Autoritářskému charakteru nechybí aktivita, odvaha a víra. Tyto vlastnosti mají však pro něj úplně odlišný význam než pro člověka, jenž netouží po podrobení. U autoritářského charakteru spočívá aktivita v základním pocitu bez-mocnosti, který se snaží překonat. Aktivita v tomto smyslu znamená jednat ve jménu něčeho vyššího, než je on sám. Může to být ve jménu Boha, minulosti, přírody, povinnosti, nikdy však ne ve jménu budoucnosti, něčeho ještě nezrozeného, něčeho, co nemá moc, nebo života jako takového. Autoritářský charakter získává svou sílu k jednání tím, že se opře o nadřazenou sílu. Tato síla není nikdy zranitelná nebo vyměnitelná. Nedostatek moci je vždy neklamným znamením viny a méněcennosti. Když u autority, v níž věří, objeví náznak slabosti, jeho láska a úcta se změně v pohrdání a nenávisť. Chybí mu „útočná potence“, s níž může napadnout etablovanou moc bez předchozího pocitu služebnosti k jiné a silnější moci.

Odvaha autoritářského charakteru je v podstatě odvahou k utrpení, které mu určil osud, jeho zosobnělý představitel či „vůdce“. Trpět bez nářku je pro něj nejvyšší ctností – není to odvaha pokusit se skoncovat s utrpením nebo je alespoň zmírnit. Ne osud změnit, ale podřídit se mu, je pro autoritářský charakter hrdinstvím.

Má víru v autoritu, pokud je silná a nařizující. Jeho víra má kořeny hluboko v jeho nejistotách a zakládá pokus je vyvážit. Opravdovou víru však nemá, míní-li jí pevnou důvěru v uskutečnění něčeho nového, co existuje jen jako možnost. Autoritářská filosofie je v podstatě relativistická a nihilistická, přestože často tak přesvědčivě tvrdí, že nad relativismem zvítězila, a přestože prokazuje aktivitu. Je zakořeněna v krajním zoufalství, v úplném nedostatku víry a vede k nihilismu, k popření života.<sup>9</sup>

V autoritářské filosofii neexistuje pojem rovnosti. Autoritářský charakter použije slova rovnost buď konvenčně, nebo vyhovuje-li to jeho prospěchu.

<sup>7</sup> Victor Hugo vyjádřil velice výrazně myšlenku o nemožnosti uniknout vině v Javertově charakteru v *Bádnících*.

<sup>8</sup> Moeller van der Bruck, *Das dritte Reich*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1931, s. 223, 224.

<sup>9</sup> Rauschning popsal velice dobře nihilistický charakter fašismu v *Revolution of Nihilism*, Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.

Nemá však pro něj žádný skutečný význam nebo vážnost, protože se týká něčeho, co je mimo dosah jeho emocionální zkušenosti. Pro něj je svět složen z lidí s mocí a těch bez ní, z nadřazených a podřízených. Na základě svých sadomasochistických snah zná jen nadvládu a podřízenost, nikdy však solidaritu. Rozdílů ať v sexu či v rase jsou pro něj proto jen znaky nadřazenosti či méněcennosti. Rozdíl bez této příchuti je pro něj ne-myslitelný.

Popis sadomasochistických snah autoritářského charakteru se týká extrémnějších forem bezmocnosti a jim odpovídajících též extrémnějších forem úniku do symbiotického vztahu k objektu úcty nebo ovládnutí.

I když najdeme tyto sadomasochistické snahy obecně, za typicky sadomasochistické můžeme označit jen určité jedince nebo společenské skupiny. Existuje však i mírnější forma závislosti, která je v naší kultuře tak všeobecná, že chybí snad jen ve výjimečných případech. Tato závislost nemá nebezpečné a vášnivé vlastnosti sadomasochismu, je však natolik důležitá, že ji v našem pojednání nelze opomenout.

Odvolávám se na typ lidí, kteří v celém svém životě mají citlivý vztah k moci mimo sebe.<sup>10</sup> Neexistuje nic, co by nedělali, necítili nebo nemysleli, a nemělo by to přitom nějaký vztah k této moci. Od „ní“ očekávají ochranu, přejí si, aby jim věnovala péči a činí ji tak zodpovědnou za cokoli, co může vyplývat z jejich vlastních činů. Často si dotýknou tuto skutečnou závislost vůbec neuvědomuje. A i když nějakou závislost nejasně tuší, osoba nebo moc, na nichž je závislý, zůstávají často mlhavé. Neexistuje žádný určitý obraz, který by se k nim pojil. Jejich podstatnou vlastností je, že představují určitou funkci, totiž že jedince chrání, pomáhají mu a rozvíjejí ho, že jsou s ním a nikdy ho nenechají osamělého. Toto „X“, jež má jmenované kvality, můžeme pojmenovat „magickým pomocníkem“. Ovšem často je tento „magický pomocník“ personifikován: je pojímán jako Bůh, jako zásada, jako skutečné osoby: vlastní rodiče, manžel, žena nebo nadřízený. Je důležité si uvědomit, že i když roli magického pomocníka zastávají skutečné osoby, jsou vybaveny magickými vlastnostmi a významostí, což vyplývá z toho, že personifikují magického pomocníka. Tento proces personifikace můžeme pozorovat v případě „falling in love“ – „zamilování se“. Osoba tohoto typu spřízněnosti s magickým pomocníkem se snaží najít ho v člověku z masa a krve. Z toho nebo jiného důvodu – často motivovaného sexuální touhou – přisuzuje určité osobě, podle sebe, magické schopnosti a vidí v ní svou sou-patříčnost a považuje svůj celý život spojený s ní a na ní závislý. Fakt, že si druhá osoba přeje totéž, na obraze nic nemění, jen pomáhá posílit dojem, že tento vztah je to, čemu se říká „pravá láska“.

Potřebu magického pomocníka můžeme studovat experimentálně v podmínkách psychoanalytické procedury. Analyzovaná osoba si často vytváří hlubokou vazbu na psychoanalytika a jeho nebo její celý život, všechny činnosti, myšlenky a city jsou spojeny s ním. Vědomě nebo nevědomě se

<sup>10</sup> V této souvislosti srv. Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton Company, New York, 1939.

analyzovaný ptá sám sebe: byl by (analytik) s tím či oním spokojen či nespokojen, souhlasil by, pokáral by mne za to? V mléneckém vztahu fakt, že si někdo zvolí tu či onu osobu za partnera, je považován za důkaz, že určitá osoba je milována právě proto, že je to „ona“, v psychoanalytické situaci nemůže však tato iluze obstát. Velice rozliční lidé rozvíjejí tytéž city k velice rozličným psychoanalytikům. Vztah vyhlíží jako láska: často jej provází i sexuální tužba; v podstatě je to však vztah k personifikovanému magickému pomocníkovi, v jehož roli je obvykle psychoanalytik či jiní lidé, kteří mají nějakou autoritu (lékaři, duchovní, učitelé) a jsou schopni uspokojivě hrát roli osoby, jež vyhlíží jako ztělesněný magický pomocník.

Důvody, proč je někdo vázán na magického pomocníka, jsou v zásadě tytéž, s jakými jsme se setkali u symbiotických podnětů: neschopnost stát se samostatným a plně vyjadřovat své vlastní individuální možnosti. V sadomasochistických silách vede tato neschopnost k tendenci zbavit se svého individuálního JÁ závislostí na magickém pomocníkovi, zatímco v mírnější formě závislosti, o níž právě hovořím, vede jen k přání po vedení a ochraně. Intenzita spřízněnosti s magickým pomocníkem je v opačném poměru ke schopnosti vyjadřovat bezprostředně vlastní intelektuální, emocionální a smyslové možnosti. Jinými slovy: dotyčný doufá, že vše, co od života očekává, dostane od magického pomocníka a ne od své vlastní aktivity. Čím více tomu tak je, tím více se centrum života posunuje od vlastní osoby k magickému pomocníkovi a jeho personifikacím. Otázkou už pak nadále není jak prožívat vlastní život, ale jak s magickým pomocníkem manipulovat, aby ho dotyčný neztratil a přitom aby „on“ jednal podle jeho přání a dokonce aby „ho“ učinil zodpovědným za věci, za něž je zodpovědný sám.

V krajních případech sestává celý osobní život takového člověka téměř úplně z pokusů manipulovat „pomocníkem“, lidé se liší pouze v užitých prostředcích; někdy je hlavním prostředkem manipulace poslušnost, někdy „dobro“, někdy utrpení. My pak vidíme, že neexistuje žádný cit, myšlenka nebo emoce, které by nebyly alespoň zabarveny potřebou manipulovat „jím“, jinými slovy: žádný duševní akt není ve skutečnosti přirozený a svobodný. Tato závislost, jež vyplývá z blokáce přirozenosti a současně k blokáci vede, vyvolává i pocity slabosti a otroctví. Pokud tomu tak je, pak má člověk závislý na magickém pomocníkovi často pocit, byt' neuvědomělý, že je jím ztotožněn a více nebo méně se „mu“ vzpírá. Tato odbojnost právě proti tomu člověku, do něhož vlastní vkládal naději na jistotu a štěstí, vytváří nové konflikty. Člověk ji musí potlačovat, aby „ho“ neztratil, ale nepřátelství, které se skrývá pod povrchem, ve vztahu hledanou jistotu ohrožuje.

Jestliže je magický pomocník ztělesněn ve skutečné osobě, povede to k ustavičným konfliktům, jednou pro nevyhnutelné zklamání, k němuž dojde, nejsou-li splněna očekávaná přání – a protože jsou vsutku iluzorní, musí je reálný člověk nutně zklamat – a podruhé, protože se přidruží i hněv z vlastního ztotožnění. Konflikty často končí odloučením, načež si dotyčný volí jiný objekt spojený s magickým pomocníkem, od něhož očekává naplnění všech nadějí. Ukáže-li se, že i tento vztah je omylem, může se stát, že se dotyčný zhroutí, nebo z toho vyvodí, že právě to je „život“ a rezignuje.

Nepoznává však, že jeho chybou vlastně nebyla nesprávná volba magického pomocníka, ale že to byl přímý důsledek jeho snahy získat manipulací magickou silou to, čeho člověk může dosáhnout jen sám svou vlastní spontánní aktivitou.

Fenomén celoživotní závislosti na nějakém objektu mimo sebe sama probádal Freud. Vysvětloval ho jako pokračování raných, v podstatě sexuálních vazeb na rodiče v celém dalším životě. Tento objev na něho udělal tak hluboký dojem, že za jádro veškerých neuroz označil Oidipův komplex a v jeho úspěšném zvládnutí viděl největší problém normálního vývoje.

Odhalením Oidipova komplexu jako ústředního psychologického fenoménu učinil Freud nejdůležitější objev v psychologii. Mýlil se však v jeho adekvátní interpretaci, neboť přestože skutečné jevy sexuální přitažlivosti mezi rodiči a dětmi existují a z nich vzniklé konflikty přispívají k neurotickému vývoji, ani sexuální přitažlivost, ani z ní vyplývající konflikty nejsou podstatné pro to, že se děti upnou na své rodiče. Pokud je dítě malé, je jistě přirozeně závislé na rodičích. Tato závislost však nutně jeho vlastní dětskou přirozenost neomezuje. Když rodiče začnou potlačovat dětskou spontaneitu a nezávislost tím, že jednají jako agenti společnosti, rostoucí dítě se cítí více a více neschopné postavit se na vlastní nohy, a proto vyhlíží nějakého magického pomocníka, jehož si často personifikuje ve svých rodičích. Později přenášá jedinec tyto pocity na někoho jiného, na instanci, učitele, manžela nebo psychoanalytika. Rovněž potřeba být úzce spjat se symbolem autority není způsobena tím, že by pokračovala původní sexuální přitažlivost jednoho z rodičů, ale tím, že byla zmařena dětská výbojnost a spontaneita a že z toho vznikla úzkost.

Pozorování ukazují, že jádrem každé neurozy – jako i u normálního vývoje – je boj za svobodu a nezávislost. Pro mnohé normální lidi skončil tento zápas tak, že se úplně vzdali svého individuálního JÁ, dobře se přizpůsobili a považují se za normální. Neurotik je takový člověk, který se nevzdal boje proti úplné podřízenosti, nadále se však váže na magického pomocníka, ať je „jeho“ tvářnost nebo podoba, kterou na sebe vzal, jakákoli. Jeho neurozu je třeba vždy chápat jako pokus – v podstatě neúspěšný – vyřešit konflikt mezi základní závislostí a hledáním svobody.

## 2. Destruktivita

Zmínili jsme se již o tom, že sadomasochistické snahy musíme odlišovat od destruktivity, ačkoli jsou s ní velmi často vzájemně propojeny. Destruktivita je odlišná, protože jejím cílem není aktivní nebo pasivní symbióza, ale odstranění jejího objektu. Je však také zakořeněna v nesnesitelné bezmocnosti a osamocenosti jednotlivce. Pocitu své vlastní bezmocnosti vůči okolnímu světu mohou uniknout tím, že ho zničím. Jistěže, pokud se mi podaří ho odstranit, zůstávám osamělý a odloučený, získám však nádhernou osamělost, v níž nemohu být rozdrčen nepřekonatelnou mocí objektů mimo mne. Destruktce světa je posledním, většinou zoufalým pokusem zachránit se před nebezpečím, že jím budu rozdrčen. Cílem sadismu je přivtělení objektu;

cílem destruktivitu jeho odstranění. Sadismus se snaží posílit atomizované individuum tím, že ovládne jiné, destruktivita nepřítomností jakéhokoli ohrožení zvenci.

Na každého, kdo pozoruje lidské vztahy v naší společnosti, musí hluboce zapůsobit množství všude se vyskytující destruktivitu. Většinou je jako taková nevědomá, ale různým způsobem racionalizovaná. Faktum je, že skuteku neexistuje nic, co by nebylo užíváno jako racionalizace destruktivitu. Pro zamaskování zničení jiných lidí nebo sebe se užívalo a užívá pojmů lásky, povinnosti, svědomí, vlastenectví. Musíme ovšem rozlišovat dva různé druhy destruktivních tendencí. Existují destruktivní tendence, jež jsou výsledkem specifické situace; jako reakce jedince na útoky na vlastní život nebo životy jiných, na jeho integritu či na ideje, s nimiž se ztotožnil. Tento druh destruktivitu je přirozeným průvodním jevem přitakání životu.

Destruktivita, o níž pojednáváme, však není oním racionálním – nebo jak by se mělo spíše označit „reaktivním“ nepřátelským protiúderem, ale stálou snahou v člověku, která takřka jic pohotově čeká na vhodnou příležitost, aby se projevila. Neexistuje-li pro destruktivitu žádný objektivní „důvod“, nazýváme takového člověka mentálně nebo emocionálně nemocným (ačkoli on si obvykle vytvoří nějaký druh racionalizace). Většinou jsou však destruktivní impulsy racionalizovány tak, že někteří lidé nebo celá společenská skupina podléhají se na této racionalizaci vytvářejí zdání, že destruktivita je pro členy takové skupiny „realistická“. Objekty iracionální destruktivitu a zvláště pro ni zvolené důvody mají však pouze sekundární důležitost; destruktivní impulsy jsou vášní v člověku a vždy se jim podaří nějaký objekt najít. Když se z nějakého důvodu nemohou stát objektem dané destruktivitu jiné osoby, stane se snadno objektem dotýčný sám. Když to dosáhne značného stupně, dochází často k tělesnému onemocnění a dokonce i k pokusu o sebevraždu.

Předpokládáme, že destruktivita je únikem před nesnesitelným pocitem bezmocnosti, protože usiluje o odstranění všech objektů, s nimiž se musí vyrovnat. Ovšem z hlediska ohromné role, kterou destruktivní tendence v lidském chování hrají, se tato interpretace nezdá být dostatečným vysvětlením. Ke skutečným podmínkám destruktivitu, izolaci a bezmocnosti, se přidružují další dva prameny: úzkost a zkřížení životních plánů. Pokud jde o roli úzkosti, není třeba o ní příliš hovořit. Každé ohrožení životních (materiálních nebo emocionálních) zájmů vyvolává úzkost<sup>11</sup> a destruktivní tendence jsou většinou nejobvyklejší reakcí na tuto otázku. Ohrožení může za určité situace vycházet z určitého okruhu lidí. V takovém případě vzniká destruktivita proti těmto osobám. Může však jít také o stálou – i když nikoli nutně vědomou – úzkost, která přystí z rovněž stálého pocitu ohrožení vnějším světem. Tento druh stálé úzkosti vyplývá z postavení izolovaného a bezmocného jedince a je dalším pramenem hromadění destruktivitu, jež se vyvíjí v jeho nitru.

Jiným důležitým výsledkem téže základní situace je to, co jsem právě na-

<sup>11</sup> Srv. Diskuse o názoru v *New Ways in Psychoanalysis* – Karen Horney, W. W. Norton Company, New York, 1939.

zval zmařením životních plánů. Izolovaný a bezmocný jedinec je blokován v uskutečňování svých smyslových, emocionálních a intelektuálních možností. Chybí mu vnitřní jistota a spontaneita, které jsou podmínkou takového uskutečnění. Toto vnitřní blokování posiluje ještě kulturní tabu požiteků a štěstí. K tomu se přidávají tabu náboženská a mravy střední třídy od doby reformace. Tato tabu jsou už tatam, přes vědomý souhlas se smyslovým požitekem však vnitřní blokace zůstává.

Na problém vztahu zmaření životních plánů a destruktivitu poukázal Freud. Při vysvětlení jeho teorie uvedl i některé své poznatky.

Freud si byl vědom toho, že ve svém původním předpokladu, že sexuální pud a pud sebezáchovy jsou dvě motivace lidského chování, opominul závažnost a důležitost destruktivních impulsů. Protože později poznal, že destruktivní tendence jsou právě tak důležité jako tendence sexuální, dospěl k názoru, že existují dvě základní hnací síly v člověku: pud zaměřený na život, který je víceméně totožný se sexuálními libidem, a instinkt smrti, jehož cílem je ukončení života. Předpokládal, že instinkt smrti je spojen se sexuální energií a že je zaměřen buď proti sobě, anebo proti objektům mimo sebe. Dále se domníval, že instinkt smrti je zakořeněn v biologické kvalitě, která je vlastní všem živoucím organismům, a je proto nutnou a neměnnou součástí života.

Předpoklad instinktu smrti je do jisté míry uspokojující, neboť bere v úvahu závažnost destruktivních tendencí, které byly opomenuty v dřívějších Freudových teoriích. Není však uspokojující do té míry, že se uchyluje k biologickému vysvětlení, jež opomíjí vzít dostatečně v úvahu skutečnost, že rozměr destruktivitu se výrazně liší jak mezi jednotlivci, tak ve společenských skupinách. Kdyby byly Freudovy předpoklady správné, mohli bychom předpokládat, že míra destruktivitu jak proti sobě, tak proti jiným lidem je víceméně stejná. Co však pozorujeme, je pravý opak. V naší kultuře je její závažnost různá nejen mezi jednotlivci, ale ani u různých společenských skupin není stejná. Tak například v Evropě je určitě větší v charakteru členů nižší střední třídy než u třídy dělnické a horních vrstev obyvatelstva. Antropologická studia nás obeznámila s národy, pro něž je charakteristická zvlášť silná destruktivita, zatímco jiným nápadně chybí – jak ve formě nepřátelství vůči jiným, tak vůči sobě.

Zdá se, že každý pokus porozumět kořenům destruktivitu musí začít pozorováním právě těchto rozdílů, abychom se pak ptali, které další rozdíly můžeme zjistit a zda právě ty nemohou být důvodem pro rozdílnou sílu destruktivitu.

S tímto problémem jsou spojeny velké obtíže, jež by si vyžadovaly podrobnější zpracování, jímž se zde však nemůžeme zabývat. Přesto bych tu rád poukázal na to, v jakém směru bychom mohli najít odpověď. Zdá se mi, že stupeň destruktivitu u jednotlivých lidí je poměrně ke stupni, v jakém je omezoována jejich životní rozpínatost. To se netýká individuálních zmaření těch či oněch instinktivních žádostí, ale zmaření celého života, blokování spontaneity růstu a vyjadřování lidských smyslových, citových a rozumových schopností. Život má svou vlastní vnitřní dynamičnost. Má tendenci růst, vyjadřovat se, žít. Je-li tato tendence zmařena, pak se zdá, že energie

zaměřená na život se podrobuje procesu rozkladu a mění se v energii zaměřenou na destrukci. Jinými slovy: pud života a pud smrti jsou na sobě závislé, ale je to závislost protikladná. Čím více je pud života ohrožen, tím je pud ničení silnější, čím více se uskutečňuje život, tím menší sílu má destruktivita. *Destruktivita je únik z neprožívaného života*. Lidé a společenské podmínky, které přispívají k potlačování života, vytvářejí destruktivní vášně, jež jsou takřkajíc rezervoárem, z něhož jsou živeny určité nepřátelské tendence – proti jiným lidem nebo proti sobě samému.

Nemusím mluvit o tom, jak důležité je nejen být si vědom dynamické role destruktivity ve společenském procesu, ale také chápat, jaké zvláštní podmínky vytvářejí její sílu. Již jsme se zmínili o nepřátelství, které postupovalo střední třídou v době reformace a projevovalo se v určitých náboženských pojetích protestantismu, zvláště v jeho asketickém duchu a v Kalvínově obraze nemilosrdného Boha, jemuž se zalíbilo jednu část lidstva bez vlastní viny odsoudit k věčnému zatracení. Později projevila střední třída své nepřátelství hlavně mravním rozhořčením, jímž racionalizovala svou závist vůči těm, kteří měli prostředky pro život v požíticích. V naší současné době hrála destruktivita střední třídy důležitou roli při vzniku nacismu, který na tyto destruktivní snahy apeloval a použil jich v boji proti svým odpůrcům. Kořeny destruktivity nižší vrstvy střední třídy se snadno poznají tak, jak jsme o nich právě pojednali: tkví v izolaci jednotlivce, v potlačení rozvoje jeho životních schopností, čímž trpěla tato nižší střední třída daleko více než horní či nejnižší vrstvy obyvatelstva.

### 3. Automat konformity

Při mechanismech, o nichž jsme právě hovořili, jedinec překonává pocit bezvýznamnosti v porovnání s nepřekonatelnou mocí vnějšího světa buď tím, že se vzdá své individuální integrity, anebo že zničí jiné a svět ho tedy přestane ohrožovat.

Jiným mechanismem úniku je vzdát se světu tak úplně, že svět pozbude své hrozby (jak se to obráží v určitých psychotických stavech)<sup>12</sup> a namyšlenost člověka naroste psychologicky natolik, že vnější svět se stane ve srovnání s ním malinkým. I když jsou tyto mechanismy úniku pro individuální psychologii důležité, kulturně mají jen menší význam. Proto se jimi nebudeme nadále zabývat, místo toho se však obrátíme k jinému mechanismu úniku, jehož společenský význam je velký.

Tento zvláštní mechanismus je řešením, jež vyhledává většina normálních lidí v moderní společnosti. Abych to vyjádřil krátce: jedinec přestane být sám sebou, vnitřně si osvojí model osobnosti, který mu nabízejí kulturní vzory, a proto se stane přesně takový, jako jsou ostatní a jak to od něho očekávají. Rozpor mezi „JÁ“ a světem zmizí a s ním vědomý strach

12 Srv. H. S. Sullivan, cit. dílo, s. 88 n. a jeho *Research in Schizophrenie*, American Journal of Psychiatry, sv. IX, No. 3; také Frieda Fromm Reichmann, „Transference Problems in Schizophrenie“, *The Psychoanalytic Quarterly*, sv. VIII, No. 4.

z osamělosti a bezmocnosti. Tento mechanismus lze srovnat s ochranným zbarvením, jež na sebe berou někteří živočichové. Podobají se svému okolí tak, že je od něho lze jen těžko rozeznat. Člověk, který se vzdá své individuality a stává se autematem, totožným s milióny jiných automatů kolem něho, se nemusí cítit osaměle, natož pocítovat něco jako úzkost. Cena, kterou za to platí, je však vysoká; je to ztráta vlastního JÁ.

Předpoklad, že „normální“ cestou k překonání osamělosti je stát se autematem, odporuje jedné z nejrozšířenějších myšlenek týkajících se člověka v naší kultuře. Většina z nás se domnívá, že jsou jedinci, jimž je ponecháno na vůli, aby mysleli, cítili, jednali, jak se jim zlíbí. Zajisté, není to jen obecné mínění o subjektu moderního individualismu, ale i každý jedinec je upřímně přesvědčen, že on je „on“ a že jeho myšlenky, city, přání jsou „jeho“. I když jsou však mezi námi ryzí jedinci, je tato víra ve většině případů iluzí a nebezpečím tou měrou, jakou blokuje odstranění podmínek, které jsou zodpovědné za daný stav věcí.

Máme co činit s jedním z nejzákladnějších psychologických problémů, který může otevřít řadu otázek. Co je to JÁ? Co je podstatou těch jednání, která jen zprostředkovávají iluzi, že jsou našim vlastním osobním jednáním. Co je to spontánnost? Co je původní duševní akt? Konečně, co to vše má co dělat se svobodou? V této kapitole se pokusím ukázat, jak je možné navozovat city a myšlenky zvenčí a přece je zakoušet subjektivně jako své vlastní, a jak mohou být *naše vlastní* city a myšlenky potlačovány, takže přestávají být částí našeho vlastního JÁ. Ve vysvětlování otázek zde nadhozených budeme pokračovat v kapitole „Svoboda a demokracie“.

Začneme s rozbořením významu zkušenosti, která je vyjádřena slovy: „cítím“, „myslím“, „chci“. To se zdá být jasnou a nedvojsmyslnou výpovědí. Otázkou je jen, zda to, co myslím, je správné nebo špatné, nikoli zda ten, kdo myslí, jsem nebo nejsem já. Konkrétní experimentální situace nám však hned ukáže, že odpověď na tuto otázku není bezpodmínečně taková, jak jsme se domnívali. Sledujme experiment s hypnózou.<sup>13</sup> Je zde subjekt A, kterého hypnotik B uvede v hypnotický spánek a vsugeruje mu, že po probuzení z hypnotického spánku projeví přání číst rukopis, o němž bude přesvědčen, že si ho přinesl s sebou, že ho bude hledat a nenajde ho, že pak uvěří, že mu ho ukradla jiná osoba C a že se na ni velice rozzlobí. Také se mu řekne, že to vše byla sugesce, daná mu v hypnotickém spánku. Musíme dodat, že C je osoba, vůči níž subjekt A nikdy necítil žádnou zlost a že podle všech okolností neměl k takovému pocitu nikdy žádný důvod; dále, že skutečně žádný rukopis s sebou nepřinesl.

Co se stane? A se probudí a po krátké konverzaci na nějaké téma řekne: „Náhodou mi to připomíná něco, co jsem napsal ve svém rukopisu. Přechtu vám to“. Ohlíží se, nenajde ho, nato se obrátí na osobu C a přítom jí vnučuje, že ho musela vzít ona. Rozčíljuje se čím dál tím víc a když C stále naráknutí odmítá, subjekt A otevřeně zlostně vyrazí a přímo C obviní z krádeže ru-

13 K problému hypnózy srv. seznam publikací od M. H. Ericksona, *Psychiatry*, 1939, sv. 2, No. 3, s. 472.

kopisu. Dokonce pokračuje dále: Na podporu věrohodnosti svého tvrzení, že C je zloděj, uvádí A důvody. Říká, že slyšel od jiných lidí, že C velmi nutně ten rukopis potřebuje, nyní že měl k tomu velmi dobrou příležitost a tak podobně. Slyšíme, že C nejen obžalovává, ale že i pohořelě uvádí řadu „racionalizací“, které mají navíc potvrdit hodnověrnost obžaloby (nic z toho ovšem není pravda a A by na něco takového předtím ani nepomyslel).

Předpokládáme, že v tomto okamžiku vstupují do místnosti další osoba. Ta ani trochu nezapočívá o tom, že to, co A říká, je to, co myslí a cítí; její jedinou otázkou mělo být, zda obžaloba je či není správná, zda myšlenky osobou A odpovídají skutečným faktům. Avšak nám, kteří jsme byli svědky celé procedury od samého počátku, nejde o to, ptát se, zda je obžaloba pravdivá. Víme, že to není žádný problém, protože si jsme jisti, že to, co A nyní cítí a myslí, nejsou jeho myšlenky a pocity, ale že jsou to cizí elementy, jež mu do jeho hlavy nasadila jiná osoba.

Osoba, která právě vstoupila do prostředí experimentu, měla učinit asi takový závěr: „Zde je A, který jasně vyjevuje všechno to, co myslí. On jediný musí vědět, co myslí a neexistuje pro to žádný lepší důkaz než jeho vlastní výpověď o tom, co cítí. Jsou tu však i jiní, kteří říkají, že jeho myšlenky mu byly podloženy a že jsou to cizí myšlenky a přicházejí zvenčí. Ve vší počestnosti nemohu rozhodnout, kdo má tady pravdu, každý se může mýlit. Protože jsou tady ovšem dva proti jednomu, větší naději na pravdu má většina.“ My však, kdo jsme byli svědky po celou dobu experimentu, nemáme žádné takové pochybnosti a neměl by je ani nově přichozí, kdyby se byl předtím účastnil jiných hypnotických experimentů. Byl by však viděl, že tento typ experimentu se může bezpočtukrát opakovat s různými lidmi a s různými obsahem. Hypnotik může vsugerovat, že syrový brambor je lahodný ananas, a subjekt ho bude pojídat s takovým požitkem, jako by jedl ananas. Nebo, že subjekt nemůže nic vidět, a on se stane „stepým“. Nebo také, že myslí, že svět je plochý, a ne kulatý, a subjekt se bude tvrdohlavě přit, že je plochý.

Co dokazuje hypnotický – a zvláště posthypnotický – pokus? Dokazuje, že můžeme mít myšlenky, city, přání a dokonce i smyslové vjemy, které subjektivně pocítujeme jako své vlastní a prožíváme je, i když nám byly vnuceny zvenčí, že jsou v podstatě cizí a že to není to, co ve skutečnosti myslíme, cítíme atd.

Co nám ukazuje specifický experiment, z něhož jsme vyšli? (1) Subjekt něco chce, totiž číst svůj rukopis; (2) něco myslí, totiž že mu ho vzal C a (3) cítí, totiž zlost na C. Viděli jsme, že všechny tři duševní procesy – jeho volní impuls, myšlení, cítění nejsou jeho vlastní ve smyslu výsledku jeho vlastní duševní činnosti; že nevznikly v něm, ale byly mu dodány zvenčí, on je však subjektivně pocítuje, jako kdyby byly jeho vlastní. Vyslovuje řadu myšlenek, jež mu nebyly vsugerovány hypnózou, totiž ony „racionalizace“, kterými „vysvětluje“ svou domněnku, že C mu ukradl rukopis. Přesto však jsou tyto myšlenky jeho vlastní jen ve formálním smyslu. Ačkoli zdánlivě vysvětlují jeho podezření, my víme, že podezření tu bylo napřed a že racionalizující úvahy jsou jen vymyšleny, aby jeho pocit učinily důvěryhodnými; nejsou tedy vůbec žádným vysvětlením, ale přicházejí post factum.

Vyšli jsme z hypnotického experimentu, protože nám naprosto neomylně ukazuje, že je možné, aby byl člověk přesvědčen o spontánnosti svých duševních procesů, i když vlastně vyplývají z určité situace, z vlivu osoby jiné než on. S těmito jevy se však setkáváme nejen v hypnotické situaci. Protože obsahy našeho myšlení, cítění, chťeni jsou navozovány zvenčí v tak širokém měřítku a nejsou původní, vzbuzuje to dojem, že tyto pseudoakty jsou pravidelné a akty ryzí či vlastní mentální výjimkou.

Pseudocharakter, který předstírá myšlení, je více znám, než týž jev v oblasti volní a citové. Proto bude lépe, pojednáme-li o rozdílů mezi pravým myšlením a pseudomyšlením. Předpokládáme, že jsme na ostrově, kde jsou rybáři a letní hosté z města. Chceme vědět, jaké bude počasí, a ptáme se rybáře a dvou lidí z města, o nichž víme, že poslouchali předpověď počasí z rozhlasu. Rybář se svou dlouholetou zkušeností, jehož se navíc problém počasí dotýká, začne přemýšlet, pokud to už neudělal ještě předtím, než jsme se ho ptali. Protože ví, že základem předpovědi počasí jsou směr větru, teplota, vlhkost a další podmínky, bude zvažovat různé faktory podle jejich příslušného významu a dospěje k víceméně určitému úsudku. Pravděpodobně si vzpomene na předpověď rozhlasu a poznamená, zda odpovídá jeho mínění či nikoli; je-li v rozporu, bude možná ve zvažování svých důvodů opatrnější, ale, a to je to podstatné, to, co nám řekne, je jeho mínění, výsledek jeho myšlení.

První ze dvou letních hostů z města je muž, který, když se ho zeptáme na jeho mínění, ví, že počasí moc nerozumí, a ani nemá žádnou potřebu něčemu takovému rozumět. Jen odpoví: „Nemohu posoudit. Všechno, co vím, je, že předpověď rozhlasu je taková a taková.“ Druhý muž, jehož se ptáme, je odlišný typ. Je přesvědčen, že toho o počasí zná hodně, ačkoli ve skutečnosti toho ví jen málo. Je to typ člověka, který cítí, že musí odpovědět na každou otázku. Na minutu se zamyslí a pak vysloví „své“ mínění, jež je ve skutečnosti totožné s předpovědí rozhlasu. Ptáme se ho, jaké má proto důvody, a on nám řekne, že k svému závěru došel ze zvážení směru větru, teploty atd.

Viděno zvenčí je chování tohoto muže totéž jako rybáře. Když ho však pečlivěji rozebereme, očividně se vyjeví, že poslouchal rozhlas a hlášení převzal. Protože musí mít stůj pocit, že je to jeho mínění, zapomené, že jednoduše jen opakuje mínění nějaké autoritativní osoby, a je přesvědčen, že k tomuto mínění dospěl svým vlastním myšlením. Domnívá se, že důvody, jež nám uvedl, předcházely jeho mínění, když je však přezkoumáme, vidíme, že by nebylo možné, aby ho k nějakému závěru o počasí dovedly, kdyby si nebyl utvořil mínění už napřed. Jsou to skutečně jen pseudodůvody, které mají ten účel, aby předstíraly mínění, že jsou výsledkem jeho vlastního myšlení. Má iluzi, že dospěl k vlastnímu mínění autority, aniž si je tohoto procesu vědom.

Mohlo by tomu být docela dobře také tak, že má o počasí pravdu a že se rybář mýlí, ani v tomto případě by však nebylo „jeho“ mínění tím pravým, i kdyby se rybář ve skutečnosti ve „svém vlastním“ názoru mýlil.

Týž jev můžeme pozorovat, studujeme-li mínění lidí o určitých subjektech,

tory iracionálními a osobními. Racionalizace může být v rozporu s fakty nebo s pravidly logického myšlení, sama však bývá logická a racionální. Její iracionalita tkví v tom, že není skutečným motivem jednání, že jeho příčinu předstírá.

Příklad iracionální racionalizace vystihuje velmi dobře známý vtip: Nějaká žena si vypůjčila od sousedky skleněný džbán, rozbila ho, a když byla požádána o jeho vrácení, odpovídala: „Jednak jsem vám ho už vrátila, za druhé jsem si ho od vás nikdy nevy půjčila a za třetí byl už rozbítý, když jste mi ho dala.“ Příkladem „racionální“ racionalizace je, když osoba A, která se nachází v ekonomické tísní, žádá svého příbuzného B, aby jí půjčil nějakou částku peněz. B odmítne a zdůvodní to tím, že by půjčením jen podporoval sklony A k nezodpovědnosti a spoléhání se na podporu jiných. Takové zdůvodnění může dokonale souhlasit, přesto však to bude racionalizace, protože nechceš půjčit peníze A v žádném případě, a i když sám věří, že byl motivován starostlivostí o dobro A, byl ve skutečnosti motivován svou vlastní lakotou.

Nemůžeme poznat, zda máme co činit s racionalizací, určujeme-li jen lo- gičnost osobní výpovědi jako takovou, musíme však také přihlídnout k psy- chologickým podmínkám právě probíhajícím v daném člověku. Rozhodujícím není, co kdo říká, ale jak to říká. Myšlenka, která je výsledkem aktivního myšlení, je vždy nová a původní; původní nikoli nezbytně v tom smyslu, že jiní takovou předtím neměli, vždycky však v tom smyslu, že osoba, která myslí, použila myšlení jako nástroj k odhalování něčeho nového ve světě mimo sebe nebo uvnitř sebe sama. Racionalizace v podstatě znamená, že člověku tato vlastnost odkrývá a odhalování chybí; racionalizace jsou jen sebe- utvrzování se ve vlastních emocionálních předpojatostech. Racionalizování není nástroj k pronikání do skutečnosti, ale pozdní pokus uvést do souladu vlastní přání s existující realitou.

Stejně jako při myšlení, tak musíme i při citění rozlišovat ryzí cit, který vychází od nás samých, od pseudopocitu, jenž ve skutečnosti náš vlastní není, ačkoli jsme přesvědčeni, že tomu tak je. Zvolme si příklad z všedního života, který je typický pro klamný rys našich citů ve styku s jinými lidmi. Pozorujeme nějakého muže na společenském večírku. Je veselý, směje se, přátelsky hovoří a zdá se, že je celkem šťastný a spokojený. Při odchodu se přátelsky usmívá a říká, jak dobře se ten večer bavil. Dvěte se za ním zavřou – a to je ten moment – kdy se na něj pozorně zadíváme. Jeho výraz tváře se náhle změní. Úsměv je tentam, což se ovšem dalo čekat, protože nyní je sám a není nic ani nikdo, kdo by vzbuzoval smích. Avšak změna, o níž právě mluvíme, je víc než to, že se vytratil smích. Vzezření jeho tváře vyjadřuje hlu- boký smutek, téměř zoufalství. Trvá to snad jen pár vteřin a pak se na tváři objeví obvyklý výraz jako maska. Muž sedne do vozu a myslí na večer, rád by věděl, zda udělal dobrý dojem a má pocit, že se tak stalo. Byl však „on“ po celý večer šťastný a veselý? Byl ten letný výraz smutku a zoufalství, který jsme zachytili na jeho tváři, jen okamžitou reakcí bez většího významu? Odpovědět na tuto otázku bez větší znalosti onoho muže je téměř nemožné. Je to jen nahodilá událost, jež však může poskytnout klíč k poro- zumění, co jeho veselost vlastně znamenala.

například o politických. Ptejte se průměrného čtenáře novin, co si myslí o určité politické otázce. Podá vám jako „svůj“ víceméně přesný souhrn toho, o čem četl a dokonce – a to je podstatná věc – je přesvědčen, že to, co říká, je výsledkem jeho vlastního myšlení. Žije-li v malém společenství, kde politická mínění přecházejí z otce na syna, je „jeho vlastní“ přesvědčení ovládnuto da- leko více, než by tomu byl jen na okamžik uvěřil, protože autorita přísného otce nemá konce. Jiný názor čtenáře může vycházet z momentálních roz- paků, úzkosti, že by byl považován za neinformovaného, a proto se jeho mínění jen tváří, že jím je, ačkoli není výsledkem přirozené kombinace zkušenosti, přání a vědění. Tyž jev nacházíme i u estetických úsudků. Průměrný člověk, který jde do galerie a dívá se na obrazy slavného malíře – řekněme Rembrandta – usoudí, že je to překrásný a působivý obraz. Ro- zbebereme-li tento úsudek, seznáme, že obraz v něm nevyvolal ani zrnko odevzy, že jen tak mluví, protože ví, že se o něm předpokládá, aby si myslil že obraz je krásný. Totéž platí o úsudku lidí o hudbě a také o jejím vnímání. Když se mnozí lidé dívají na pamětihodnosti, stává se často, že ve skutečnosti mají na myslí jen reprodukce, jež viděli tisíckrát, řekněme na pohlednicích, a zatímco jsou přesvědčeni, že vidí „ony“ scenérie, mají před očima jejich obrazy. Anebo při prožívání neštěstí, k němuž došlo v jejich přítomnosti, vidí a slyší situaci v termínech novinářské reportáže, kterou předjímají. Pro mnohé lidi je vlastní zážitek z divadelního představení nebo politického shromáždění, jichž se zúčastnili, skutečným zážitkem až poté, když o tom čtou v novinách.

Potlačení kritického myšlení začíná obvykle brzy. Například pětileté dítě může poznat neupřímnost své matky buď důvtipem, že matka mluví o lásce a přátelství a přitom je ve skutečnosti chladná a sobecká, anebo krutým postřehem, že matka má poměr s jiným mužem a přitom stále zdůrazňuje svou vysokou morální úroveň. Dítě cítí rozpor. Jeho smysl pro spravedlnost a pravdu je zraněn. Protože je však závislé na matce, která žádný druh kritiky nedovolí, a protože má, řekněme, slabého otce, na něhož se nemůže spo- lehnout, je dítě nuceno svou kritickou prozíravost potlačit. Za velice krátkou dobu už vůbec nebude zaznamenávat matčinu neupřímnost nebo nevěru. Ztrátí schopnost kriticky myslet, protože se mu zdá, že udržet obojí naživu by bylo jak beznadějně, tak nebezpečně. Na druhé straně působí na dítě názor, že by mělo věřit v upřímnost a slušnost své matky a ve šťastné manželství svých rodičů a brzy si tuto představu osvojí, jako by byla jeho vlastní.

Ve všech těchto ukázkách pseudomyšlení je problémem, zda myšlení je výsledkem vlastního osobního myšlení, to jest vlastní osobní aktivity; pro- blémem není, zda obsah myšlení je správný či nikoli. Jak už bylo uvedeno v případě rybáře předpovídajícího počasí, jeho myšlení může být dokonce mylné, a mínění muže, který jen opakuje myšlenku do něho vloženou, může být správné. Pseudomyšlení může být také dokonce logické a racionální. Jeho pseudocharakter nemusí být vůbec nelogický. Můžeme studovat jeho racionalizace, jimiž se snaží vysvětlovat nějaké jednání nebo pocit ra- cionálními a realistickými důvody, ačkoli jsou ve skutečnosti určovány fak-

Tě noci měl sen, že je s A. E. F. ve válce. Dostal příkaz, aby pronikl protivníkovou linií do štábu nepřítel. Oblékně si důstojnickou uniformu – zřejmě německou – a náhle se objeví ve skupině německých důstojníků. Je překvapený, že hlavní stan vrchního velitelství je tak pohodlný a že každý je k němu tak přátelský, čím dál tím více však stoupá jeho úzkost, že ho poznají jako špióna. Tu se k němu přiblíží jeden mladší důstojník, který se mu zvláště zalíbil, a řekne: „Vím, kdo jste. Existuje pro vás jediná cesta úniku. Začnete vyprávět anekdoty. Smějte se a rozesmějte všechny svými vtipy tak, že nebudou věnovat žádnou pozornost vám.“ Je velmi vděčný za tuto radu a začne vyprávět vtipy a smát se. Konečně jeho vtipkaření už přestává mít meze a drzí důstojníci začínají mít podezření a jeho vtipkování se jejich podezření dává posilovat. Nakonec ho naplní takový pocit hrůzy, že už nemůže dále; vyskočí náhle ze židle a všichni se ženou za ním. Pak se scéna změní: on sedí ve voze pouliční dráhy, která stojí před jeho domem. Je v civilu a má pocit uklidnění při myšlence, že války je konec.

Předpokládáme, že se ho můžeme druhý den zeptat, jak je to s ním v souvislosti s jednotlivými částmi snu. Zaznamenáme zde jen málo asociací, jež jsou zvlášť významné pro pochopení hlavního problému, o který se zajímáme. Německá uniforma mu připomíná, že předěleho večera byl na večírku host, který hovořil se silným německým přízvukem. Připomněl si, že jím byl znepokojen, protože mu nevěnoval moc pozornosti, ačkoli náš muž se s ním se tolik namáhal, aby právě na něj učinil dobrý dojem: že na chvíli měl na večírku pocit, že ten muž s německým přízvukem si z něj tropí legraci a drze se směje řečem, jež vedl. Když přemýšlel o pohodlné místnosti hlavního štábu, připadá mu, že vypadala jako místnost, v níž byl společenský večírek, okna se však podobala oknům sálu, kde jednou propadl při zkoušce. Překvapen těmito asociacemi začal si vybavovat, že předtím, než na večírek šel, byl dosti soustředěn na dojem, který chtěl udělat částečně proto, že jedním z hostů byl bratr děvčete, o němž se zajímal a chtěl je získat, a částečně proto, že hostitel měl velký vliv na jeho představeného, na jehož mínění o něm velice závisel jeho úspěch v zaměstnání. Když mluví o představeném, říká, jak se mu nelíbí, jak se jím cítí být ponižován, když mu musí ukazovat přátelskou tvář a že pocítoval nechuť ke svému hostiteli, ačkoli si toho všeho nebyl vědom. Jinou z jeho asociací je, že vyprávěl legrační příhodu o plešatém muži a pak že se trochu bál, aby se nedotkl svého hostitele, protože ten bude už také brzy téměř holohlavý. Pouliční dráha mu připadala podivná, protože se mu nezdálo, že by tam byly nějaké koleje. Zatímco o tom mluví, vzpomíná si na pouliční dráhu, kterou jezdával do školy jako chlapec, a napadají ho další podrobnosti, totiž že ve snu byl řidičem pouliční dráhy a že byl udiven, jak se její zařízení jen málo liší od řízení automobilu. Je jasné, že pouliční dráha zastupovala jeho vlastní vůz, jímž jel domů a že jeho návrat domů mu připomínal jeho návraty domů ze školy.

Každému, kdo je obeznamený s výkladem významu snů, bude nyní vysvětlení snu a s ním sdružených představ jasné, ačkoli jsme se zmínili jen o části jeho asociací a prakticky nebylo řečeno nic o struktuře osobnosti z minulé a současné situace muže. Sen prozrazuje jeho skutečné pocity

z předchozího společenského večírku. Byl úzkostný, obával se, že neudělá dojem, jak si přál, měl zlost na některé lidi, před nimiž si připadal směšný a jimž nebyl dostatečně po chuti. Sen ukazuje, že jeho veselost byla prostředkem k zatajení jeho úzkosti a hněvu a zároveň k usmíření těch, na něž se zlobil. Celá ta veselost byla maskou, nepravděpodobně z jeho srdce, skrývala jen to, co „on“ cítil: strach a zlobu. To také činilo celé jeho postavení nejistým, takže měl pocit, že je špehem v nepřátelském táboře a že může být každým okamžikem odhalen. Letmý výraz smutku a zoufalství, který jsme u něj zaznamenali, právě když se rozloučil, se nyní potvrzuje a také vysvětluje: v tento okamžik jeho tvář vyjadřovala, co „on“ skutečně cítil, ačkoli to bylo něco, čeho si vůbec nebyl vědom. Sen popisuje tento pocit dramaticky a zřetelně, ačkoli se otevřeně nezmiňuje o těch lidech, kterých se jeho pocity týkaly.

Tento muž není neurotický ani není pod hypnotickým působením; je spíše normálním jedincem s touž úzkostí a potřebou souhlasu, jak to bývá u moderního člověka zvykem. Nebyl si vědom toho, že jeho veselost nebyla „jeho“, protože je tak zvyklý pocítovat to, co se od něho předpokládá, cítí že v určité situaci by to byla spíše výjimka než pravidlo, kdyby ho napadlo něco „neobvyklého“.

Co platí o myšlení a citění, platí i o *volním procesu*. Většina lidí je přesvědčena, že pokud nejsou otevřeně donuceni vnější silou něco dělat, jsou jejich rozhodnutí jejich rozhodnutími a chtějí-li něco, je to jen to, co chtějí oni. To je však jen jedna z velkých iluzí, které o sobě samých máme. Velký počet našich rozhodnutí není ve skutečnosti naším vlastním, ale je nám vsugerován zvenčí; nám se jen podařilo přesvědčit sebe samé, že jsme to byli my, kdo se tak rozhodli, zatímco jsme se již přizpůsobili očekáváním jiných, hnání úzkostí z osamělosti a z častého přímého ohrožení našeho života, svobody a pohodlí.

Když se zeptáme dětí, zda chtějí chodit do školy každý den, je jejich odpověď: „Ovšem, chci,“ pravdivá? V mnoha případech určitě ne. Dítě snad chce chodit do školy skutečně pravidelně, avšak velmi často by si rádo hrálo, anebo místo toho dělalo něco jiného. Jestliže cítí „Chci chodit do školy každý den,“ asi potlačilo svoji nechuť k pravidelnosti školní docházky. Cítí, že se od něj očekává odpověď, že chce chodit do školy každý den a tento tlak je dost silný, aby potlačil pocit, že do školy chodí tak často jen proto, že musí. Dítě by mělo šťastnější pocit, kdyby mohlo ve skutečnosti vědět, že někdy do školy chce jít a někdy že tam jde, protože tam jít musí. Ale tlak smyslu pro povinnost je dost velký na to, aby mu dal pocit, že „ono“ chce to, co se od něj očekává, aby chtělo.

Všeobecně se předpokládá, že většina mužů uzavírá manželství dobrovolně. Určitě existují takové příklady mužů, kteří se žení na základě povinnosti, anebo závazku. Jsou případy, kdy muž se žení, protože „oni“ skutečně chce. Existuje však také nemálo případů, v nichž muž (nebo ovšem také žena) je vědomě přesvědčen, že chce uzavřít manželství s určitou osobou, protože se právě ocitl v řadě událostí, které ho vedou k manželství a zdá se, že blokují jakýkoli únik. Po všechny měsíce před manželstvím je pevně

presvědčen, že „on“ se ženit chce, a prvním, spíše však opožděným náznakem toho, že tomu asi tak není, je fakt, že v den své svatby propadne panice a pocítí popud utéct pryč. Je-li „soudný“, trvá tento pocit jen několik minut, a on na otázku, zda má úmysl uzavřít sňatek, s neotřesitelným přesvědčením odpoví, že ano.

Mohli bychom se zmínit o velmi mnohých příkladech ze všedního života, kdy se lidem zdá, že sami rozhodují a sami něco chtějí, ale ve skutečnosti podléhají vnitřnímu nebo vnějšímu tlaku, že „musí“ chtít to, co potom také udělají. Když pozorujeme, jak se lidé rozhodují, jsme vlastně ohromeni, jakou měrou jsou lidé mylně přesvědčeni, že to, co učinili, se stalo na základě „jejich“ rozhodnutí, zatímco se jen podřídili konvenci, povinnosti, anebo zcela jednoduše nátlaku. Téměř se zdá, že „skutečně vlastní“ rozhodnutí je ve skutečnosti, která údajně činí rozhodnutí jedince úhelným kamenem jeho existence, poměrně řídkým jevem.

Rád bych vylíčil podrobně ještě jeden příklad onoho pseudochtění, jež můžeme pozorovat při analýze lidí, kteří nemají vůbec žádné neurotické symptomy. Ačkoli má tento individuální případ málo co společného s velkými kulturními problémy, jimiž se v této knize zabývám, uvedu ho, protože poskytuje čtenáři, který není obeznámen s fungováním nevědomých sil, navíc příležitost, aby se s tímto fenoménem seznámil. Mimoto klade tento příklad důraz na problém, o němž jsem se již zmínil, který si však zasluhuje bližšího vysvětlení: je to spojitost repress s problémem potlačovaných sil v neurotickém chování, snech atd., zdá se důležitě zdůraznit, že každé potlačení vyrazuje část vlastního skutečného JÁ a vynucuje si nahradit pseudopocitem to, co bylo právě potlačeno.

V případě, který chci právě uvést, jde o 22letého studenta medicíny. Zajímá se o svou práci a s bližšími vychází celkem dobře. Není nijak zvlášť nešťastný, ačkoli se cítí být poněkud unavený a život nemá pro něj žádný zvláštní půvab. Důvod, proč chce být analyzován, je teoretický, protože se chce stát psychiatrem. Náříká si jen na určitý druh blokování ve svém studiu lékařství. Často si nemůže vzpomenout na věci, jež četl, při přednáškách je mimořádně unaven a při zkouškách má poměrně slabé výsledky. Je mu to hádankou, protože se mu zdá, že co se týče jiných předmětů, má o mnoho lepší paměť. Nepochybuje o své vůli studovat lékařství, velmi často však silně pochybuje, zda má pro to potřebné schopnosti.

Po několika týdnech analýzy vypravuje sen, v němž je v posledním patře mrakodrapu, který postavil, a pohlíží dolů na ostatní domy s lehkým pocitem triumfu. Náhle se mrakodrap zhroutí a on se ocitne pod jeho troskami. Uvědomuje si, že se někdo snaží pohnout troskami, aby ho osvobodil, a slyší někoho prohlášovat, že je těžce zraněn a že lékař přijde velmi brzy, má však pocit, že čekání na lékaře je nekonečné. A když se doktor konečně dostaví, zjistí zase, že si zapomněl přinést s sebou své nástroje a nemůže mu tedy nikterak pomoci. Popadne ho silný hněv vůči doktorovi a náhle pozoruje, že stojí a vůbec není zraněn. Doktorovi se vysměje a v ten okamžik se probudí.

Neměl mnoho asociací ve spojitosti se snem, zato však některé o to

významnější. Myšlenka, týkající se mrakodrapu, který postavil, má příčinnou spojitost s tím, že se vždy zajímal o architekturu. V dětských letech bylo jeho nejoblíbenější zábavou sestavovat stevební kostky a když mu bylo sedmnáct, rozhodl se, že bude architektem. Když se o tom zmínil svému otci, řekl mu docela přátelsky, že je ovšem zcela na něm, aby si svobodně zvolil své povolání, on (otec) je však jistý, že ten nápad je jen pozůstatek jeho dětských přání a že ve skutečnosti dává přednost studiu medicíny. Mladý muž myslitel, že otec má pravdu, a nikdy už s ním o tom nehovořil, začal však studovat lékařství, jako by to bylo samozřejmé. Jeho asociace s lékařem, který přišel pozdě a pak zase zapomněl nástroje, byly neurčitě a sporé. Zatímco však mluvil o této části snu, napadlo ho, že termín pravidelných návštěv na psychoanalýzu se změnil, a i když proti změně nic nenamítal, že ho to ve skutečnosti docela rozzlobilo. Zatímco o tom mluví, jeho zlost stoupá. Obviní analytika, že si s ním dělá, co chce, a konečně řekne: „Dobrá, koneckonců já stejně nemohu dělat, co chci.“ Je docela překvapen svým vzdorem a touto myšlenkou, protože žádné nepřátelství vůči analytikovi či analytické činnosti nikdy nepocítil.

Po nějakém čase má jiný sen, z něhož si však pamatuje jen zlomek: jeho otec je zraněn při automobilovém neštěstí. On sám je lékař a předpokládá se, že se o otce postará. Zatímco se ho však snaží ošetřit, cítí, že je naprosto ochromen a nemůže udělat vůbec nic. Přepadne ho zděšení a probudí se.

V těchto asociacích se s odpořem zmíní, že v posledních několika letech ho napadly takové myšlenky, že jeho otec by mohl náhle zemřít a že ho poděsíly. Někdy dokonce pomyslí na dědictví, jež by mu zanechal, a na to, co by s penězi udělal. S těmito fantaziemi nedospěl daleko, jakmile je však potlačil, hned se zase objevily. Když srovnává oba sny, překvapí ho, že v obou případech není lékař schopen poskytnout jakoukoli účinnou pomoc. Uvědomuje si jasněji než kdy dříve pocit, že lékařem nemůže nikdy být. Když je upozorněn na to, že už v prvním snu měl pocit zlosti a vysmíval se neschopnosti lékaře, vzpomíná si, že pokaždé, když slyší nebo čte o případech, kdy lékař není schopen pacientovi pomoci, má určitý pocit triumfu, čehož si předtím nebyl vědom.

V dalším průběhu analýzy se objeví další potlačený materiál. Ke svému překvapení odhalí svůj silný pocit hněvu vůči svému otci a dále, že jeho pocit neschopnosti být lékařem je jen částí obecnějšího pocitu bezmocnosti, který ho provází celý život. Ačkoli se povrchně domýšlel, že si svůj život zařídil podle svých vlastních plánů, nyní cítí, jak hluboko byl naplněn rezignací. Zporozuje, že byl přesvědčen, že nemůže dělat, co chce, že se musí přizpůsobit tomu, co se od něho očekává. Čím dál tím jasněji vidí, že se ve skutečnosti lékařem nikdy stát nechtěl a to, co považoval za nedostatek schopnosti, že nebylo nic jiného, než výraz pasivní resistance.

Tento případ je typickým příkladem toho, že člověk svá opravdová přání potlačí a přijme za svá ta, která se od něho očekávají, a to tak, že se mylně domýšlí, že jsou to přání jeho vlastní. Mohli bychom říci, že právě původní přání je nahrazeno pseudopřáním.

Tato náhražka opravdového myšlení, cítění a chění pseudoakty vede na-



konec k tomu, že opravdové JÁ je nahrazeno pseudojádrem. Opravdové JÁ je skutečným původcem všech duševních činností. Pseudojádrem je jen zástupcem, který představuje právě tu roli, jež se od něj očekává, děje se to však pod jménem JÁ. Člověk může vskutku hrát mnoho rolí a být subjektivně přesvědčen, že on je v každé roli „on“. Ve všech těchto rolích hraje však jen to, co se od něho očekává. U mnoha lidí, i když ne u většiny, je opravdové JÁ oním pseudojádrem úplně udušeno. Někdy ve snu, ve fantaziích nebo když se člověk napije, se něco z opravdového JÁ možná projeví – city a myšlenky, které člověk po léta nezakusil. Často jde o ty špatné, jež potlačil, protože se jich bál, anebo se za ně styděl. Někdy ovšem jde o to nejlepší v něm, co potlačil ze strachu před zesměšněním, nebo napadením za to, že takové citění má.<sup>14</sup>

Ztráta „vlastního JÁ“ a jeho náhražka oním pseudojádrem ponechává jedince v napjatém stavu nejistoty. Tím, že je v podstatě odrazem očekávání jiných lidí, je posedlý pochybnostmi, protože do určité míry ztratil svou totožnost. A aby přemohl paniku, která vzniká z této ztráty, je donucen se přizpůsobovat a hledat svou totožnost v ustavičném přitakávání a souhlasu ze strany jiných lidí. Protože sám neví, kdo je, budou to snad vědět druzí – bude-li se chovat podle jejich očekávání; vědí-li to oni, pak to bude vědět i on, jen když jim bude, co se toho týče, důvěřovat.

Automatizací jedince v moderní společnosti vzrostla bezmocnost a nejistota průměrného člověka. Je proto připraven podrobit se novým autoritám, jež mu nabídnou jistotu a zmírní jeho pochybnosti. V následující kapitole se chcí zabývat zvláštními podmínkami, nezbytnými pro přijetí této nabídky v Německu; ukáže se, že pro jádro nacistického hnutí – maloměstskou třídu – byl autoritářský mechanismus zvlášť charakteristický. V poslední kapitole si pak vysvětlíme působení automatů konformismu na kulturu naší vlastní demokracie.

14 Psychoanalytická procedura je v podstatě proces, v němž se člověk snaží odhalit své opravdové JÁ. „Volné asociace“ jsou prostředky k vyjádření vlastních prapůvodních pocitů a myšlenek, tím, že se vypráví pravda; pravda v tomto smyslu se však nevztahuje ke skutečnosti, že někdo říká, co si myslí, ale k myšlením prapůvodně vlastním, ne k osvojení si myšlením očekávaného. Freud zdůraznil potlačení „špatných“ věcí; zdá se, že nedomyšlel, jakou měrou se stávají předmětem potlačení i věci „dobré“.

# VI

## PSYCHOLOGIE NACISMU

V předešlé kapitole se soustředila naše pozornost na dva psychologické typy: autoritářský charakter a automat konformity. Doufám, že podrobné vysvětlení těchto typů pomůže k porozumění problémům, jimiž se budeme zabývat v následujících kapitolách: psychologii nacismu na jedné straně a psychologii moderní demokracie na druhé.

V pojednání o psychologii nacismu musíme především vzít v úvahu výchozí otázku – závažnost psychologických faktorů pro porozumění nacismu. Ve vědeckém a tím spíše v populárním výkladu nacismu se běžně předkládají dva protichůdné názory: za prvé, že psychologie nenabízí žádné vysvětlení pro ekonomický a politický fenomén, jakým je fašismus, a za druhé, že fašismus je problém zcela psychologický.

První názor pohlíží na nacismus buď jako na výsledek výlučně ekonomického dynamismu – expanzivních tendencí německého imperialismu, nebo jako na bytostně politický jev – výboj státu prostřednictvím jedné politické strany, podporované průmyslníky a junkery. Krátce: nacismus je považován za výsledek podvodu a násilí menšiny na většině obyvatelstva.

Druhý názor naopak tvrdí, že nacismus může být vyloučen jen v pojmech psychologických nebo spíše psychopatologických. Hitler je považován za sílnice nebo „neurotika“ a o jeho stoupencích se soudí, že to jsou lidé stejné pomatení a mentálně nevyrovnaní. Podle tohoto výkladu, který zastává L. Mumford, je třeba hledat prameny fašismu „v lidské duši, nikoli v národohospodářství“. Dále Mumford pokračuje: „Vysvětlení fašismu ne spočívá ve Versailleské smlouvě nebo v nezpůsobilosti Výmarské republiky, ale v nepřekonatelné pyšce, zalíbení v krutosti, neurotické dezintegraci.“<sup>15</sup>

Podle našeho mínění není správné ani jedno výlučné vysvětlení, ať již zdůrazňuje jen politické či ekonomické faktory bez ohledu na psychologické, nebo naopak. Nacismus je psychologický problém, psychologické problémy se však musí chápat ve spojitosti se sociálně ekonomickými faktory; nacismus je ekonomický a politický problém, že ho však navíc podporoval celý národ, lze pochopit jen z hlediska psychologického. Proto se v této kapitole soustředíme na jeho základ v člověku. Vnučí se přitom dva problémy: struktura charakteru lidí, kteří jím byli osloveni, a psychologické rysy nacistické ideologie, jež z nacismu vytvořily účinný prostředek k ovlivňování právě takových lidí.

Uvažujeme-li o psychologickém pozadí úspěchu nacismu, musíme od počátku rozlišovat, že jedna část obyvatelstva sklomila svou šji pod na-

1 L. Mumford, *Faith for Living*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940, s. 118.