

Jan Auerhan, ScC. (Československá akademie věd), prof. dr. *Josef Augusta* (Karlova universita Praha), prof. *Gustav Bareš*, ScC. (Karlova universita Praha), prof. inž. dr. *Vilibald Bezdíček* (Vysoké učení technické Brno), akademik *Dionýz Blaškovič* (Slovenská akademie věd), prof. dr. *František Burlánek*, ScC. (Karlova universita Praha), doc. inž. *Jiří Celeda*, ScC. (Vysoká škola chemicko-technologická), doc. *Antonín Červinka*, ScC. (institut společenský věd), člen korespondent ČSAV *Julius Dolanský* (Československá akademie věd), dr. *M. Doležal* (Karlova universita Praha), doc. dr. *Miroslav Drozda*, ScC. (Karlova universita Praha), akademik *Otto Dub* (Slovenská akademie věd), dr. *Irena Dubská*, ScC. (Československá akademie věd), *Samo Fal'an* ScC. (Slovenská akademie věd), doc. dr. *Karel Havlíček*, ScC. (Karlova universita Praha), člen korespondent ČSAV *Ferdinand Herčík* (Československá akademie věd), inž. dr. *Ladislav Jeníček*, dr. *Erika Kadlecová*, ScC. (Československá akademie věd), akademik *Antonín Klečka* (Československá akademie věd), doc. dr. *Arnošt Kleinzeller*, ScDr. (Československá akademie věd), prof. dr. *Arnošt Klíma*, ScDr. (Karlova universita Praha), akademik *Arnošt Kolman* (Československá akademie věd), prof. dr. *Anton Kotzig* (Slovenská akademie věd), akademik *Jaroslav Kožešník* (Československá akademie věd), prof. *Dalibor M. Krno* (Universita Komenského Bratislava), prof. inž. dr. *Ferdinand Kuba* (Vysoké učení technické Brno), RNDr. *Josef Kuba*, ScC. (Národní technické muzeum Praha), generálmajor *Jaroslav Kučera* (Vojenský historický ústav), *Luisa Landová-Sýchová*, prof. dr. *Josef Linhart* (Pedagogický ústav J. A. Komenského ČSAV), akademik *Josef Macek* (Československá akademie věd), akademik *Ivan Málek* (Československá akademie věd), prof. dr. *Josef Mohr* (Karlova universita Praha), prof. dr. *Jiřina Otáhalová-Popelová*, ScDr. (Karlova universita Praha), člen korespondent ČSAV *Václav Petržilka* (České vysoké učení technické), akademik *Vladimír Procházka* (Československá akademie věd), prof. dr. *Karel Přerovský* (Balneologický ústav Praha), dr. *Vladimír Ruml*, ScC. (Československá akademie věd), akademik *František Šorm* (Československá akademie věd), dr. *Zora Šormová*, ScDr. (Československá akademie věd), prof. MUDr. *Václav Šváb*, ScDr. (Karlova universita Praha), inž. dr. *Jan Tauber*, prof. dr. *Michal Topol'ský* (Universita Komenského Bratislava), člen korespondent ČSAV *Josef Váňa* (Československá akademie věd), doc. dr. *Vladimír Vanýsek*, ScC. (Karlova universita Praha).

Copyright © 1956 by Erich Fromm

Translation © Jan Vlnář, 1966.

Četba této knihy by byla zklamáním pro každého, kdo by od ní očekával snadný výcvik v umění milovat. Jejím cílem je naopak ukázat, že láska není cit, kterému se může každý snadno oddat, bez ohledu na to, jaké úrovně zralosti dosáhl. Chce čtenáře přesvědčit, že všechno jeho úsilí o lásku nutně zklame, nepokusí-li se co neaktivněji rozvinout celou svou osobnost, aby dosáhl tvůrčí orientace; že najít uspokojení v individuální lásce je nemožné bez schopnosti milovat svého bližního, bez pravé pokory, odvahy, víry a kázně.

V kulturním okruhu, kde tyto vlastnosti jsou vzácné, je nutně vzácné i dosažení schopnosti milovat. Ostatně ať si každý položí otázku, kolik skutečně milujících osob poznal.

A přece obtížnost úkolu nesmí být důvodem, abychom upustili od pokusu poznat obtíže stejně jako podmínky úspěchu. Abych se vyhnul zbytečným komplikacím, pokusil jsem se pojednat o problému pokud možno bez použití odborné terminologie. Z téhož důvodu jsem omezil na minimum odkazy na literaturu o lásce.

Nenašel jsem zcela uspokojivé řešení pro jiný problém: jak se vyhnout opakování myšlenek, které jsem už před časem vyslovil jinde. Čtenář, který zná zejména mé práce „Útek ze svobody“ (Escape from Freedom), „Člověk sám pro sebe“ (Man for Himself) a „Rozumná společnost“ (The Sane Society), najde v této knize mnohé, co bylo řečeno už v těchto dřívějších dílech. „Umění milovat“ však vůbec není především rekapitulace. Přináší mnoho nových myšlenek, které překračují rámec těch, které jsem vyslovil předtím, a pochopitelně i tyto dříve vyjádřené myšlenky někdy nabývají nových perspektiv tím, že jsou všechny soustředěny kolem jednoho předmětu, kolem umění milovat.

Erich Fromm

I. JE LÁSKA UMĚNÍ?

Je láska umění? Jestliže ano, pak vyžaduje znalost a úsilí. Nebo je to příjemný pocit, k jehož prožití se dostává člověk náhodně, něco, do čeho „zapadne až po uši“, má-li štěstí? Tato knížka je založena na prvním předpokladu, zatímco bezpochyby většina lidí dnes věří v druhý.

Neznamená to, že by lidé považovali lásku za nedůležitou. Prahnu po ní; sledují ve filmu nekonečné množství šťastných i nešťastných milostných příběhů, poslouchají stovky bezcenných písní o lásce — ale sotva kdo pomyslí na to, že je třeba se něčemu o lásce učit.

Tento zvláštní postoj vychází z několika předpokladů, které ho jednotlivě či společně podporují. Většina lidí vidí problém lásky především jako problém jak *být milován*, méně už jako problém jak *milovat*, jako problém schopnosti k lásce. Proto jim jde o to, co dělat, aby byli milováni, aby se stali hodnými lásky. V úsilí dosáhnout tohoto cíle sledují několik různých cest. Jedna, po níž se pouštějí hlavně muži, je být úspěšný, být tak mocný a bohatý, jak to připouští společenské omezení, které je dáno pozicí každého jednotlivce. Jiná cesta, kterou volí hlavně ženy, je úsilí o zvýšení vlastní přitažlivosti pěstováním těla, oděvu atd. Další možnost jak získat přitažlivost, které využívají jak muži, tak ženy, je ta, že si člověk osvojí příjemné způsoby, schopnost vést zajímavé rozhovory, že je ochotný pomáhat, skromný, neškodný. Mnohých z těchto způsobů, jak učinit sám sebe hodným lásky, používají lidé i tehdy, když chtějí dosáhnout úspěchu, „získat přátele a vliv na lidi“. Vskutku, co si většina lidí našeho kulturního okruhu představuje pod pojmem být hoden milování, je v podstatě něco mezi popularitou a sex-appealem.

Druhá premisa skrytá za názorem, že není čemu se učit o lásce, je předpoklad, že problém lásky je problém ob-

jektu, ne problém *schopnosti*. Lidé myslí, že milovat je snadné, že však je těžké najít správný objekt, který bychom mohli milovat nebo kterým bychom mohli být milováni. Tento názor má několik příčin, jejichž kořeny tkví ve vývoji moderní společnosti. Jedna z nich je velká změna, k níž došlo ve dvacátém století ve výběru „objektu lásky“. Ve viktoriánské době, jako v mnoha tradičních kulturách, láska většinou nebyla spontánní osobní zkušenost, která může eventuálně vést k manželství. Naopak, manželství se uzavíralo konvenčně — buď dohodou rodin, či prostřednictvím dohazovače, anebo bez takovýchto mezičlánků; uzavíralo se na základě společenských úvah a předpokládalo se, že láska se vyvine, jakmile bude manželství uzavřeno. V posledních několika generacích se v západním světě stal skoro univerzálním pojem romantické lásky. Ve Spojených státech — i když konvenční úvahy zcela nevymizely — lidé v ohromné míře hledají „romantickou lásku“, osobní zkušenost lásky, která by pak měla vést k manželství. Tento nový pojem svobody v lásce musil velmi pozvednout význam *objektu* proti důležitosti *funkce*.

S tímto činitelem těsně souvisí jiný charakteristický rys soudobé kultury. Celá naše kultura je založena na chuti kupovat, na myšlence vzájemně výhodné výměny. Štěstí moderního člověka je ve vzrušení, které pociťuje, když se dívá do výkladních skříní, a v tom, že kupuje vše, co může, ať již za hotové, či na splátky. On (či ona) se dívá na lidi podobným způsobem. Pro muže přitažlivá dívka — a pro ženu přitažlivý muž — to je to, po čem baží. „Přitažlivost“ obvykle znamená pěkný balíček vlastností, které jsou na trhu osobností populární a vyhledávané. Co činí někoho přitažlivým, to závisí na módě, ať již jde o tělesné či duševní vlastnosti. V dvacátých letech dívka, která pila a kouřila, ostřílená a dráždivá, byla přitažlivá; dnes móda vyžaduje více domáckosti a upejpavosti. Na konci devatenáctého a na začátku nynějšího století muž musil být agresivní a ctižádostivý — dnes musí být společenský a tolerantní, aby byl přitažlivým „balíkem“. V každém případě pocit zamilování vzniká obvykle jen se zaměřením na takové lidské zboží, které je v dosahu vlastních možností výměny. Hledám výhodný obchod; objekt by měl být žádoucí z hlediska své společenské hodnoty a zároveň by mě měl chtít vzhledem k mým zjevným i skrytým přednos-

tem a možností. Tak se dvě osoby zamilují, když mají pocit, že našly nejlepší objekt, který je na trhu, se zřetelem na omezení svých vlastních směnných hodnot. Často, stejně jako při koupi pozemků, skryté možnosti, které lze rozvinout, hrají v tomto obchodu významnou roli. V kulturním okruhu, kde převládá tržní zaměření a v němž hmotný úspěch je nejvýznamnější hodnotou, je málo důvodů k překvapení nad tím, že lidské milostné vztahy se řídí stejnou šablonou směny, která ovládá trh zboží a práce.

Třetí omyl, který vede k domněnce, že není čemu se učit o lásce, je směšování počátečního zážitku *zamilování* a stálého stavu *milování*. Když dva lidé, kteří si byli cizí, jak jsme si všichni, náhle nechají padnout stěnu, která je oddělovala, a mají pocit blízkosti, cítí se jako jedna bytost, je pro ně tento okamžik splynutí jedním z nejvíce obšťastňujících, nejvíce vzrušujících životních zážitků. Je ještě podivuhodnější a zázračnější pro takové lidi, kteří žili uzavřeně, osaměle, bez lásky. Tento zázrak náhlé intimity je často podporován i tím, že je spojen s pohlavní přitažlivostí a s pohlavním spojením, nebo je jimi přímo podnícen. Avšak tento typ lásky je svou vlastní podstatou pomíjivý. Obě osoby se dobře seznámí, jejich intimita stále více ztrácí svou zázračnost, až konečně jejich rozpory, jejich zklamání a nuda, kterou navzájem pociťují, zabijí vše, co z počátečního vzrušení zbylo. Na začátku však to všechno nevědí: považují intenzitu zamilování, skutečnost, že jeden je „zblázněn“ do druhého, za důkaz intenzity své lásky, ačkoli to třeba jen dokazuje, jak opuštěni byli předtím.

Tento názor, že nic není snadnější než milovat, v úvahách o lásce stále převládá, přes všechny zdrcující důkazy o opaku. Je sotva nějaká činnost, nějaké podnikání, které je ve svých počátcích spojeno s tak ohromnými nadějemi a očekáváním, a které přece tak pravidelně ztroskotává, jako je láska. U jakékoli jiné činnosti by se lidé snažili poznat důvody neúspěchu, toužili by se naučit, jak to dělat lépe, anebo by se takové činnosti vzdali. Protože však tato alternativa v případě lásky nepřichází v úvahu, zdá se, že je jen jedna vhodná cesta jak zabránit neúspěchu v lásce — zkoumat příčiny neúspěchu, pustit se do studia významu lásky.

První krok k tomu je, abychom si uvědomili, že *láska je umění*, stejně jako jím je život sám; chceme-li se naučit milovat, musíme postupovat stejně, jako když se chceme vzdělat v kterémkoli oboru, třeba v hudbě, malířství, tesařství, medicíně či inženýrství.

Co je třeba dělat, abychom se naučili některému umění? Proces výuky lze vhodně rozdělit na dvě části: první je zvládnout teorii, druhá zvládnout praxi. Chci-li si osvojit umění medicíny, musím nejdříve poznat fakta o lidském těle a o různých nemocech. Ale i když získám všechny tyto teoretické vědomosti, nejsem ještě nijak schopným lékařem. Stanu se mistrem tohoto umění teprve po rozsáhlé praxi, až se nakonec výsledky mých teoretických znalostí a výsledky mé praxe spojí v jedno — v mou intuíci, podstatu mistrovství v každém umění. Avšak kromě teoretického a praktického učení existuje ještě třetí činitel, kterého je zapotřebí k tomu, aby se někdo stal mistrem kteréhokoli oboru — jeho zvládnutí musí být pro člověka věcí nezákladnější důležitosti: nic na světě pro něj nesmí být důležitější než jeho umění. To platí o hudbě, o medicíně, o tesařství — a také o lásce. A v tom je snad odpověď na otázku, proč se lidé našeho kulturního okruhu tak zřídka pokoušejí naučit se tomuto umění, i přes své zjevné neúspěchy v něm; přes hlubokou touhu po lásce se téměř všechno ostatní považuje za důležitější, než je ona: úspěch, prestiž, peníze, moc — skoro všechna naše energie se spotřebuje na to, abychom se naučili, jak dosáhnout těchto cílů, a téměř žádná se nevynaloží na to, abychom se naučili umění milovat.

Je to snad tím, že ty věci, jimiž je možno získat peníze či prestiž, považujeme za dosti cenné, abychom se jim učili, kdežto lásku, která prospívá „jen“ duši, ale nepřináší zisk v moderním smyslu slova, považujeme za přepych, na který nemáme právo vynaložit mnoho energie? Ať je tomu jak chce, další část této knihy bude pojednávat o umění milovat ve smyslu výše uvedeného rozdělení: nejdříve se budu zabývat teorií lásky — a to zaujme větší část knihy; za druhé pohovořím o praxi lásky — ačkoli o praxi v této oblasti, jako ostatně v každé jiné, je možno říci jen málo.

II.

TEORIE LÁSKY

1. LÁSKA, ODPOVĚĎ NA PROBLÉM LIDSKÉ EXISTENCE

Každá teorie lásky musí začínat teorií člověka, teorií lidské existence. U zvířat je láska, či spíše ekvivalent lásky, jejich vzájemné připoutání, v první řadě součástí jejich pudového vybavení; u člověka lze z tohoto pudového vybavení pozorovat jen rudimentární zbytky. Co je podstatné v existenci člověka, je skutečnost, že se vymanil z říše zvířat, z pudového přizpůsobení, že překročil hranice přírody — i když ji nikdy neopouští; je její součástí, a přesto, jakmile se od ní jednou odtrhl, nemůže se k ní vrátit; jakmile byl vyhnán z ráje, ze stavu původní jednoty s přírodou, andělé s plamennými meči mu zahrazují cestu, kdyby se chtěl vrátit. Člověk může pokročit kupředu jen tím, že rozvine svůj rozum, že najde novou, lidskou harmonii místo harmonie předlidské, kterou nenávratně ztratil.

Když se člověk narodí, ať již jednotlivec nebo lidský rod, je vržen ze situace, která byla určitá, tak určitá jako pudy, do situace, která je neurčitá, nejistá a otevřená. Jediné, co je jisté, je minulost, a o budoucnosti je jisté jen to, že znamená smrt.

Člověk je nadán rozumem; je *život, který si uvědomuje sám sebe*; má vědomí sebe samého, svých bližních, své minulosti a možností své budoucnosti. Toto vědomí sebe samého jako zvláštní jednotky, vědomí krátkého trvání vlastního života, vědomí, že se člověk narodil nikoli ze své vůle a že proti své vůli umře, že umře před těmi, jež miluje, či oni před ním, vědomí osamocení a odloučení, vědomí bezmocnosti vůči silám přírody a společnosti, to vše dělá z jeho oddělené, rozervané existence nesnesitel-

né vězení. Musil by zešlel, kdyby se z tohoto vězení neosvobodil, kdyby nevztáhl ruce a nespojil se nějak s ostatními lidmi, s větším světem.

Zážitek odloučenosti vyvolává úzkost; je to vpravdě pramen vši úzkosti. Být odloučen znamená být odříznut, být zbaven jakékoli možnosti využít svých lidských schopností. Proto být odloučen znamená být bezmocný, neschopný aktivně uchopit svět — věci i lidi; znamená to, že svět se může do mne vetřít, aniž mám možnost reagovat. A tak odloučenost je zdrojem intenzivní úzkosti. Kromě toho vyvolává pocit studu a viny. Tento zážitek studu a viny v odloučenosti je vyjádřen v biblickém příběhu o Adamovi a Evě. Když Adam a Eva okusili ovoce ze „stromu poznání dobra a zla“, když porušili poslušnost (není dobro ani zla tam, kde není svoboda neposlušnosti), když se stali lidskými tím, že se vymanili z původní živočišné harmonie s přírodou, tj. když se zrodili jako lidské bytosti, viděli, „že jsou nazí, a styděli se“. Máme se snad domnívat, že tak starý a živelný mýtus má přehnaně stydlivou morálku, která charakterizuje názory devatenáctého století, a že důležitý bod, který má příběh osvětlit, jsou rozpaky nad tím, že jejich pohlavní orgány byly viditelné? To sotva může být správné a tím, že vykládáme tento příběh ve viktoriánském duchu, ujde nám hlavní bod, jehož podstatou je asi toto: když si muž a žena uvědomili sami sebe a jeden druhého, uvědomují si svou odloučenost a svou rozdílnost, protože patří k různým pohlavím. Ale zatímco poznávají svou odloučenost, zůstávají si cizí, protože se ještě nenaučili milovat jeden druhého (jak je také jasně vidět z toho, že Adam se obhajuje tím, že Evu obviňuje, místo aby ji hájil). *Vědomí lidské odloučenosti bez opětného spojení láskou je zdrojem studu. Je zároveň i zdrojem pocitu viny a úzkosti.*

Nejhlubší lidská potřeba je proto potřeba překonat odloučenost, opustit vězení své samoty. *Absolutní* neúspěch při sledování tohoto cíle znamená šílenství, protože panický úběs nad úplnou izolací lze překonat jen tak radikálním úběkem od vnějšího světa, že pocit izolace zmizí — tím, že zmizí vnější svět, od něhož je člověk izolován.

Před člověkem všech věků a kulturních oblastí stojí tedy řešení jedné a téže otázky: Jak překonat odloučenost, jak dosáhnout spojení a osvobuzující jednoty. Otázka zní

stejně pro primitivního jeskynního člověka, pro kočovného pastevece, pro egyptského zemědělce, foinického obchodníka, římského vojáka, středověkého mnicha, japonského samuraje, dnešního úředníka a dělníka. Je to stále táž otázka, protože vychází z téhož základu: z lidské situace, z podmínek lidské existence. Odpovědi jsou různé. Může to být kult zvířat, lidské oběti či vojenská vítězství, život v přepychu, asketické odříkání, pracovní posedlost, umělecká tvorba, láska k bohu a láska k člověku. I když takových odpovědí — jejichž záznam tvoří historii lidstva — je mnoho, nejsou přesto nespočetné. Naopak, pomineme-li menší rozdíly, které jsou spíš okrajové, než aby se dotýkaly jádra věci, objevíme, že existuje jen omezený počet odpovědí, které byly dány, a že právě jen tyto mohly být dány v různých kulturních oblastech, v nichž člověk žil. Historie náboženství a filosofie je historií těchto odpovědí, jejich rozmanitosti i jejich početního omezení.

Odpověď závisí do jisté míry na stupni individualizace, jehož jedinec dosáhl. U novorozeněte je jáství ještě málo vyvinuto; stále ještě pociťuje jednotu s matkou, nemá pocit odloučenosti, pokud ona je přítomna. Jeho pocit samoty je vyléčen fyzickou přítomností matky, jejích prsů, její kůže. Teprve když se u dítěte postupně vyvine smysl pro odloučenost a individualitu, fyzická přítomnost matky již nestačí a vzniká potřeba překonávat odloučenost jinými prostředky.

Podobně i lidské pokolení se ve svém novorozeneckém stadiu cítí zajedno s přírodou. Půda, zvířata, rostliny stále ještě zůstávají světem člověka. Ztotožňuje se se zvířaty a vyjadřuje to nošením zvířecích masek, uctíváním zvířecího totemu či zvířecích bohů. Ale čím více se lidstvo vymaňuje z těchto původních pout, tím více se odlučuje od přírodního světa, tím intenzivněji pociťuje potřebu najít nové cesty k úniku z odloučenosti.

Jedna z cest k dosažení tohoto cíle jsou všechny druhy *orgiastických stavů*. Ty mohou mít formu transu, vyvolaného samovolně, někdy za pomoci omamných jedů. Mnoho rituálů primitivních kmenů je živým obrazem tohoto typu řešení. V přechodném stavu exaltace vnější svět mizí a s ním se ztrácí i pocit odloučenosti od něho. Pokud se takové obřady provádějí společně, přistupuje k tomu po-

cit splynutí se skupinou, který činí toto řešení ještě účinnějším. Velmi blízký tomuto orgiastickému řešení, takže s ním často splývá, je zážitek sexuální. Pohlavní orgasmus může vyvolat stav velmi podobný tomu, jaký vyvolává trans, nebo připomínající účinek některých omamných jedů. Rituály společenských pohlavních orgií byly součástí mnoha primitivních obřadů. Zdá se, že po orgiastickém zážitku může člověk nějaký čas vydržet, aniž příliš trpí pocitem odloučenosti. Postupně úzkostlivé napětí stoupá a pak se opakováním rituálu opět snižuje.

Pokud jsou tyto orgiastické stavy obecnou praxí kmene, nevyvolávají pocit úzkosti či viny. Je to správný, dokonce ctnostný způsob jednání, protože se na něm podílejí všichni a je schvalován či vyžadován šamanem či knězem; není tedy proč se cítit vinný nebo se stydět. Zcela jiná je situace, když si stejné řešení zvolí jednotlivec v kulturním okruhu, který již má tuto společnou praxi za sebou. Alkoholismus a požívání omamných jedů jsou formy, které volí jednotlivec v neorgiastickém kulturním okruhu. V protikladu k účastníkům společensky předepsaného řešení trpí takový jednotlivci pocitem viny a výčitkami svědomí. Zatímco se pokoušejí uniknout ze své odloučenosti tím, že se utíkají k alkoholu či omamným jedům, pociťuje své odloučení ještě silněji, když orgiastický zážitek skončil, a to je žene k tomu, aby se k němu vraceli stále častěji a stále intenzivněji. Poněkud odlišné je pohlavně orgiastické řešení. Do jisté míry je to přirozená a normální forma překonávání odloučenosti a částečná odpověď na problém izolace. Ale u mnoha jedinců, jejichž odloučenosti se nepřekonává jiným způsobem, dostává vyhledávání pohlavního orgasmu funkci, která ho činí ne nepodobným alkoholismu a požívání omamných jedů. Stává se zoufalým úsilím o útěk od úzkosti, kterou vyvolává odloučenost, a výsledkem toho je stále sílící pocit odloučenosti, protože pohlavní akt bez lásky nikdy nepřeklene mezeru mezi dvěma lidmi, leda na okamžik.

Všechny formy orgiastického spojení mají tři charakteristické rysy; jsou intenzivní, dokonce bouřlivé; probíhají v celé osobnosti, v těle i v duchu; jsou přechodné a periodické. Pravý opak platí o té formě spojení, kterou člověk v minulosti i v přítomnosti volí zdaleka nejčastěji

spojení na základě *konformity* se skupinou, jejími zvyky, její praxí a jejími názory. I zde vidíme dlouhý vývoj.

V primitivní společnosti je skupina malá: skládá se z těch, s nimiž má člověk společnou krev a půdu. Se stoupajícím vývojem kultury skupina roste; zahrnuje občanstvo *polis*, občanstvo velkého státu, příslušníky církve. I chudý Říman byl pyšný na to, že mohl říkat: „*Civis Romanus sum.*“ Řím a jeho říše byly jeho rodinou, jeho domovem, jeho světem. I v soudobé západní společnosti splynutí se skupinou je převládající formou překonávání odloučenosti. Je to splynutí, při němž individuální osobnost do značné míry mizí a jehož cílem je být jedním ze stáda. Jsem-li takový jako všichni, nemám-li pocity či myšlenky, které mě od nich odlišují, přizpůsobuji-li se zvykům, způsobu oblékání, idejím, obecně přijatým způsobům jednání, jsem spasen; spasen od děsivého zážitku samoty. Diktátorské soustavy používají hrozby a teroru, aby vyvolaly konformitu, demokratické země volí sugesci a propagandu. Je vskutku jeden velký rozdíl mezi oběma soustavami. V demokraciích je nekonformita možná a skutečně nikdy zcela nechybí; v diktátorských soustavách jen několik neobyčejných hrdinů a mučedníků bude odmítat poslušnost. Ale přes tento rozdíl se i v demokratických společnostech projevuje zdrcující převaha konformity. Důvod je ten, že *musí* existovat nějaká odpověď na hledání jednoty, a není-li žádný jiný či lepší způsob, jednota stádní konformity převládne. Sílu strachu před odlišností, strachu před tím, že by se člověk ocitl jen na několik kroků od stáda, můžeme pochopit jen tehdy, když pochopíme, jak hluboká je potřeba nebýt odloučen. Někdy se strach před nekonformitou vysvětluje jako strach před praktickými nebezpečími, která by mohla nekonformního člověka ohrozit. Ve skutečnosti se však lidé *chtějí* přizpůsobit v mnohem větší míře, než jsou *nuceni*, aspoň v západních demokraciích.

Většina lidí si svou potřebu konformity ani neuvědomuje. Žijí v klamně představě, že sledují své vlastní myšlenky a sklony, že jsou individualisté, že dospěli k svým názorům na základě svého vlastního myšlení — a že je jen shodou okolností, že jejich názory jsou stejné jako názory většiny. Souhlas všech je jim důkazem správnosti „jejich“ myšlenek. Protože však potřeba nějakého pocitu individuality přece jen zůstává, uspokojuje se podružnými

odlišnostmi; monogram na kabelce či na svetru, tabulka se jménem bankovního pokladníka, příslušnost k demokratické či k republikánské straně, k bratrstvu Losů či k bratrstvu Svatyně se stávají výrazem individuálních rozdílů. Reklamní heslo „je to jiné“ ukazuje směšnost té dojemné touhy po odlišnosti tam, kde ve skutečnosti žádná není.

Silící tendence k odstraňování rozdílů je v těsném vztahu k pojmu a zážitku rovnosti, jak se vyvíjí v nejpokročilejších průmyslových společnostech. V náboženském smyslu rovnost znamenala, že jsme všichni děti boží, že se všichni podílíme na téže božsko-lidské substanci, že všichni jedno jsme. Znamenala též, že je třeba respektovat právě rozdíly mezi jednotlivci, že zatímco je pravda, že všichni jedno jsme, je též pravda, že každý jednatel je jedinečné bytí, je svět pro sebe. Toto přesvědčení o jedinečnosti individua je například vyjádřeno v Talmudu: „Když někdo zachrání jediný život, je to, jako by zachránil celý svět; když někdo zničí jediný život, je to, jako by zničil celý svět.“ Rovnost jako podmínka pro rozvoj osobnosti byla také významem tohoto pojmu ve filosofii západního osvícenství. Znamenala (jak to nejjasněji formuloval Kant), že žádný člověk nesmí být prostředkem pro cíle jiného člověka, že všichni lidé jsou si rovni v tom, že jsou cílem a jen cílem, a nikdy prostředkem. Pod vlivem osvícenských idejí socialističtí myslitelé různých škol definovali rovnost jako zrušení vykořisťování, využívání člověka člověkem, bez ohledu na to, zdali je to vykořisťování kruté, či „lidské“.

V soudobé kapitalistické společnosti pojem rovnost nabyl jiného významu. Rovností je míněna rovnost automatů; lidí, kteří ztratili svou individualitu. *Rovnost dnes znamená spíše „stejnost“ než „jednost“*. Je to stejnost abstrakcí, lidí, kteří mají stejná zaměstnání, stejné zábavy, kteří čtou stejné noviny, mají stejné pocity a stejné myšlenky. Z tohoto hlediska je také třeba pohlížet s určitou dávkou skepse na některé počiny, které se obvykle vychalují jako znamení pokroku, jako například zrovnoprávnění žen. Není třeba zdůrazňovat, že nemluvíme proti rovnoprávnosti žen, ale kladné stránky této tendence by neměly nikoho oklamat. Je to část tendence k odstranění všech rozdílů. Rovnoprávnost je vykoupena právě touto

cenou: ženy jsou rovnoprávné, protože již nejsou odlišné. Výrok osvícenské filosofie *l'âme n'a pas de sexe* (duše nemá pohlaví) se stal obecnou praxí. Polarita pohlaví mizí a s ní i erotická láska, která je na ní založena. Muži a ženy se stávají *stejnými*, nikoli *rovnými* jako opačné póly. Soudobá společnost hlásá tento ideál neindividualizované rovnosti, protože potřebuje lidské atomy jeden jako druhý, aby v masovém nahromadění fungovaly hladce, bez tření; aby všichni jednali podle stejných rozkazů, ale přitom aby byl každý přesvědčen, že sleduje jen své vlastní touhy. Stejně jako moderní masová výroba si vyžaduje standardizaci zboží, společenský proces vyžaduje standardizaci lidí a této standardizaci se říká „rovnost“.

Jednota dosažená konformitou není intenzivní ani bouřlivá; je klidná, podřizuje se rutině, a právě proto nestačí na to, aby ztišila úzkost z odloučení. Výskyt alkoholismu, požívačství omamných jedů, neodolatelné nucení k přehnané sexualitě a sebevraždy v soudobé západní společnosti jsou symptomy poměrného neúspěchu stádní konformity. Kromě toho se toto řešení týká hlavně ducha, nikoli těla, a i z tohoto důvodu je ve srovnání s orgiastickým řešením nedostačující. Stádní konformita má jen jednu výhodu: je trvalá, netrpí křečovitými výkyvy. Jednatel se zavádí do šablony konformity ve věku tří až čtyř let a od té doby nikdy neztratí kontakt se stádem. I jeho pohřeb, na který pohlíží jako na poslední velkou společenskou událost svého života, je v přesné shodě se šablonou.

Kromě konformity je třeba uvažovat ještě o jiném činiteli soudobého života jako o prostředku k zmírnění úzkosti z odloučení: o úloze rutiny práce a rutiny zábavy. Člověk se stává „dodržovatelem pracovních hodin“, je součástí dělnictva či byrokratické armády úředníků a ředitelů. Má jen málo iniciativy, jeho úkoly jsou předepsány organizací práce; je dokonce malý rozdíl mezi těmi, kteří zaujímají vyšší stupínky žebříku, a mezi těmi, kteří jsou dole. Všichni plní úkoly předepsané celou strukturou organizace s předepsanou rychlostí a předepsaným způsobem. I city se předpisují: bodrost, tolerance, spolehlivost, ctízádnost a schopnost vycházet s každým bez třenic. Zábava je podobně šablonovitá, i když ne tak drasticky. Knihy vybírají čtenářské kluby, filmy majitelé filmových

společností a kin a reklama, kterou oni platí; i zbytek je uniformní: nedělní výlet autem, posezení u televize, hra v karty, společenské večírky. Od narození do smrti, od pondělka do pondělka, od rána do večera — všechna činnost je rutinová, prefabrikovaná. Jak by mohl člověk zapletený do této sítě rutiny nezapomínat, že je člověk, jedinečná osobnost, že má jen tuto jedinou příležitost žít, s nadějí a zklamáním, se smutkem a bázní, s touhou po lásce a s hrůzou před nicotou a odloučením?

Třetí cesta k dosažení jednoty je *tvůrčí činnost*, ať již umělecká či řemeslnická. V každém druhu tvůrčí práce se člověk spojuje s materiálem, který reprezentuje vnější svět. Ať už truhlář dělá stůl nebo zlatník šperk, ať rolník pěstuje obilí anebo malíř maluje obraz, ve všech typech tvůrčí práce se člověk sjednocuje se světem procesem tvoření. To však platí jen pro práci tvůrčí, pro práci, v níž *já* plánuji, vyrábím a vidím výsledek své práce. V soudobém pracovním procesu úředníka a dělníka u běžícího pásu zbývá z této jednotící povahy práce jen málo. Dělník se stává přívěskem ke stroji a úředník přívěskem k byrokratické organizaci. Přestal být sám sebou — nedochází tu tedy k žádnému spojení kromě spojení konformitou.

Jednota dosažená produktivní prací není jednota mezi osobami; jednota vytvořená orgiastickým splynutím je přechodná; jednota na základě konformity je jen pseudo-jednota. Jsou to tedy jen dílčí odpovědi na problém existence. Plná odpověď je v dosažení spojení mezi osobami, ve splynutí s jinou osobou, v *lásce*.

Tato touha po splynutí mezi osobami je nejmocnějším snažením člověka. Je to nejzákladnější vášeň, je to síla, která drží pohromadě lidstvo, rod, rodinu, společnost. Nedosáhnout tohoto splynutí znamená šílenství či zničení — zničení sebe nebo zničení jiných. Bez lásky by lidstvo nemohlo žít ani den. A přece, nazýváme-li spojení mezi lidmi „láskou“, narážíme na vážnou obtíž. Splynutí je možno dosáhnout různými způsoby — a rozdílů nejsou o nic méně významné než to, co je různým formám lásky společné. Máme je tedy všechny nazývat láskou? Nebo máme vyhradit slovo „láska“ jen pro specifický druh spojení, který je ideálem ctnosti ve všech velkých humanistických ná-

boženství a filosofických soustavách za poslední čtyři tisíce let západní i východní historie?

Jako u všech sémantických potíží můžeme na tuto otázku dát jen odpověď, kterou si sami určíme. Záleží jen na tom, abychom věděli, o jakém druhu spojení hovoříme, když mluvíme o lásce. Máme na mysli lásku jako zralou odpověď na problém existence, nebo mluvíme o těch nevyzrálých formách lásky, které bychom mohli nazvat *symbiotickým spojením*? Na dalších stránkách budu nazývat láskou jen první typ. Pojednání o lásce zahájím úvahou o typu druhém.

Symbiotické spojení má svůj biologický vzor ve vztahu mezi těhotnou matkou a plodem. Jsou dva, a přece jen jedno. Žijí „spolu“ (sym-biosis), jeden potřebuje druhého. Plod je částí matky, dostává od ní vše, co potřebuje; matka je pro něho celý svět; živí ho, krmí ho, ale také její život je tím obohacen. V *psychickém* symbiotickém spojení jsou obě těla nezávislá, ale stejný druh spojení existuje psychologicky.

Pasivní forma symbiotického spojení je forma podřízení, kterou nazýváme klinickým termínem *masochismus*. Masochista prchá od nesnesitelného pocitu izolace a odloučení tím, že dělá sám ze sebe nedílnou část jiné osoby, která ho řídí, vede a ochraňuje; která je tak řfkajíc jeho životem, jeho kyslíkem. Moc toho, kterému se podřizuje, se nadsazuje, ať již je to člověk nebo bůh; on je vše, já nejsem nic, leda jako část jeho bytosti. Jako jeho část jsem část velikosti, moci, jistoty. Masochista se nemusí rozhodovat, nemusí riskovat; není nikdy sám — ale není nezávislý; nemá svou celistvost; ještě se úplně nenarodil. V náboženské terminologii se objekt uctívání nazývá modla; ve světské souvislosti masochistického milostného vztahu je mechanismus zbožňování v podstatě stejný. Tento masochistický vztah může splynout s fyzickou pohlavní touhou; v tomto případě je to podřízení, jehož se neúčastní jen duch, nýbrž i tělo. Může existovat masochistické podřízení osudu, nemoci, rytmické hudbě, orgiastickému stavu vyvolanému omamnými jedy či hypnotickým transem — ve všech těchto případech se osoba vzdává své celistvosti, proměňuje se v nástroj někoho či něčeho jiného mimo vlastní já; nemusí řešit problém života produktivní činností.

Aktivní forma symbiotického splynutí je ovládnutí, nebo abychoom užili psychologického termínu, který odpovídá masochismu, *sadismus*. Sadista chce utéci svému osamocení a svému pocitu uvěznění tím, že učiní jinou osobu částí sebe. Nadouvá a povznáší se tím, že si přivtěluje jinou osobu, která se mu klaní.

Sadista je stejně závislý na poddajném partnerovi jako on na něm; žádný z nich nemůže žít bez druhého. Rozdíl je jen v tom, že sadista rozkazuje, využívá, ubližuje, ponižuje, a že masochista si dává poroučet, ubližovat, nechá se vykořisťovat a ponižovat. V realistickém smyslu je to značný rozdíl; v hlubším, citovém smyslu však rozdíl není tak velký jako to, co mají společného: splynutí bez celosti. Když to pochopíme, není již tak překvapující, že jedna osoba obvykle reaguje jak sadisticky, tak masochisticky, většinou vůči různým objektům. Hitler reagoval sadisticky především vůči lidem, ale masochisticky vůči osudu, historii, vůči „vyšší moci“ přírody. Jeho konec — sebevražda uprostřed všeobecného zničení — je stejně charakteristický jako jeho sen — úplné ovládnutí.¹

V protikladu k symbiotickému spojení zralá *láska je spojení za podmínky zachování vlastní celosti*, vlastní individuality. *Láska je aktivní silou v člověku*; silou, která proráží zdi, jež dělí člověka od ostatních lidí, a sjednocuje ho s jinými; láska působí, že překoná pocit izolace a odloučenosti, a přesto může být sám sebou, zachovat svou celost. V lásce dochází k paradoxu, že dvě bytosti splynou v jedno, a přece zůstávají dvě.

Říkáme-li, že láska je druh aktivity, budeme mít potíže s dvojným významem slova „aktivita“. „Aktivita“ ve smyslu dnešního používání tohoto slova znamená obvykle činnost, která vyvolává změnu současné situace vynaložením energie. Tak považujeme člověka za aktivního, když obchoduje, studuje medicínu, pracuje na běžícím pásu, vyrábí stůl nebo provozuje sport. Všechny tyto druhy činnosti mají něco společného: jsou zaměřeny na uskutečnění vnějšího cíle. Co se *nebere* v úvahu, je *motivace* aktivity. Vezměme například muže, kterého žene k neustálé práci

¹ Podrobnější studii o sadismu a masochismu viz v knize: E. Fromm, *Escape from Freedom* (Útěk ze svobody), Rinehart and Co, New York 1941.

hluboký cit nejistoty a samoty; nebo jiného, kterého pohání ctižádost nebo touha po penězích. Ve všech těchto případech je člověk otrokem vášně a jeho aktivita je ve skutečnosti „pasivita“, protože je hnán; je trpítelem, nikoli „činitelem“. Na druhé straně považujeme člověka, který tiše sedí a uvažuje, aniž má jiný cíl než zažít sám sebe a svou jednotu se světem, za „pasivního“, protože nic „nedělá“. Ve skutečnosti je tato soustředěná meditace nejvyšší aktivita, která existuje, aktivita duše, která je možná jen při vnitřní svobodě a nezávislosti. Jeden pojem aktivity — moderní — se chápe jako vynaložení energie k uskutečnění vnějších cílů; druhý pojem aktivity znamená využití sil, které jsou člověku dány, bez ohledu na to, dojde-li k vnější změně. Tento druhý pojem aktivity byl nejjasněji formulován Spinozou. Odlišuje aktivní a pasivní afekty, „akce“ a „pase“. Při výkonu aktivních afektů je člověk svobodný, je pánem svého afektu; při výkonu pasivního afektu je hnán, je objektem motivací, které si sám neuvědomuje. Tak Spinoza dochází k výroku, že ctnost a síla jsou jedno a totéž.² Závist, žárlivost, ctižádost, všechny druhy lakoty jsou pase; láska je akce, je uplatněním lidské síly, které je možné jen ve svobodě, a nikdy z donucení.

Láska je aktivita, nikoli pasivní afekt; je „setrvání v“, nikoli „padání do“. (V angličtině „to fall in love“ — upadnout do lásky — znamená „zamilovat se“. — Pozn. překl.) Nejobecněji lze aktivní charakter lásky vyjádřit tím, že láska je především *dávat*, ne *přijímat*.

Co znamená dávat? Odpověď na tuto otázku, ač se zdá prostá, je ve skutečnosti plna dvojnárodností a složitostí. Nejrozšířenější chybný výklad je v předpokladu, že dávat je „vzdávat se“ něčeho, být toho zbaven, obětovat. Takto pociťuje akt dávání osoba, jejíž vývoj nepřekročil stadium receptivní, kořistné či sběračské orientace. Tržní charakter je ochoten dávat, ale jen výměnou za to, že dostává; dávat bez protihodnoty pro něho znamená být šizen.⁸ Lidé, jejichž hlavní orientace je neproduktivní, pociťují dávání

² Spinoza: *Etika*, IV, def. 8

⁸ Podrobnější diskusi o charakterových orientacích viz v knize: E. Fromm, *Man for Himself* (Člověk sám pro sebe), Rinehart and Co., New York 1947, kap. III, str. 54—117.

jako ochuzení. Většina jednotlivců tohoto typu proto odmítá dávat. Někteří činí z dávání ctnost ve smyslu oběti. Cítí, že právě proto, že dávat bolí, *mělo by se dávat*; dávání je pro ně ctnost právě proto, že přijímají povinnost obětovat. Pro ně pravidlo, že lépe je dávat než přijímat, znamená, že odříkat si je správnější než prožívat radost.

Pro produktivní charakter má dávání docela jiný význam. Dávat je nejvyšší výraz moci. Samotným aktem dávání prožívám svou sílu, své bohatství, svou moc. Tento zážitek zvýšené vitality a mohutnosti mě naplňuje radostí. Prožívám sám sebe překypujícího, rozdávacího, živého, a proto radostného.⁴ Dávat je radostnější než přijímat, ne protože je to odříkání, ale protože v aktu dávání je výraz mé životnosti.

Není těžké pochopit správnost této zásady, aplikujeme-li ji na různé specifické jevy. Nejelementárnější příklad je ve sféře sexu. Vyvrcholení mužské pohlavní funkce je v aktu dávání; muž dává sám sebe, svůj pohlavní orgán ženě. V okamžiku orgasmu jí dává své semeno. Nemůže nedávat, je-li potentní. Nemůže-li dávat, je impotentní. Pro ženu to není jiné, i když poněkud složitější. I ona se dává; otvírá bránu k svému ženskému centru; v aktu přijímání dává. Je-li neschopna tohoto aktu dávání, je frigidní. U ní se akt dávání obnovuje, ne však v její funkci milenky, ale ve funkci matky. Dává ze sebe dítěti, které v ní vyrůstá, dává mléko novorozenci, dává své tělesné teplo. Nedávat by pro ni bylo bolestné.

Ve sféře hmotných věcí dávat znamená být bohatý. Ne ten, kdo *má* mnoho, je bohatý, nýbrž ten, kdo *dává* mnoho. Sběrač pokladů, který trpí strachem a starostí, aby nic neztratil, je v psychologickém smyslu chudý, zbídačelý člověk, bez ohledu na to, kolik má. Kdo je schopen rozdávat sám sebe, je bohatý. Prožívá sám sebe jako někoho, kdo může přispět druhým. Jen někdo, kdo by byl zbaven všeho kromě nejnutnějších prostředků k existenci, by byl neschopen těšit se z rozdávání hmotných věcí. Denní zkušenost však ukazuje, že to, co někdo považuje za základní potřeby, závisí ve stejné míře na jeho charakteru jako na tom, kolik skutečně má. Je dobře známo, že chudí dávají ochotněji než bohatí. Nicméně překročí-li chudo-

⁴ Srovnej s definicí radosti z dávání, kterou podal Spinoza.

ba určitý stupeň, může chudému znemožnit, aby dával, a je pak ponižující ne pro utrpení, které působí přímo, nýbrž proto, že zbavuje chudého radosti dávat.

Nejdůležitější sféra dávání však není v hmotných věcech, nýbrž ve specifické říši lidství. Co dává jeden člověk druhému? Dává sám sebe, dává z nejcennějšího co má, ze svého života. To neznamená nutně, že obětuje svůj život za druhého, ale dává mu z toho, co je v něm živé; dává mu ze své radosti, ze svého zájmu, ze svého pochopení, ze svých vědomostí, ze svého humoru, ze svého smutku — ze všech výrazů a projevů toho, co je v něm živé. Když takto dává ze svého života, obohacuje druhého, zvyšuje jeho životní pocit tím, že zvyšuje svůj vlastní životní pocit. Nedává, aby přijímal; dávat je samo o sobě vybraná radost. Ale když dává, nutně vyvolává něco k životu v druhém člověku a to, co začalo žít, se odráží zpět k němu; když skutečně dává, nemůže nepřijímat to, co se k němu odráží. Dávat znamená učinit z druhého člověka též dárce a oba se pak podílejí o radost nad tím, co vyvolali v život. V aktu dávání se něco rodí a dárce i obdarovaný se těší z toho, co se zrodilo pro ně oba. Specificky pro lásku to znamená: láska je síla, která vyvolává lásku, impotence je neschopnost vytvořit lásku. Tuto myšlenku krásně vyjádřil Marx: „Vezměme,“ říká, „*člověka jako člověka* a jeho vztah k světu jako lidský, a můžete vyměnit lásku jen za lásku, důvěru za důvěru atd. Chcete-li mít požitek z umění, musíte být v umění školeni; chcete-li mít vliv na jiné lidi, musíte být někdo, kdo má skutečně podnětný a příznivý vliv na jiné. Každý váš vztah k lidem a k přírodě musí být určitým výrazem vašeho *skutečného individuálního* života, který odpovídá objektu vaší vůle. Milujete-li, aniž podnítíte lásku, tj. jestliže vaše láska jako taková nevyvolává lásku, jestliže prostřednictvím *výrazu života* jako milující nečiníte ze sebe *milovaného*, pak je vaše láska bezmocná, je to neštěstí.“⁵ Ale nejen v lásce dávat znamená přijímat. Učitel se učí od svých žáků, herec je podněcován svými diváky, psychoanalytik je léčen svým pacientem — za

⁵ K. Marx: *Nationalökonomie und Philosophie*, 1844; otištěno v Karl Marx: *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1953, str. 300—301; citováno podle Frommova překladu.

předpokladu, že navzájem pro sebe nejsou objekty, že mezi nimi existuje pravý a produktivní vztah.

Je sotva nutné zdůrazňovat, že schopnost k lásce jako aktu dávání závisí na charakterovém vývoji jednotlivce. Předpokládá dosažení převážně produktivní orientace; v této orientaci člověk překonává závislost, narcisistickou všemohoucnost, přání vykořisťovat druhé nebo hromadit bohatství a získává důvěru ve své vlastní lidské síly, odvahy spoléhat sám na sebe na cestě za svými cíli. V té míře, v jaké se mu těchto kvalit nedostává, bojí se dávat ze sebe — a tím i milovat.

Kromě prvku dávání se aktivní charakter lásky projevuje tím, že vždy zahrnuje některé základní prvky společné všem formám lásky. Jsou to *péče, odpovědnost, úcta a znalost*.

Skutečnost, že láska zahrnuje *péči*, je nejzřejmější v lásce matky k dítěti. Žádné ujišťování o matčině lásce by se nám nezdálo upřímné, kdybychom viděli, že nedostatečně pečuje o novorozence, že zanedbává krmení, koupání, vše, co mu poskytuje příjemný tělesný pocit; její láska v nás vyvolává silný dojem právě tím, že vidíme její péči o dítě. Nejiné je to s láskou k zvířatům či květinám. Kdyby nám některá žena řekla, že miluje květiny, a my bychom viděli, že je zapoměla zalévat, jistě bychom v její „lásku“ ke květinám nevěřili. *Láska je aktivní péče o život a růst toho, co milujeme*. Kde tato aktivní péče chybí, tam není láska. Tento prvek lásky je krásně popsán v knize Jonášově: Bůh poručil Jonášovi, aby šel do Ninive a varoval tamní obyvatele, že je postihne trest, nepolepšili se. Jonáš ze svého poslání zběhne, protože se bojí, že se lidé Ninive budou kát a že jim bůh odpustí. Je to muž se silným smyslem pro pořádek a zákon, ale bez lásky. Při svém pokusu o zběhnutí se octne v břiše velryby, která symbolizuje stav izolace a uvěznění, do něhož Jonáš uvrhl jeho nedostatek lásky. Bůh ho zachrání a Jonáš jde do Ninive. Káže tamním obyvatelům, jak mu bůh uložil, a stane se právě to, čeho se obával. Muži Ninive se kají ze svých hříchů, bůh jim odpustí a rozhodne, že město nezničí. Jonáš je hluboce pobouřen a zklamán; chtěl, aby se konala „spravedlnost“, ne milost. Konečně se trochu uklidní ve stínu stromu, kterému bůh dal vyrůst, aby ho ochraňoval před sluncem. Když však bůh nechá strom

zvadnout, Jonáš je sklíčen a hněvivě si bohu stěžuje. Bůh odpovídá: „Je ti líto tykve, pro niž jsi nepracoval a kterou jsi nevypěstoval; která vyrostla za noc a zhynula za noc. A neměl jsem tedy ušetřit Ninive, to velké město, v němž je více než šestkrát dvacet tisíc lidí, kteří nedovedou odlišit svou pravici od své levice, a též mnoho dobytka?“ Odpověď boha Jonášovi je třeba chápat symbolicky. Bůh vysvětluje Jonášovi, že podstatou lásky je „pracovat“ pro něco a „vypěstovat“ něco, že láska a práce jsou neoddělitelné. Člověk miluje to, pro co pracuje, a pracuje pro to, co miluje.

Péče a starostlivost v sobě zahrnují jiný aspekt lásky: *odpovědnost*. Odpovědností dnes často rozumíme povinnost; něco, co nám uložil někdo vnější. Ale odpovědnost v pravém smyslu je zcela dobrovolný akt: může to být má reakce na vyslovené či nevyslovené potřeby jiné lidské bytosti. Být „odpovědný“ znamená být schopen a připraven „odpovídat“. Jonáš se necítil odpovědný za obyvatele Ninive. Jako Kain se mohl ptát: „Jsem já strážcem svého bratra?“ Milující člověk odpovídá. Život jeho bratra není jen věcí jeho bratra, ale jeho vlastní věcí. Cítí se odpovědný za své bližní, jako se cítí odpovědný sám za sebe. V případě matky a dítěte tato odpovědnost zahrnuje především péči o tělesné potřeby. V lásce mezi dospělými se vztahuje hlavně na duševní potřeby druhého člověka.

Odpovědnost by se snadno mohla zvrhnout v panovačnost a majetnictví, kdyby nebylo třetí složky lásky, *úcty*. Úcta není strach a bázeň; ve shodě s kořenem slova „respektovat“ (respicere = dívati se na) označuje schopnost vidět člověka jaký je, uvědomovat si jeho jedinečnou osobnost. Chci, aby milovaná osoba rostla a vyvíjela se kvůli sobě samé, svým vlastním způsobem, a ne proto, aby mi sloužila. Miluji-li jiného člověka, cítím se jedno s ním či s ní, ale s ním *takovým, jaký je*, ne takovým, jakého jej chci mít jako objekt pro svou potřebu. Je jasné, že taková úcta je možná jen tehdy, dosáhl-li jsem *já* nezávislosti; umím-li stát i chodit bez berlí, nemusím-li ovládat či vykořisťovat kohokoli jiného. Úcta existuje jen na základě svobody. „L'amour est l'enfant de la liberté,“ říká stará francouzská píseň; láska je dítětem svobody, a nikdy ne dítětem ovládnutí.

Abychom mohli mít k někomu úctu, musíme ho *znát*;

pěče a odpovědnost by byly slepé, kdyby je nevedla znalost. Znalost by byla planá, kdyby nebyla motivována péčí. Je mnoho vrstev znalosti; znalost, která je složkou lásky, nezůstává na povrchu, nýbrž proniká k jádru. Je možná jen tehdy, když mohu překročit péči o sebe samého a vidět druhého člověka z jeho vlastního hlediska. Mohu například vědět, že člověk je pohněvaný, i když to otevřeně neprojevuje; ale mohu jej znát ještě hlouběji, a pak vím, že je úzkostlivý a ustaraný, že se cítí osamělý a má pocit viny. Víím, že jeho hněv je jen projevem něčeho hlubšího, vidím, že cítí úzkost a rozpaky, že spíš trpí, než se hněvá.

Znalost má ještě jeden hlubší vztah k problému lásky. Základní potřeba splynout s druhým člověkem, abychom překročili vězení své odloučenosti, je úzce spjata s jiným specificky lidským přáním, s přáním poznat „tajemství člověka“. Zatímco život ve svých pouze biologických aspektech je zázrak a tajemství, člověk ve svých lidských aspektech je nezbadatelným tajemstvím sám pro sebe — a také pro své bližní. Známe sami sebe, a přece přes všechno úsilí sami sebe neznáme. Známe ostatní lidi, a přesto je neznáme, protože nejsme věci a ani ostatní lidé nejsou věci. Čím dále pronikáme do hloubky své bytosti či bytosti někoho jiného, tím více se nám vymyká cíl poznání. A přece nemůžeme než si přát proniknout dále do tajemství lidské duše, do nejnitrnějšího jádra, které je „on“.

Je jedna — zoufalá — cesta, jak poznat toto tajemství: znamená to mít úplnou moc nad jiným člověkem; moc, která ho nutí dělat co chceme, cítit co chceme, myslet co chceme; která ho proměňuje ve věc, v naši věc, v náš majetek. Nejvyšší stupeň tohoto úsilí o poznání je ve výstřelcích sadismu, v přání a schopnosti působit lidské bytosti utrpení, trýznit ji, donutit ji, aby v utrpení vydala své tajemství. V této touze po proniknutí tajemstvím člověka, a tím i naším vlastním, je hlavní motivace hloubky a intenzity krutosti a ničivosti. Velmi stručně a výstižně vyjádřil tuto myšlenku Izák Babel. Cituje slova důstojníka, svého známého z ruské občanské války, který právě udupal k smrti svého bývalého pána: „Řeknu vám to tak: střelením — střelením se chlapa jen zbavíte... Střelením se nikdy nedostanete k duši, nezjistíte, kde v chlapovi je

a jak se projevuje. Ale já nešetřím sám sebe a nejednou jsem šlapal po nepříteli víc než hodinu. Víte, chci poznat, co život opravdu je, co je pod ním.“⁶

Tato cesta k poznání je příznačná pro děti. Dítě něco rozebírá, rozbíjí, aby to poznalo; anebo rozbírá zvíře; krutě trhá motýlovi křídla, aby ho poznalo, aby prolomilo jeho tajemství. Ukřutnost sama je motivována něčím hlubším: přáním poznat tajemství věci a života.

Druhá cesta k poznání „tajemství“ je láska. Láska je aktivní pronikání druhé osoby, při němž mé přání poznat je ukojeno spojením. V aktu splynutí tě poznávám, poznávám sebe, poznávám všechny — a „nepoznávám“ nic. Poznávám způsobem, který jediný umožňuje člověku poznat to, co je živé: zážitkem spojení, a ne takovým druhem poznání, které nám může dát myšlení. Sadismus je motivován přáním poznat tajemství, zůstávám však stejně nevědomý jako dříve. Rozsápal jsem jinou bytost úd po údu, avšak vše, čeho jsem dosáhl, je to, že jsem ji zničil. Láska je jediný způsob poznání, v němž akt spojení je odpovědí na mé hledání. V aktu lásky, sebedávání, v aktu pronikání jiného člověka nacházím sám sebe, objevuji sám sebe, objevuji nás oba, objevuji člověka.

Touha poznat sami sebe a druhé lidi byla vyjádřena v delfském nápisu „Poznej sám sebe“. Je to základní pružina vší psychologie. Ale pokud si člověk přeje poznat vše z člověka, jeho nejnitrnější tajemství, nemůže být jeho přání nikdy splněno poznáním obvyklého druhu, jen myšlením. I kdybychom o sobě věděli tisíckrát víc, nikdy bychom nedosáhli dna. Stále bychom zůstávali sami sobě záhadou, tak jako ostatní lidé by zůstali záhadou pro nás. Jediná cesta plného poznání je v *aktu* lásky: tento akt překračuje meze myšlení, překračuje meze slov. Je to odvažné ponoření do zážitku spojení. Avšak myšlenkové poznání, tj. poznání psychologické, je nutnou podmínkou pro plné poznání v aktu lásky. Musím objektivně znát druhého člověka i sebe, abych mohl vidět jeho skutečnost, nebo lépe řečeno překonat iluze, iracionálně zkreslený obraz, který o něm mám. Jen když objektivně znám člo-

⁶ I. Babel: *The Collected Stories* [Sebrané povídky], Criterion Book, New York 1955.

věka, mohu jej poznat v nejhlubší podstatě, v aktu lásky.⁷

Problém poznání člověka je souběžný s náboženským problémem poznání boha. Konvenční západní teologie se pokouší poznávat boha myšlením, vyslovovat výroky o bohu. Předpokládá se, že mohu poznat boha ve svém myšlení. Mysticismus, který je důsledným výsledkem monoteismu (jak se později pokusím dokázat), se vzdává pokusu poznat boha myšlením a nahrazuje ho zážitkem spojení s bohem, v němž není místa — ani potřeby — pro znalost *o* bohu.

Zážitek spojení s člověkem, nebo v náboženském smyslu s bohem, není nijak iracionální. Je to naopak, jak ukázal Albert Schweitzer, důsledek racionalismu, důsledek nejodvážnější a nejradiálněji. Je založen na naší znalosti základních, nikoli náhodných omezení našeho poznání. Je to poznání, že nikdy nemůžeme „chápat“ tajemství člověka a světa, že je však přesto můžeme poznat v aktu lásky. Psychologie jako věda má svá omezení, a tak jako logickým důsledkem teologie je mysticismus, konečným důsledkem psychologie je láska.

Péče, odpovědnost, úcta a poznání na sobě navzájem závisí. Jsou syndromem rysů vyzrálé osobnosti, tj. osobnosti, která plodně rozvíjí své vlastní síly, která chce mít jen to, pro co pracovala, která se vzdala narcisistických snů vševědoucnosti a všemohoucnosti, která získala pokoru založenou na vnitřní síle, již může dát jen pravá tvůrčí činnost.

Dosud jsem hovořil o lásce jen jako o překonání lidské odloučenosti, jako o splnění touhy po spojení. Ale nad univerzální, existenciální potřebu spojení vyvstává potřeba specifitější, biologická: touha po spojení mezi mužskými i ženskými póly. Idea této polarizace je nejnápadněji vyjádřena v mýtu, že původně muž a žena byli jedno, že byli rozříznuti napůl a že od té doby každý muž hledá svou ztracenou ženskou část, aby se s ní opět mohl spojit.

⁷ Tento výrok je významný pro úlohu psychologie v soudobé západní kultuře. Velký zájem o psychologii sice ukazuje zájem o poznání člověka, zároveň však prozrazuje základní nedostatek lásky v dnešních lidských vztazích. Psychologické poznání se tak stává náhražkou za plné poznání aktem lásky, místo aby bylo krokem k němu.

(Táž myšlenka původní jednoty pohlaví je též obsažena v biblickém vypravování o stvoření Evy z Adamova žebra, i když se tu v duchu patriarchalismu žena považuje za druhotnou vůči muži.) Význam tohoto mýtu je dosti jasný. Pohlavní polarizace vede člověka k tomu, aby vyhledával spojení určitým způsobem, jako spojení s druhým pohlavím. Polarita mezi mužskými a ženskými principy existuje také *uvnitř* každého muže a každé ženy. Stejně jako fyziologicky muž i žena mají hormony druhého pohlaví, Jsou bisexuální i v psychologickém smyslu. Nosí v sobě princip přijímání i pronikání, hmoty i ducha. Muž — i žena — najde spojení uvnitř sebe jen ve spojení své mužské i ženské polaritě. Tato polarita je základem vši tvůrčí schopnosti.

Polarita mezi mužským a ženským principem je také základem tvůrčí činnosti ve styku mezi lidmi. Biologicky je to jasné z toho, že spojení spermatu a ova jsou základem pro zrození dítěte. Ale v čistě psychologické oblasti to není jiné; v lásce mezi mužem a ženou každý z nich se rodí znovu. (U homosexuální úchyly se toto polarizované spojení neuskutečňuje, a proto homosexuál trpí bolestí nikdy nevyřešené odloučenosti; není ovšem v tomto směru o nic méně úspěšný než průměrný heterosexuál, který neumí milovat.)

Stejná polarita mužského a ženského principu existuje v přírodě; nejen, jak je zřejmé, u živočichů a rostlin, nýbrž i v polaritě dvou fundamentálních funkcí, přijímání a pronikání. Je to polarita země a deště, řeky a oceánu, noci a dne, tmy a světla, hmoty a ducha. Tuto myšlenku krásně vyjádřil velký muslimský básník a mystik *Rúmi*:

Ten, kdo miluje, nikdy vpravdě nehledá, aniž je hledán. Když blesk lásky udeřil do srdce *tohoto*, věř, že je láska i v *onom*.

Když láska k Bohu ti vyrůstá v srdci, pak pochyb ty neměj, že Bůh také miluje tebe.

Nevyjde tleskání z ruky ti jedné jen bez ruky druhé.

Moudrost nám Boží je osudem a její příkaz nám ukládá milovat navzájem sebe.

Pro toto určení vše, co je na světě, pojí se s druhem.

Mudrci soudí, že Nebe je muž a Země je žena: co z Nebe v ni padne, to rozplodí Země.

Nemá-li Země dost tepla, tu pošle je Nebe; když ztrácí svou svěžest a vlhkost, obnoví je Nebe.

Nebe se točí jak muž, který pro ženu potravu hledá;

Země pak pilně svých ženských si starostí hledí: ta rodí a kojí své plody.

Rozum že Země a Nebe též mají, to věř, neboť rozumných bytostí konají oba dva práci.

Rozkoše jestli ti dva sobě navzájem nedají, pročpak jak milenci spolu se plíží?

Bez Země jakpak by stromy a květiny mohly nám kvéstí?

Co by pak plodily nebeská vlhkost a teplo?

Tak jako touhu Bůh vložil do muže a ženy, by spojením jejich svět nadále trval, tak každé části též bytí on touhu vtisk po jiné části.

Den a Noc navenek nepřátel dvojice jsou; avšak jednomu účelu slouží.

Navzájem láska je pojí, by zdokonalili své dílo.

Bez Noci příroda Člověka bez příjmu byla by, neměla nic by, co mohla by vydávat za Dne.⁸

Problém pohlavní polaritě vede k některým dalším úvahám o lásce a pohlaví. Hovořil jsem již dříve o Freudově omylu, že viděl v lásce výhradně výraz — či sublimaci — pohlavního pudu, že nepoznal, že pohlavní touha je jedním z projevů potřeby lásky a spojení. Ale Freudův omyl je ještě hlubší. V souladu se svým fyziologickým materialismem vidí v pohlavním pudu výsledek chemicky vyvolaného napětí v těle, které je bolestivé a hledá uvolnění. Cílem pohlavní touhy je odstranění tohoto bolestného napětí; pohlavní ukojení je v dosažení tohoto odstranění. Tento názor má určitou platnost v tom rozsahu, že pohlavní touha působí stejným způsobem jako hlad a žízeň, když je organismus podvyživen. Pohlavní touha v této koncepci je jako svědění, pohlavní ukojení znamená zbavit se tohoto svědění. Vskutku podle této koncepce pohlavnosti by onanie znamenala ideální pohlavní ukojení. Co však Freud kupodivu ignoruje, je psychobiologická stránka sexuality, polarita mužského a ženského a touha přemostit tuto polaritu spojením. Tento podivný omyl byl pravděpodobně

⁸ R. A. Nicholson: *Rúmí*, George Allen and Unwin, Ltd, London 1950, str. 122—123 (zde citováno podle tohoto anglického překladu — pozn. překl.)

usnadněn Freudovým extrémním patriarchalismem, který ho vedl k předpokladu, že sexualita *per se* je mužská, a vedl ho k ignorování specificky ženské sexuality. Tuto myšlenku vyjádřil v díle „Tři příspěvky k problému po hlaví“ slovy, že libido je pravidelně „mužské povahy“, bez ohledu na to, jde-li o libido u muže či u ženy. Stejná myšlenka v racionalizované formě je též vyjádřena ve Freudově teorii, že malý chlapec zažívá ženu jako kasírovaného muže a že žena sama hledá různé kompenzace za ztrátu pohlavního orgánu. Avšak žena není kasírovaný muž, její sexualita je specificky ženská, a nikoli „mužské povahy“.

Sexuální přitažlivost mezi pohlavími je jen částečně motivována potřebou odstranění napětí; je to hlavně potřeba spojení s druhým pohlavním pólem. Ve skutečnosti se erotická přitažlivost nijak nevyjadřuje výhradně v přitažlivosti sexuální. Stejně jako v *sexuální funkci* existuje mužství a ženství v *charakteru*. Mužský charakter lze definovat tím, že má vlastnosti pronikání, vůdcovství, aktivity, kázně a dobrodružnosti; ženský charakter vlastnostmi plodné vnímavosti, touhy ochraňovat, realismu, vytrvalosti a mateřskosti. (Je třeba mít na mysli, že se v každém jednotlivci obě charakteristiky mísí, avšak s převahou těch, které přísluší „jeho“ či „jejímu“ pohlaví.) Jsou-li mužské *charakterové* rysy u muže oslabeny tím, že citově zůstal dítětem, bude se velmi často pokoušet kompenzovat tento nedostatek výlučným důrazem na svou mužskou úlohu v *pohlaví*. Výsledkem je donchuán, který pociťuje potřebu dokazovat svou pohlavní mužskou zdatnost, protože je nejistý svou mužností v charakterologickém smyslu. Když je oslabení mužství extrémnější, sadismus (použití násilí) se stává hlavní — a zvrácenou — náhražkou mužnosti. Oslabená anebo zvrácená ženská sexualita se přeměňuje v masochismus nebo v majetnické nároky na partnera.

Freud byl pro své přecenění sexu kritizován. Tato kritika byla často motivována přáním odstranit z Freudovy soustavy prvek, který vzbuzoval kritiku a nepřátelství u konvenčně založených lidí. Freud tuto motivaci ostře pociťoval, a proto bojoval proti každému pokusu o změnu své teorie sexu. Skutečně také ve své době měla Freudova teorie vyzývavý a revoluční ráz. Ale co bylo pravda po-

čátkem století, není již pravda o padesát let později. Sexuální mravy se změnily natolik, že Freudovy teorie již nejsou pobuřující pro střední stavy západních zemí a je to donkichotský druh radikalismu, když ortodoxní psychoanalytikové stále myslí, že je odvážné a radikální Freudovy sexuální teorie bránit. Naopak, jejich pojetí psychoanalýzy je konformistické a nepokouší se vyzvedávat psychologické otázky, jež by vedly ke kritice soudobé společnosti.

Má kritika Freudovy teorie neříká, že kladl přílišný důraz na pohlaví, nýbrž že nepochopil pohlaví dosti hluboko. Freud udělal první krok k odhalení významu vášni mezi lidmi; v souladu se svou filosofickou koncepcí je vysvětloval fyziologicky. V dalším vývoji psychoanalýzy je třeba Freudovu koncepci korigovat a prohloubit přeložením jeho poznatků z fyziologického do biologického a existenciálního rozměru.⁹

2. LÁSKA MEZI RODIČI A DĚTMI

Novorozeně by v okamžiku porodu pociťovalo strach ze smrti, kdyby je milostivý osud neušetřil jakéhokoli vědomí úzkosti, spojené s odloučením od matky a od existence uvnitř dělohy. I poté, co se narodí, novorozeně se sotva liší od toho, čím bylo před narozením; nemůže poznávat věci, neuvědomuje si samo sebe ani to, že svět je mimo ně. Pociťuje pouze pozitivní stimulaci teplem a potravou a nedovede ještě odlišit teplo a potravu od jejich zdroje: od matky. Matka *je* teplo, matka *je* potrava, matka *je* blažený stav uspokojení a bezpečí. Tento stav je podle Freudova termínu narcisismus. Vnější skutečnost, lidé a věci mají význam jen z hlediska uspokojení či nespokojení vnitřního stavu těla. Skutečné je jen to, co je uvnitř; co je vnější, je skutečné jen z hlediska mých potřeb — nikdy ne z hlediska svých vlastností či potřeb.

⁹ Freud sám učinil první krok v tomto směru ve své pozdější koncepci instinktu života a smrti. Jeho koncepce prvního z těchto pudů (*erosu*) jako principu syntézy a sjednocení leží ve zcela odlišné rovině než koncepce *libida*. Ale přestože teorie pudů života a smrti byla ortodoxními analysty přijata, nevedlo toto přijetí k základnímu přezkoumání koncepce založené na libidu, zejména v klinické práci.

Jak dítě roste a vyvíjí se, nabývá schopnosti vnímat věci takové, jaké jsou; uspokojení z nakrmení se diferencuje od bradavky, prs od matky. Postupně dítě začíná prožívat svou žízeň, uspokojující mléko, prs a matku jako odlišné jsoucnosti. Začíná vnímat i mnoho jiných věcí jako různé, jako něco, co má svou vlastní existenci. V tomto stadiu se učí je pojmenovávat a zároveň s nimi zacházet; poznává, že oheň je horký a bolestivý, že tělo matky je teplé a plně slastí, že dřevo je tvrdé a těžké, že papír je lehký a dá se trhat. Naučí se, jak zacházet s lidmi; uvědomuje si, že matka se usmívá, když jí; že je vezme do náruče, když pláče; že je pochválí, když jde na hrníček. Všechny tyto zkušenosti se krystalizují a shrnují se ve zkušenosti: *jsem milován*. Jsem milován, protože jsem mámino dítě. Jsem milován, protože jsem bezmocný. Jsem milován, protože jsem krásný, obdivuhodný. Jsem milován, protože máma mě potřebuje. Abychom to vyjádřili obecnějším vzorcem: *Jsem milován pro to, co jsem*. Nebo snad přesněji: *Jsem milován, protože jsem*. Tento zážitek, být milován matkou, je pasivní. Není třeba dělat nic, aby člověk byl milován, láska matky je bezpodmínečná. Vše, co musím dělat, je *být* — být jejím dítětem. Matčina láska je blaho, je mír, není třeba ji získávat, není třeba si ji zasloužit. Ale nepodmíněnost mateřské lásky má též svou zápornou stránku. Nejenže není třeba si ji zasloužit, *není ani vůbec možno ji získat*, vyvolat, kontrolovat. Jestliže tu je, je jako požehnání; chybí-li, život pozbyl vši krásy a není nic, co bych mohl dělat, abych ji vytvořil.

Většinu dětí do osmi až deseti a půl roku¹⁰ záleží téměř výlučně na tom, aby *byly milovány* — aby byly milovány za to, co jsou. Dítě do tohoto věku ještě nemiluje; reaguje vděčně, radostně na to, že je milováno. V tomto stadiu vývoje dítěte se objevuje nový činitel: nový pocit, že vyvolává lásku svou vlastní činností. Poprvé dítě myslí na to, aby matce (či otci) něco *dalo*, aby něco vytvořilo — básničku, kresbu či cokoli jiného. Poprvé v životě dítěte se idea lásky proměňuje z přijímání lásky v milování, ve vytváření lásky. Uplyne však mnoho let, než od tohoto prvního začátku dospěje do stadia, kdy je schopno zralé

¹⁰ Popis tohoto vývoje podává Sullivan v *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W. W. Norton and Co., New York 1953.

lásky. Dítě, které v té době již může být mladým člověkem v pubertě, postupně překonalo svůj egocentrismus; druhý člověk již není především prostředkem k ukojení jeho vlastních potřeb. Potřeby druhého člověka jsou stejně důležité jako jeho vlastní — dokonce se staly důležitějšími. Dávat se stalo uspokojivějším, radostnějším než přijímat; milovat důležitějším než být milován. Tím, že miluje, opustilo žalární kobku své samoty a izolace, kterou tvořil stav narcisismu a soustředění na vlastní osobu. Prožívá pocit nového spojení, podílení, jednoty. A co více, pociťuje moc vyvolat lásku milováním — ne už závislost přijímání tím, že je milováno, a že proto musí být malé, bezmocné, nemocné či — „hodné“. Dětská láska se řídí principem: „Miluji, protože jsem milován“. Zralá láska se řídí principem: „Jsem milován, protože miluji“. Nezralá láska říká: „Miluji tě, protože tě potřebuji.“ Zralá láska říká: „Potřebuji tě, protože tě miluji.“

Těsně spjat s vývojem schopnosti milovat je vývoj *objektu* lásky. V prvních měsících a letech se dítě nejtěsněji přimyká k matce. Toto spojení začíná před okamžikem porodu, když matka a dítě jsou ještě jedno, i když jsou dva. Narození tuto situaci poněkud mění, ne však tolik, jak by se mohlo zdát. I když dítě nyní žije mimo dělohu, je stále zcela závislé na matce. Ale denně se stává nezávislejší: naučí se chodit, mluvit, samostatně zkoumat svět; vztah k matce ztrácí něco na svém životním významu a místo něho nabývá stále větší důležitosti vztah k otci.

Abychom tento přesun od matky k otci pochopili, musíme uvažovat o základních rozdílech mezi mateřskou a otcovskou láskou. O mateřské lásce jsme už hovořili. Je to láska ve své podstatě nepodmíněná. Matka miluje novorozeně proto, že je to její dítě, ne proto, že dítě splnilo nějakou specifickou podmínku či nějaké specifické očekávání. (Samozřejmě, když hovořím o mateřské a otcovské lásce, hovořím o „ideálních typech“ ve smyslu M. Webera či o *pratypech* ve smyslu C. G. Junga — a to ještě neznamená, že každá matka či každý otec miluje tímto způsobem. Mám na mysli otcovský a mateřský princip, který je reprezentován osobou otce a matky.) Bezpodmínečná láska odpovídá jedné z nehlubších tužeb nejen dítěte, ale každé lidské bytosti; na druhé straně být milován pro své přednosti, protože si to zasloužím, vždy za-

nechává nějaké pochybnosti; snad že se nezalíbím tomu, kým chci být milován, snad to či ono — vždy je tu strach, že láska může zmizet. Kromě toho láska, kterou je třeba si „zasloužit“, vždy zanechává hořký pocit, že nejsme milováni kvůli sobě samým, že jsme milováni *jen* proto, že někoho uspokojíme, že nejsme koneckonců milováni, nýbrž využíváni. Není divu, že po mateřské lásce toužíme všichni, nejen jako děti, ale i jako dospělí. Většina dětí má to štěstí, že se jí mateřské lásky dostává (do jaké míry, o tom pohovoříme později). Pro dospělé je tato touha daleko těžší splnitelná. Při nejspokojivějším vývoji se stává složkou normální erotické lásky; často nachází výraz v náboženských formách, častěji ve formách neurotických.

Vztah k otci je zcela odlišný. Matka je domov, z něhož jsme vyšli, je příroda, půda, moře; otec nepředstavuje takový přirozený domov. Má málo spojení s dítětem v prvních letech jeho života a jeho význam pro ně v tomto období nelze srovnávat s významem matky. Ale zatímco otec nepředstavuje svět přírody, představuje druhý pól lidské existence: svět myšlení, svět lidských výrobků, zákona a pořádku, kázně, cestování a dobrodružství. Je to otec, kdo dítě učí, kdo mu ukazuje cestu do světa.

Těsně spjata s touto funkcí je funkce jiná, která se dotýká společensko-ekonomického vývoje. Když vznikl soukromý majetek a když se mohl děditvím přenést z otce na syna, začal otec hledat toho syna, kterému by mohl svůj majetek zanechat. Přirozeně to byl ten, kterého otec považoval za nejlépe vybaveného, aby se stal jeho následníkem, syn, který se mu nejvíce podobal, a kterého měl proto nejraději. Otcovská láska je láska podmíněná. Její princip je: „Miluji tě, protože plníš má očekávání, protože konáš svou povinnost, protože jsi jako já.“ Stejně jako v nepodmíněné lásce mateřské nacházíme i v podmíněné lásce otcovské kladnou a zápornou stránku. Záporná stránka je právě v tom, že otcovskou lásku je třeba si zasloužit, že je možno ji ztratit, když člověk neudělá to, co se od něho očekává. Je v povaze otcovské lásky, že se poslušnost stává hlavní ctností, neposlušnost hlavním hříchem — a jejím trestem je odnětí otcovské lásky. Kladná stránka je stejně významná. Protože otcovská láska je podmíněná, mohu něco udělat, abych ji získal, mohu pro

ni pracovat; není mimo mou kontrolu jako láska mateřská.

Postoje matky a otce k dítěti odpovídají vlastním potřebám dítěte. Novorozeně potřebuje matčinu nepodmíněnou lásku fyziologicky i psychologicky. Od šesti let začíná dítě potřebovat lásku otcovu, jeho autoritu a vedení. Posláním matky je, aby dala dítěti pocit bezpečnosti v životě, posláním otce je dítě učit, vést je k tomu, aby se umělo potýkat s problémy, před nimiž se octne v té společnosti, do níž se narodilo. V ideálním případě se matčina láska nepokouší bránit dítěti v dospívání, nepokouší se odměňovat bezmocnost. Matka by měla věřit v život, nebýt přestarostlivá a nenakazit dítě svými obavami. Částí jejího života by mělo být přání, aby se dítě stalo nezávislým a aby se nakonec od ní oddělilo. Otcova láska by se měla řídit principy a nadějemi; měla by být spíše trpělivá a shovívavá než hrozivá a autoritářská. Měla by dávat vyrůstajícímu dítěti stále rostoucí vědomí vlastních schopností a nakonec mu dovolit, aby se stalo svou vlastní autoritou a obešlo se bez autority otcovy.

Nakonec se dozrálý člověk dostane do stadia, kdy je sám sobě matkou a otcem. Má jakoby mateřské a otcovské vědomí. Mateřské vědomí říká: „Není žádná chyba, žádný zločin, který by tě mohl zbavit mé lásky, mého přání, abys žil a byl šťastný.“ Otcovské vědomí říká: „Jednal jsi nesprávně, nemůžeš se vyhnout důsledkům svého nesprávného jednání, a hlavně se musíš změnit, abych tě měl rád.“ Vyzrálý člověk se osvobodil od vnějších postav matky a otce a vybudoval je v sobě. Avšak v protikladu k Freudovu pojmu *super-ego* je v sobě vybudoval nikoli tím, že do sebe *vtělil* otce a matku, nýbrž tím, že vybudoval mateřské vědomí na své vlastní schopnosti k lásce a otcovské vědomí na svém rozumu a soudnosti. Kromě toho vyzrálý člověk miluje mateřským i otcovským vědomím, ačkoli se zdá, že si navzájem odporují. Kdyby mu zůstalo jen jeho otcovské vědomí, stal by se tvrdým a nelidským. Kdyby mu zůstalo jen jeho mateřské vědomí, snadno by ztrácel soudnost a bránil by sám sobě i jiným ve vývoji.

Tento vývoj, v němž připoutání k matce je postupně nahrazeno připoutáním k otci, až nakonec dojde k syntéze obojího, je základem duševního zdraví a podmínkou dosažení zralosti. Porušení tohoto vývoje je základem neu-

róz. Bližší zkoumání této tendence leží sice mimo rámec naší knihy, přesto si však v několika stručných poznámkách objasníme, oč tu jde.

Jedna příčina neurotického vývoje může být například v tom, že hoch má milující, ale příliš shovívavou anebo panovačnou matku a slabého otce, který o něj nemá zájem. V tomto případě může přetrvat rané připoutání k matce a hoch se vyvine v člověka, který je na matce závislý, cítí se bezmocný, má sklony charakteristické pro receptivní osobnost, tj. chce přijímat, být předmětem péče, být chráněn, a chybějí mu otcovské kvality: kázeň, nezávislost, schopnost zvládnout život vlastními silami. Možná že se pokusí hledat „matku“ v každém člověku, někdy v ženách, někdy v mužích, kteří mají autoritativní a vlivné postavení. Jestliže na druhé straně matka je chladná, nepřístupná a panovačná, může se stát, že dítě přeneso svou potřebu mateřské ochrany na otce a na další otcovské postavy — v tomto případě je výsledek podobný jako v předchozím —, anebo se z něho vyvine člověk jednostranně orientovaný v otcovském směru, zcela oddaný zásadám práva, pořádku a autority, kterému chybí schopnost očekávat či dávat nepodmíněnou lásku. Tato vývojová tendence je ještě posílena, když je otec autoritářský a zároveň silně připoutaný k synovi. Charakteristické pro všechny tyto neurotické vývojové rysy je to, že jeden princip, mateřský anebo otcovský, se nevyvine, anebo — a tak je tomu u vážnějších případů neurotického vývoje — že role otce a matky splynou ve zmatku jak vzhledem k vnějším osobám, tak vzhledem k roli těchto principů ve vlastní osobě. Další zkoumání možná prokáže, že některé typy neuróz, jako posedlost, vznikají spíše na základě jednostranného připoutání k otci, a jiné, jako hysterie, alkoholismus, neschopnost se prosadit a realisticky se potýkat s životem, jsou výsledkem připoutání soustředěného na matku.

3. PŘEDMĚTY LÁSKY

Láska není především vztah k určité osobě; je to *postoj, orientace charakteru*, určující spřízněnost se světem jako celkem, a nikoli s jedním „objektem“ lásky. Miluje-li někdo jen jednoho člověka a ke všem ostatním lidem je

hlostejný, není jeho láska nic jiného než symbiotické připoutání či rozšířené sobectví. Většina lidí však věří, že lásku představuje objekt, ne schopnost. Věří dokonce, že je důkazem intenzity jejich lásky, nemilují-li nikoho jiného než „milovanou“ osobu. To je stejný klam, o němž jsme hovořili již dříve. Někdo totiž nevidí, že láska je aktivita, síla duše, věří, že vše, čeho je třeba, je najít správný objekt — a pak již vše půjde samo od sebe. Takový názor se dá srovnat s názorem člověka, který chce malovat, ale místo aby se tomuto umění učil, tvrdí, že musí jen čekat na správný objekt, a že jakmile ho najde, bude krásně malovat. Milují-li skutečně jednoho člověka, milují všechny lidi, milují svět, milují život. Mohu-li někomu říci: „Miluji tě“, musím také být schopen říci: „V tobě miluji všechny lidi, tvým prostřednictvím miluji svět, v tobě miluji i sebe.“

Říkat, že láska je orientace, která se vztahuje na všechny, a ne na jednoho, ovšem neznamená, že mezi různými typy lásky nejsou rozdíly, které závisí na milovaném předmětu.

a) Bratrská láska

Nejzákladnějším druhem lásky, který je základem všech jejích typů, je *láska bratrská*. Mám tím na mysli smysl odpovědnosti, péče, úcty, znalosti každého jiného člověka, přání napomáhat jeho životu. Je to ten druh lásky, o němž hovoří bible slovy: Miluj svého bližního jako sám sebe. Bratrská láska je láska ke všem lidem; je přímo charakterizována svou nevýlučností. Když jsem vyvinul schopnost milovat, nemohu nemilovat své bratry. V bratrské lásce je zážitek jednoty se všemi lidmi, lidské solidarity, lidského odčinění jednotou. Bratrská láska je založena na zkušenosti, že všichni jedno jsme. Rozdíly v nadání, inteligenci, znalostech jsou zanedbatelné ve srovnání s identitou lidského jádra, jež je společné všem. Abychom mohli tuto identitu prožít, je třeba proniknout od periférie k jádru. Když vnímám u jiného člověka hlavně povrch, vnímám především rozdíly, to, co nás dělí. Když proniknu k jádru, vnímám naši identitu, naše bratrství. Tato spřízněnost od centra k centru — a nikoli od periférie k periférii — je „centrální spřízněnost“. Anebo, jak to krásně

vyjádřila Simone Weilová: „Stejná slova (například když muž řekne ženě: Miluji tě) mohou být ošepanou frází, anebo něčím výjimečným, podle toho, jak jsou vyslovena. To závisí na hloubce oblasti lidské bytosti, z níž vycházejí, a nikoli na vůli toho, kdo je pronáší. A zázračnou shodou dopadají do stejné oblasti toho, kdo je slyší. Tak posluchač, má-li schopnost rozlišovat, může rozlišit hodnotu slov.“¹¹

Bratrská láska je láska mezi rovnými; ale dokonce ani jako rovní si nejsme vždy „rovní“; pokud jsme lidští, všichni potřebujeme pomoc. Dnes já, zítra ty. Ale tato potřeba pomoci neznamená, že jeden je bezmocný, a druhý plný síly. Bezmocnost je přechodný stav; schopnost stát i chodit po vlastních nohou je trvalá a obecná.

A přece láska k bezmocným, láska k chudým a cizím je počátkem bratrské lásky. Milovat vlastní krev není těžké. Zvíře miluje své mladé a pečuje o ně. Bezmocný miluje svého pána, protože na něm závisí jeho život; dítě miluje rodiče, protože je potřebuje. Láska se začíná rozvíjet jen v lásce k těm, kteří neslouží našim cílům. Je příznačné, že ve Starém zákoně předmětem lidské lásky je chudý, cizinec, vdova a sirotek, popřípadě národní nepřítel, Egypťan a Edomita. Soucitem s bezmocným člověk začíná rozvíjet lásku k svému bratru; a v lásce k sobě miluje též toho, kdo potřebuje pomoci, křehkou, nejistou lidskou bytost. Soucit zahrnuje prvek poznání a identifikace. „Znáte srdce cizince,“ praví Starý zákon, „neboť Jste byli cizinci v zemi Egyptské... *proto milujte cizince!*“¹²

b) Mateřská láska

O mateřské lásce jsme hovořili již v dřívější kapitole, která pojednávala o rozdílu mezi láskou mateřskou a otcovskou. Řekl jsem tam, že mateřská láska je nepodmíněná podpora života dítěte a jeho potřeb. K tomuto výroku je však třeba připojit jeden významný dodatek. Pod-

¹¹ Simone Weil: *Gravity and Grace*, G. P. Putnam's Sons, New York 1952, str. 117.

¹² Stejnou myšlenku vyjádřil Hermann Cohen v *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. vydání, J. Kaufmann Verlag, Frankfurt am Main, 1929, str. 168 n.

pora života dítěte má dvě stránky; jedna je v péči a odpovědnosti nezbytně nutné pro zachování života dítěte a pro jeho růst. Druhá stránka sleduje něco víc než pouhé zachování. Je to postoj, který vnuká dítěti lásku k životu, který mu dává pocit, že je dobře být malým chlapcem či malou holčičkou, že je dobře být na této Zemi. Tyto dvě stránky mateřské lásky jsou velmi stručně a výstižně vyjádřeny v biblickém příběhu o stvoření. Bůh stvoří svět a člověka. To odpovídá prosté péči a podpoře existence. Ale bůh se nezastavuje na tomto minimálním požadavku. Každý den poté, když příroda — a člověk — byli stvořeni, říká: „Je dobře.“ Mateřská láska touto svou druhou stránkou dává dítěti pocit: je dobře být narozen; vnuká mu *lásku k životu* a nejen přání zůstat naživu. Stejná myšlenka je vyjádřena v jiném biblickém symbolu. Zaslíbená země (země je vždy symbolem matky) se líčí jako „země, která oplývá mlékem a strdím“. Mléko je symbolem první stránky lásky, starostlivosti a podpory, med symbolizuje sladkost života, lásku k němu a štěstí z žití. Většina matek je schopna dát „mléko“, ale jen menšina umí dávat i „strdí“. Aby mohla dát med, matka musí být nejen „dobrá matka“, ale také šťastný člověk — a tohoto cíle mnoho lidí nedosáhne. Sotva lze dost ocenit účinek, jaký to má na dítě. Láska matky k životu je stejně nakažlivá jako její úzkost. Obojí má na celou osobnost dítěte hluboký vliv; je dokonce možno mezi dětmi — i dospělými — rozlišit ty, kterým se dostalo jen „mléka“, a ty, kterým se dostalo „mléka i strdí“.

V protikladu k bratrské a erotické lásce, které jsou láskou mezi rovnými, je vztah matky k dítěti svou povahou nerovný, je to vztah, kdy jeden potřebuje všechnu pomoc, a druhý ji dává. Pro tento svůj altruistický, nesobeký ráz bývá mateřská láska považována za nejvyšší druh lásky, za nejposvátnější ze všech citových pout. Zdá se však, že pravý význam mateřské lásky není v lásce matky k novorozeněti, nýbrž v její lásce k vyrůstajícímu dítěti. Ve skutečnosti ohromná většina matek jsou milující matky, jen pokud je dítě malé a na nich ještě zcela závislé. Většina žen chce děti, jsou šťastny s novorozeným dítětem a horlivé ve své péči o ně. Je to tak, ačkoli není nic, co by od dítěte „dostávaly“ výměnou, vyjma úsměv či výraz uspokojení v jeho obličejí. Zdá se, že tento milující

postoj má částečně své kořeny v pudovém vybavení, které najdeme u zvířat stejně jako u lidské samice. Ale ať je význam tohoto pudového činitele sebevětší, jsou zde i specificky lidské citové faktory, které jsou pramenem tohoto typu mateřské lásky. Jeden lze vidět v narcisistickém prvku mateřské lásky. Vzhledem k tomu, že matka stále ještě pociťuje dítě jako část sebe samé, může být její láska a zamilovanost uspokojením jejího narcisismu. Jiným takovým činitelem může být touha matky po moci či majetku. Dítě, bezmocné a zcela poddané její vůli, je přirozeným objektem uspokojení pro panovačnou a majetnickou ženu.

I když se tyto motivace vyskytují velmi často, jsou pravděpodobně méně významné než motivace jiná, kterou můžeme nazvat potřebou transcendence. Tato potřeba transcendence je jedna z nezákladnějších potřeb člověka, má své kořeny v jeho sebeuvědomění, v tom, že se člověk nespokojí s rolí tvora, že se nemůže smířit s tím, aby byl jen vrženou kostkou. Potřebuje mít pocit, že je tvůrcem, někým, kdo překročil pasivní roli toho, kdo je tvořen. Jsou různé cesty, jak dosáhnout tohoto tvůrčího uspokojení; nejpřirozenější a nejsnadnější je mateřská láska a péče. Matka ve svém novorozeněti překračuje hranice sebe samé, její láska k němu dává jejímu životu smysl a význam. (Právě v neschopnosti muže uspokojit svou potřebu transcendence rozením dětí je kořen jeho nutkání překročit hranice sebe samého vytvářením výrobků a idejí.)

Dítě však musí růst. Musí vyjít z matčina klínu, odpoutat se od jejího prsu, musí se nakonec stát úplně oddělenou lidskou bytostí. Pravá podstata mateřské lásky je v péči o tento růst a to znamená, že si musí přát, aby se dítě od ní oddělilo. V tom je základní rozdíl mezi ní a erotickou láskou. V erotické lásce dva lidé, kteří byli oddělení, se stávají jedním. V mateřské lásce dva lidé, kteří byli jedno, se oddělují. Matka musí nejen trpět, musí chtít a podporovat oddělení dítěte. Teprve v tomto stadiu se mateřská láska stává tak těžkým úkolem, že vyžaduje nesobeckost, schopnost dávat vše a nechtít nic než štěstí milovaného. V tomto stadiu také mnohé dnešní matky ve své roli mateřské lásky selhávají. Narcisistická, panovačná, majetnická žena může být „milující“ matkou, pokud je dítě

malé. Jen skutečně milující žena, která je šťastnější, když dává, než když bere, která má pevné kořeny ve své vlastní existenci, může být milující matkou, když dítě je v procesu odloučení.

Mateřská láska k dorůstajícímu dítěti, láska, která nechce nic pro sebe, je snad nejobtížnější forma lásky vůbec, což je tím klamnější, že své malé novorozeně může matka milovat tak snadno. Ale právě pro tuto obtížnost může být žena skutečně milující matkou jen tehdy, když umí *milovat*, když je schopna milovat svého muže, jiné děti, cizí lidi, všechny lidi. Žena, která není schopna lásky v tomto smyslu, může být něžnou matkou, jen pokud je dítě malé, nemůže však být milující matkou, jejíž pro-ověřovací zkouškou je ochota snášet odloučení — a milovat dále i po odloučení.

c) Erotická láska

Bratrská láska je láska mezi rovnými, mateřská láska je láska k bezmocnému. I když se od sebe velmi liší, mají společný rys v tom, že svou podstatu nejsou omezeny na jednu osobu. Milují-li svého bratra, milují všechny své bratry; milují-li své dítě, milují všechny své děti a nadto milují všechny děti, kterým je třeba mé pomoci. V protikladu k těmto dvěma typům lásky stojí *láska erotická*. Je to touha po úplném splnutí, po spojení s druhým člověkem. Je svou povahou exkluzivní, a nikoli univerzální; je to snad nejklamnější forma lásky vůbec.

Předně se často směšuje s výbušným zážitkem „zamilování“, s náhlým zhroucením přehrad, které do tohoto okamžiku oddělovaly dva cizí lidi. Ale, jak jsem již řekl, tento prožitek náhlé intimity je svou podstatou velmi krátkodobý. Když se cizí člověk stal důvěrně známým, není již přehrad, které je třeba překonávat, není již náhlého sblížení, kterého by bylo možno dosáhnout. „Milovaná“ osoba se stává stejně dobře známou jako člověk sám. Nebo by se snad raději mělo říci stejně málo známou. Kdyby bylo v prožitku druhého člověka více hloubky, kdybychom mohli prožívat nekonečnost jeho osobnosti, nestal by se nikdy tak důvěrně známým — a zázrak překonávání přehrad by se mohl opakovat každý den znova. Ale pro většinu lidí je jejich vlastní osoba, stejně jako

ostatní, brzy probádána a vyčerpána. Pro ně důvěrnost vzniká především pohlavním kontaktem. Protože odloučenost od druhého prožívají především jako fyzické oddělení, je pro ně fyzické spojení překonáním odloučenosti.

Mimoto jsou jiní činitelé, kteří pro mnohé lidi znamenají překonání odloučenosti. Mluvit o osobním životě druhého, o jeho nadějích a úzkostech, ukázat své vlastní dětské či dětinské stránky, dosáhnout společných zájmů vzhledem k světu — to vše se považuje za překonání odloučenosti. I projevat svůj hněv, svou nenávisť, svůj úplný nedostatek zábran je často považováno za důvěrnost a to snad vysvětluje zvrácenou přitažlivost manželských párů, jejichž partneri jsou si blízcí jen v posteli, anebo když dávají průchod své vzájemné nenávisti a hněvu. Ale všechny tyto typy těsného sblížení mají tendenci ztrácet časem na významu. Důsledek toho je, že člověk hledá lásku u nové osoby, u nového cizince. Opět se cizinec proměňuje v „důvěrně známého“ člověka, opět zážitek zamilování je povznášející a intenzivní a opět ztrácí více a více na intenzitě, až skončí v přání po novém dožívání, po nové lásce — vždy s iluzí, že nová láska bude jiná než ty předchozí. Těmto iluzím velmi napomáhá klamnost pohlavní touhy.

Pohlavní touha směřuje k splynutí — a není to nijak jen tělesná choutka, uvolnění bolestného napětí. Pohlavní touha může být stimulována úzkostí ze samoty, přáním dobývat či být dobýván, marnivostí, přáním ublížit a dokonce zničit — a to ve stejné míře, jako může být stimulována láskou. Zdá se, že snadno splývá s každým silným citem a je jím stimulována, a láska je jen jedním z nich. Protože v myslích většiny lidí pohlavní touha je spjata s pojmem lásky, snadno docházejí k mylnému závěru, že se milují, když po sobě touží fyzicky. Láska může vyvolat přání po pohlavním spojení, ale v tomto případě je tělesný vztah prost lačnosti, přání dobývat či být dobýván a splývá s něžností. Jestliže touha po tělesném spojení není vyvolána láskou, jestliže erotická láska není též láskou bratrskou, nevede nikdy k jinému spojení než v orgiastickém, přechodném smyslu. Pohlavní přitažlivost vyvolává na okamžik iluzi spojení, ale bez lásky vede takové „spojení“ k tomu, že si dva cizí lidé zůstanou stej-

ně vzdálení, jako byli předtím — někdy se před sebou stydí, nebo se dokonce nenávidí, protože když iluze přejde, cítí své odcizení ještě výrazněji než dříve. Něžnost není vůbec, jak věřil Freud, sublimací pohlavního pudu; je to přímý výplod bratrské lásky a existuje v tělesných stejně jako v netělesných formách lásky.

V erotické lásce je výlučnost, která bratrské a mateřské lásce chybí. Tato exkluzivita erotické lásky vyžaduje další objasnění. Často se nesprávně vykládá jako majetnické připoutání. Nejsou vzácné případy, kdy dva „zamilovaní“ lidé necítí lásku k nikomu jinému. Jejich láska je ve skutečnosti sobectví ve dvou, jsou to lidé, kteří se navzájem ztotožňují a řeší problém odloučenosti rozšířením jediného individua na dvě. Prožívají překonávání samoty, ale protože jsou odloučeni od ostatních lidí, zůstávají odloučení jeden od druhého i sami od sebe; jejich zážitek spojení je iluze. Erotická láska je exkluzivní, ale miluje v druhém člověku celé lidstvo, vše, co žije. Je exkluzivní jen v tom smyslu, že úplně a intenzivně mohou splynout jen s jedním člověkem. Erotická láska vylučuje lásku k jiným jen ve smyslu erotického splynutí, plného odevzdání po všech stránkách života — ale ne ve smyslu hluboké bratrské lásky.

Erotická láska, má-li být láskou, má jeden předpoklad: abych miloval z podstaty svého bytí — a abych prožíval druhého člověka v podstatě jeho bytí. V podstatě jsou všechny lidské bytosti totožné. Všichni jsme částí jediného, všichni jsme jedno. Protože tomu tak je, nemělo by záležet na tom, koho milujeme. Láska by měla být v podstatě aktem vůle, rozhodnutí oddat celý svůj život životu jiného člověka. V tom je skutečně racionální jádro ideje o nerozlučitelnosti manželství, základ mnoha forem tradičního manželství, v nichž si partneři nikdy nevybírají, nýbrž jsou pro sebe vybírání, a přece se předpokládá, že se budou milovat. V dnešní západní kultuře se tato idea jeví jako naprosto nesprávná. Předpokládá se, že láska je výsledkem spontánní citové reakce, náhlého propadnutí neodolatelnému citu. V této perspektivě se pohlíží jen na zvláštnosti obou lidí, a ne na to, že všichni muži jsou částí Adama a všechny ženy částí Evy. Zanedbává se jeden významný činitel erotické lásky — *vůle*. Milovat někoho není jen silný cit — je to rozhodnutí, je to soud, je to

slib. Kdyby láska byla jen cit, nebylo by základem pro slib věčné lásky. Cit přichází a může přejít. Jak mohu soudit, že bude trvalý, jestliže můj akt nezahrnuje soud a rozhodnutí?

Se zřetelem k těmto aspektům bychom mohli dojít k závěru, že láska je výlučně aktem vůle a oddání, a že proto v základě nezáleží na tom, o koho jde. Ať již bylo manželství dohodnuto jinými, nebo je výsledkem osobního výběru, sám jeho akt by měl zaručovat trvalou lásku. Zdá se, že takový názor přehlíží paradoxní charakter lidské povahy a erotické lásky. Všichni jsme jedno — ale každý z nás je jedinečná, neopakovatelná jouscnost. V našich vztazích k jiným lidem se opakuje týž paradox. Vzhledem k tomu, že všichni jsme jedno, můžeme milovat každého stejným způsobem ve smyslu bratrské lásky. Ale vzhledem k tomu, že jsme také všichni různí, erotická láska vyžaduje jisté specifické, vysoce individuální prvky, které mezi některými lidmi existují, neexistují však mezi všemi.

Jsou tedy pravdivé oba názory: ten, že erotická láska je zcela individuální přitažlivost, i druhý, že erotická láska je jen aktem vůle — nebo by snad bylo správnější říci, že pravda není ani na jedné, ani na druhé straně. Z toho vyplývá, že idea vztahu, který se dá snadno zrušit, není-li úspěšný, je stejně nesprávná jako idea, že vztah nesmí být přerván za žádných okolností.

d) Sebeláska¹³

Zatímco nikdo nic nenamítá proti aplikaci pojmu lásky na objekty různého druhu, je rozšířeno přesvědčení, že je

¹³ V recenzi knihy *The Sane Society* (Rozumná společnost), která vyšla v časopise *Pastoral Psychology* v září 1955, Paul Tillich navrhl, aby dvojnásobný název „sebeláska“ byl nahrazen výrazem „přirozené sebevyjádření“ nebo „paradoxní sebepřijímání“. I když vidím mnohé kladné stránky tohoto návrhu, nemohu s ním souhlasit. V termínu „sebeláska“ je jasněji obsažen paradoxní charakter sebelásky. Vyjařuje se jím skutečnost, že láska je postoj, který je stejný vůči všem objektům včetně mne samého. Nelze též zapomenout, že termín „sebeláska“ v tom smyslu, v němž se ho zde používá, má historii. O sebelásce mluví bible, když přikazuje „milovat bližního jako sebe samého“, a Mistr Eckhart hovoří o sebelásce v přesně stejném smyslu.

ctnostně milovat druhé, ale milovat sebe samého je hříšné. Předpokládá se, že pokud miluji sám sebe, nemiluji jiné, že sebeláska je totéž co sobeckost. Tento názor má v západním myšlení dlouhou tradici. Kalvín hovoří o sebelásce jako o „morové ráně“. Freud mluví o sebelásce v psychiatrických termínech, ale pokud jde o hodnotu sebelásky, shoduje se Kalvínem. Pro něho je sebeláska totožná s narcisismem, s obrácením libida k vlastní osobě. Narcisismus je nejranější stadium lidského vývoje, a kdo se v pozdějším životě k tomuto narcisistickému stadiu vrátil, je neschopen lásky; v extrémních případech je choromyslný. Freud vidí v lásce projev libida, které se obrací buď směrem k jiným — jako láska, anebo směrem k vlastní osobě — jako sebeláska. Láska a sebeláska se tak vzájemně vylučují v tom smyslu, že čím více je jednoho, tím méně je druhého. Je-li sebeláska špatná, vyplývá z toho, že nesobekost je ctnostná.

Vytvářejí tyto otázky: Potvrzuje psychologické pozorování tezi, že existuje základní rozpor mezi láskou k sobě a láskou k jiným? Je láska k sobě stejný jev jako sobeckost, či jsou to jevy opačné? Dále: Je sobeckost moderního člověka skutečně *náklonnost k sobě samému* jako k osobnosti, která má všechny své rozumové, citové a smyslové schopnosti? Nestal se „člověk“ přívěskem své společensko-ekonomické role? *Je jeho sobeckost totožná se sebeláskou, nebo nevzniká snad právě tím, že mu sebeláska chybí?*

Dříve než začneme diskusi o psychologických stránkách sobeckosti a sebelásky, je třeba zdůraznit nelogičnost představy, že se láska k druhým a láska k sobě vzájemně vylučují. Je-li ctností milovat bližního jako lidskou bytost, musí též být ctností — a nikoli neřestí — milovat sám sebe, protože i já jsem lidská bytost. Neexistuje žádný pojem člověka, který by nezahrnoval i mě. Učení, které takové vyloučení proklamuje, dokazuje jen, že je vnitřně rozporné. Idea vyjádřená biblickým „Miluj svého bližního tak, jako miluješ sám sebe“ implikuje, že úcta k vlastní celosti a jedinečnosti, láska k sobě a pochopení sebe samého nemohou být odděleny od úcty a lásky k druhému člověku, od pochopení druhého člověka. Láska k sobě samému je nerozlučně spjata s láskou ke každé jiné bytosti.

Došli jsme nyní k základním psychologickým předpokladům, na nichž je vybudována naše argumentace. Všeobecně řečeno, jsou to tyto předpoklady: nejen jiní, ale také my sami jsme „objektem“ svých citů a názorů; náš postoj k jiným a k sobě samým není nijak kontradiktorní, nýbrž je v podstatě *konjunktivní*. Vzhledem k našemu problému to znamená: láska k jiným a láska k sobě nejsou alternativy. Naopak, u všech těch, kteří jsou schopni milovat druhé, najde se i láskyplný postoj k sobě. *Láska je v zásadě nedělitelná, pokud jde o vztah mezi „objekty“ a vlastní osobou.* Pravá láska je výrazem tvůrčí síly a zahrnuje péči, úctu, odpovědnost a poznání. Není to „pohnutí“ ve smyslu „být někým pohnut“, nýbrž aktivní úsilí o růst a štěstí milované osoby, které má své kořeny v naší schopnosti milovat.

Milovat někoho je aktualizace a koncentrace síly k lásce. Základní přitakání obsažené v lásce směřuje k milovanému člověku jako vtělení základně lidských vlastností. Láska k jednomu člověku zahrnuje lásku k člověku jako takovému. „Dělba práce“, Jak to nazývá William James, podle níž někdo miluje svou rodinu, ale nemá cit pro „cizí“, je znamením neschopnosti milovat. Láska k člověku není, jak se často předpokládá, abstrakcí, která se dostaví až po prožití lásky k určitému člověku, nýbrž je jejím předpokladem, i když jí geneticky nabýváme tím, že milujeme určité jednotlivce.

Z toho vyplývá, že mé vlastní já musí být předmětem mé lásky stejně jako jiní lidé. *Kladný postoj k vlastnímu životu, štěstí, růstu, svobodě má své kořeny ve schopnosti k lásce*, tj. v péči, úctě, odpovědnosti a znalosti. Je-li člověk schopen tvůrčí lásky, miluje i sebe; může-li milovat *jen* jiné, nemůže milovat vůbec.

Připustíme-li, že láska k sobě a k jiným jsou v zásadě konjunktivní, jak vysvětlit sobeckost, která vylučuje každou pravou účast s jinými? *Sobeký* člověk se zajímá jen o sebe, chce vše pro sebe, necítí radost, když dává, jen když bere. Na vnější svět pohlíží z hlediska toho, co může z něho vyzískat; chybí mu zájem o potřeby druhých a úcta k jejich celosti a důstojnosti. Neumí vidět nic než sebe; posuzuje všechny a všechno z hlediska užitku, který z nich může mít; je od základu neschopen milovat. Nedoказuje to, že náklonnost k jiným a náklonnost k sobě jsou

nevyhnutelné alternativy? Bylo by tomu tak, kdyby sobeckost a sebeláska byly totéž. Ale právě v tomto předpokladu je klam, který vedl k tolika mylným závěrům v naší otázce. *Sobeckost a sebeláska zdaleka nejsou totéž, naopak, jsou to protiklady.* Sobeký člověk se nemiluje příliš, nýbrž příliš málo; ve skutečnosti se nenávidí. Tento nedostatek něžnosti k sobě samému a péče o sebe samého, který je jen jedním z výrazů jeho nedostatku tvůrčí síly, působí, že se cítí nicotný a zklamaný. Je proto nutně nešťastný a úzkostlivě se snaží urvat ze života uspokojení, v jehož dosažení si sám brání. Zdá se, že příliš pečuje o sebe, ale ve skutečnosti se jen neúspěšně pokouší zakrývat, že o své skutečné já nepečuje. Freud tvrdí, že sobeký člověk je narcistický, jako by odňal svou lásku druhým a obrátil ji k sobě. *Je pravda, že sobeký člověk je neschopen milovat druhé, ale není ani schopen milovat sám sebe.*

Je snadnější pochopit sobeckost srovnáním s uchvátelskou náklonností k jiným, jak ji nacházíme například u přepečlivé matky. Zatímco vědomě věří, že má své dítě zvlášť ráda, ve skutečnosti chová hluboce potlačené nepřátelství k předmětu své náklonnosti. Stará se příliš o dítě ne proto, že je miluje příliš, ale proto, že musí kompenzovat svou neschopnost milovat je vůbec.

Tato teorie sobeckosti je potvrzena psychoanalytickou zkušeností s neurotickou „nesobekostí“, symptomem neurozy, který byl nezdědka pozorován u lidí, jimž obvykle nevádí tento symptom, nýbrž jiné, s ním spojené, jako deprese, únava, neschopnost k práci, neúspěchy v lásce atd. Nejenže se nesobekost nepocituje jako „symptom“, je to často jediný spásný rys charakteru, jímž se lidé pyšní. „Nesobeký“ člověk „nechce nic pro sebe“, „žije pro druhé“, je hrdý na to, že sám sebe nepovažuje za důležitý. Nechápe, jak se může stát, že navzdory své nesobekosti je nešťastný a že jeho vztah k nejbližším lidem je neuspokojivý. Analytická práce ukazuje, že jeho nesobekost není něco, co by stálo vedle jeho ostatních symptomů, nýbrž je jedním, ve skutečnosti často nejdůležitějším z nich; že jeho schopnost k lásce a k jakékoli radosti je ochromena, že je pln nepřátelství k životu a že se za fasádou nesobekosti skrývá subtilní, ale proto o nic méně intenzivní připoutanost a soustředěnost k vlastní osobě.

Takového člověka lze vyléčit jen tehdy, když se jeho nesobekost také interpretuje jako symptom, aby bylo možno napravit jeho nedostatek tvůrčí síly, který je kořenem jeho nesobekosti i jeho ostatních potíží.

Povaha nesobekosti je zvlášť zjevná v působení na jiné, v našem kulturním okruhu nejčastěji ve vlivu, který má „nesobeká“ matka na své děti. Věří, že její nesobekost dětem ukáže, co znamená být milován, a že se tím samy naučí milovat. Její nesobekost však vůbec nepůsobí tak, jak očekává. Děti nemají šťastný vzhled lidí, kteří jsou si jisti láskou; jsou plny úzkosti, napětí, bojí se, že matka nebude schvalovat co dělají, a úzkostlivě se snaží splnit její očekávání. Obvykle jsou dotčeny matčiným skrytým nepřátelstvím k životu, jež spíše cítí než jasně chápou, a postupně toto nepřátelství proniká i do nich. Vcelku se působení „nesobeké“ matky příliš neliší od působení matky sobeké, je dokonce často horší, protože nesobekost matky dětem brání, aby ji kritizovaly. Jsou zavázány, aby ji nezklamaly; učí se pod maskou ctnosti nechuti k životu. Kdo má příležitost studovat působení matky se skutečnou sebeláskou, ten vidí, že nic nemůže dát dítěti lepší zkušenost skutečné lásky, radosti a štěstí než být milován matkou, která miluje sama sebe.

Myšlenky o sebelásce nelze shrnout lépe než citátem z *Mistra Eckharta* na toto téma: „Miluješ-li sebe, miluješ každého jiného jako sebe. Pokud budeš milovat někoho jiného méně než sebe, nepodaří se ti skutečně milovat sebe samého, ale když miluješ všechny stejně, včetně sebe, budeš je milovat jako jednu osobu, a tato osoba je i bůh i člověk. A tak ten je velký a spravedlivý, kdo tím, že miluje sebe, miluje stejně všechny ostatní lidi.“¹⁵

e) Láska k bohu

Bylo již řečeno, že základ naší potřeby milovat je v zážitku odloučenosti a z něho vyplývající potřebě překonat úzkost z odloučenosti zážitkem spojení. Náboženská forma lásky, která se nazývá láska k bohu, není z psychologického hlediska odlišná. Vyplývá z potřeby překonat od-

¹⁵ *Meister Eckhart*, citováno podle anglického překladu R. B. Blakneye, Harper and Brothers, New York 1941, str. 204.

loučenost a dosáhnout spojení. Láska k bohu má vskutku tolik různých vlastností a stránek jako láska k člověku — a do značné míry i stejné rozdílnosti.

Ve všech teistických náboženstvích, ať již polyteistických či monoteistických, bůh představuje nejvyšší hodnotu, nejvíce žádoucí dobro. Z toho vyplývá, že specifický význam boha závisí na tom, co je pro člověka nejvíce žádoucí dobro. Pochopení pojmu boha musí proto začínat analýzou struktury charakteru člověka, který uctívá boha.

Vývoj lidstva, pokud o něm něco víme, se dá charakterizovat jako povstávání člověka z přírody, z matky, z krve a půdy. Na začátku historie lidstva člověk ještě lpí na těchto prapůvodních poutech, i když je již vyvržen z původní jednoty s přírodou. Nachází jistotu v tom, že se navrácí, nebo že se prapůvodních pout přidržuje. Cítí se stále ještě ztotožněn se světem zvířat a stromů a pokouší se najít jednotu tím, že zůstává zajedno s přírodním světem. Mnoho primitivních náboženství svědčí o tomto stadiu vývoje. Zvíře se proměňuje v totem; Člověk nosí zvířecí masku při nejslavnostnějších náboženských aktech nebo ve válce, uctívá zvíře jako boha. V pozdějším stadiu vývoje, když se lidská dovednost vystupňovala na řemeslnickou a uměleckou úroveň, když člověk již není výlučně závislý na darech přírody — na plodech, které nachází, a na zvířatech, které zabíjí — přeměňuje v boha výrobek svých vlastních rukou. Je to stadium uctívání model vyrobených z hlíny, stříbra či zlata. Člověk promítá své vlastní síly a dovednosti do věcí, které vyrábí, a tak se v odcizené formě klaní své vlastní zdatnosti, svému majetku. V ještě pozdějším stadiu dává svým bohům lidský tvar. Zdá se, že k tomu mohlo dojít až tehdy, když si ještě více uvědomil sám sebe a když objevil, že člověk je nejvyšší a nejdůstojnější „věc“ na světě. V této fázi uctívání antropomorfních bohů jde vývoj dvěma směry. Jeden se vztahuje na ženskou a mužskou povahu bohů, druhý na stupeň zralosti, jehož člověk dosáhl a který určuje povahu jeho bohů a povahu jeho lásky k nim.

Pohovoříme nejdříve o vývoji od náboženství soustředěných na kult matky k těm, jež se zakládají na kultu otce. Velké objevy, které v polovině devatenáctého století učinili Bachofen a Morgan, i když jejich výsledky byly většinou akademických kruhů odmítnuty, připouštějí jen

málo pochybností o tom, že patriarchální fázi náboženství předcházela matriarchální, přinejmenším v řadě kultur. V matriarchální fázi je matka nejvyšší bytostí. Je bohyní, je i nejvyšší autoritou v rodině a ve společnosti. Abychom pochopili vnitřní podstatu matriarchálního náboženství, musíme si připomenout, co zde bylo řečeno o podstatě mateřské lásky. Mateřská láska je nepodmíněná, je všeochraňující, všeobsáhlá; protože je nepodmíněná, nelze ji ani kontrolovat ani získat. Dává milované osobě pocit blaženosti; chybí-li, vzniká pocit zavrženosti a nesmírného zoufalství. Protože matka miluje své děti z toho důvodu, že jsou jejími dětmi, a nikoli proto, že jsou „hodné“, poslušné, že vyplňují její přání a rozkazy, je mateřská láska založena na rovnosti. Všichni lidé jsou si rovni, protože všichni jsou dětmi Matky Země.

Další stadium lidského vývoje, jediné, o němž máme důkladné znalosti, takže nemusíme spoléhat na nepřímé úsudky a rekonstrukce, je patriarchální fáze. V této fázi je matka svržena z trůnu své nejvyšší pozice a otec se stává Nejvyšší bytostí v náboženství i ve společnosti. Je v povaze otcovské lásky, že klade požadavky, ustanovuje zásady a zákony, že otcova láska k synovi závisí na tom, zda syn je poslušen těchto požadavků. Otec má nejraději syna, který se mu nejvíce podobá a který se nejlépe hodí k tomu, aby se stal jeho nástupcem, dědicem jeho majetku. (Vývoj patriarchální společnosti je souběžný s vývojem soukromého majetku.) V důsledku toho je patriarchální společnost hierarchická; rovnost bratří ustupuje konkurenci a svárům. Ať již máme na mysli indickou, egyptskou či řeckou kulturu anebo židovsko-křesťanská či islámská náboženství, ocitáme se uprostřed patriarchálního světa, kde jsou mužští bohové, nad nimiž vládne jeden hlavní bůh, nebo kde všichni bozi byli eliminováni s výjimkou jediného, Boha. Poněvadž však touhu po mateřské lásce nelze z lidského srdce odstranit, nepřekvapuje, že postava milující matky nemohla být ze shromáždění bohů úplně vyhnána. V židovském náboženství se mateřské aspekty boha znovu zavádějí zejména v různých mystických proudech. V katolickém náboženství je matka symbolizována církví a pannou Marií. Ani protestantismus úplně nevymýtil postavu matky, i když zůstává skryta. Luther vyhlásil jako svůj hlavní princip, že nic, co člověk *činí*, nemůže

získat lásku boží. Boží láska je milost, náboženský postoj vyžaduje víru v tuto milost, vyžaduje, aby věřící byl nicotný a bezmocný; žádné dobré činy nemohou boha ovlivnit nebo způsobit, aby nás miloval, jak to postulovala katolická doktrína. Vidíme z toho, že katolické učení o dobrých činech je částí patriarchálního obrazu: otcovu lásku mohu získat poslušností a splněním jeho požadavků. Na druhé straně luteránská doktrína přes svůj zjevný patriarchalismus chová v sobě skrytý matriarchální prvek. Lásku matky nelze získat; je zde, nebo zde není a vše, co mohu dělat, je věřit (podle slov žalmu: „Dal jsi mi víru v prsa mé matky.“)¹⁶ a proměnit se v opuštěné, bezmocné dítě. Je však zvláštností Lutherovy víry, že postava matky byla odstraněna ze zjevného obrazu a nahrazena postavou otce; místo jistoty nepodmíněné matčiny lásky se stala převládajícím rysem silná pochybnost, která se přesto nevzdává naděje na nepodmíněnou lásku *otcovu*.

Pojednal jsem o tomto rozdílu mezi matriarchálními a patriarchálními prvky v náboženství proto, abych ukázal, že povaha lásky k bohu závisí na poměrné váze matriarchální a patriarchální stránky náboženství. Patriarchální stránka mě vede k tomu, abych miloval boha jako otce; předpokládám, že je přísný a spravedlivý, že odměňuje a trestá, že mě nakonec vyvolí jako svého nejmilejšího syna, tak jako bůh vyvolil Abrahama — Israele (sic), jako Izák vyvolil Jakuba, jako bůh vyvolil svůj oblíbený národ. V matriarchálním aspektu náboženství miluji boha jako všeobjímající matku. Věřím v její lásku, věřím, že ať jsem chudý a bezmocný, ať jsem zhřešil, bude mě milovat a nedá svým ostatním dětem přednost přede mnou; ať se mi stane cokoli, ona mě zachrání, ona mě spasí, ona mi odpustí. Není třeba poukazovat na to, že láska k bohu a boží láska jsou neoddelitelné. Je-li bůh otec, miluje mě jako syna a já jeho jako otce. Je-li bůh matka, její a má láska jsou tím určeny.

Tento rozdíl mezi mateřskými a otcovskými aspekty lásky k bohu je však jen jedním činitelem při stanovení povahy této lásky: druhým je stupeň zralosti, jehož dosáhl jednotlivec, a tím i jeho pojem boha a jeho láska k bohu.

Od té doby, co vývoj lidstva přešel od společnosti —

¹⁶ *Kniha žalmů* 22; 9.

a současně od náboženství — založené na roli matky k společnosti založené na roli otce, můžeme sledovat vývoj vyzárající lásky hlavně ve vývoji patriarchálního náboženství.¹⁷ Na počátku tohoto vývoje nalézáme despotickeho, žárlivého boha, který považuje člověka, jež vytvořil, za svůj majetek a který má právo činit s ním, co se mu zlíbí. To je fáze náboženství, v níž bůh vyhání člověka z ráje, aby nemohl jísti ze stromu poznání a tak se sám stát bohem; to je fáze, v níž bůh rozhodne zničit lidstvo potopou, protože nikdo z lidí se mu nezalíbil kromě jeho syna Noeho; to je fáze, v níž bůh vyžaduje od Abrahama, aby zabil svého jediného, milovaného syna Izáka a tímto extrémním aktem poslušnosti dokázal svou lásku k bohu. Zároveň však začíná jiná fáze: bůh uzavře s Noem smlouvu, v níž slibuje, že již nikdy nevyhubí lidské pokolení, smlouvu, která váže i jeho. A nejenže je vázán svými sliby — je vázán i svou vlastní zásadou, zásadou spravedlnosti, a na tomto základě musí ustoupit Abrahamově (sic) prosbě, aby ušetřil Sodomu, najde-li se tam nejméně deset spravedlivých. Vývoj však jde dál než k přeměně boha z despotickeho kmenového náčelníka v milujícího otce, v otce, který je sám vázán zásadami, jež vyhlásil; pokračuje ve směru přeměny boha z postavy otce v symbol jeho zásad, zásad spravedlnosti, pravdy a lásky. Bůh *je* pravda, bůh *je* spravedlnost. V tomto vývoji bůh přestává být osobou, mužem, otcem — stává se symbolem principu jednoty, skrytého za mnohotvárností jevů, symbolem vysněného květu, který má vyrůst z duchovního semene v člověku. Bůh nemůže mít jméno. Jméno vždy označuje věc, osobu, něco konečného. Jak může bůh mít jméno, když není osoba, není věc?

Nejnápadnější projev této změny je v biblickém vyprávění o božím zjevení Mojžíšovi. Když Mojžíš říká, že Hebrejci nechťejí věřit v boha, který ho poslal, pokud jim neřekne jeho jméno (jak mohli uctívači model pochopit bezejmenného boha, když pravou podstatou modly je to, že má jméno?), bůh udělá ústupek. Říká Mojžíšovi, že jeho

¹⁷ To platí především pro monoteistická západní náboženství. V indických náboženstvích si postavy matek zachovaly značný vliv, například v bohyni Káli; v buddhismu a taoismu pojem boha či bohyně, pokud vůbec nechybí, nemá základní význam

jméno je „Stávám se tím, čím se stávám“. „Stávám se je mé jméno“. Toto „stávám se“ znamená, že bůh není konečný, není osoba, není „bytosť“ (v anglickém originále slovo „being“ znamená i „bytosť“ i „bytí“ — pozn. překl.). Nejvýstižnější výklad této věty by byl: Řekni jim, že „mé jméno je bezejmenné“. Zákaz vytvořit obraz boha, vyslovit jeho jméno nadarmo, později vyslovit je vůbec míří k stejnému cíli: k osvobození člověka od ideje, že bůh je otec, že je osoba. V dalším teologickém vývoji se tato idea ještě více vystupňuje principem, že se bohu nesmí připsat žádný kladný atribut. Říkat o bohu, že je moudrý, silný, dobrý, opět implikuje, že je osoba — mohu nejvýš říci, co bůh *není*, postulovat, že není omezený, že není nevládný, že není nespravedlivý. Čím více vím, co bůh *není*, tím více o něm znám.¹⁸

Sledování vývoje dozrávající ideje monoteismu v jejích dalších důsledcích může vést jen k jednomu závěru: nevyslovovat boží jméno vůbec, nemluvit o bohu. Pak se bůh stává tím, čím byl potenciálně v monoteistické teologii, bezejmenným jediným, nevyjádřitelným zájknutím, které vystihuje jednotu, jež je základem světa jevů, základem vši existence; bůh se stává pravdou, láskou, spravedlností. Bůh jsem já, pokud jsem lidský.

Je zcela zřejmé, že tento vývoj od antropomorfického k čistému monoteistickému principu dává lásce k bohu zcela odlišnou povahu. Boha Abrahama je možno milovat, nebo se ho bát jako otce, přičemž někdy převládá jeho odpuštění, někdy jeho hněv. Pokud je bůh otec, já jsem dítě. Ještě jsem nevyrostl ze sobecké touhy po vševědoucečnosti a všemohoucnosti. Ještě jsem nenabyl takové objektivitě, abych si uvědomil omezení sebe jako lidské bytosti, svou nevědomost, svou bezmocnost. Stále tvrdím jako dítě — a přeji si, aby tomu tak bylo —, že to je otec, který mě chrání, který mě hlídá, který mě trestá, otec, který mě má rád, když jsem poslušný, kterému lichotí má chvála a který se hněvá za mou neposlušnost. Zcela zřejmě většina lidí ve svém vývoji ještě nepřekonalala toto infantilní stadium, a proto víra v boha je pro ně vírou v pomáhajícího otce — dětinskou iluzí. Přestože

¹⁸ Viz Maimonidovu koncepci negativních atributů v *Průvodci pro zmatené*.

toto pojetí náboženství bylo již některými velkými učiteli lidstva překonáno, je to stále převládající forma náboženství.

Pokud je tomu tak, kritika ideje boha, jak ji vyjádřil Freud, je zcela správná. Jeho omyl je však v tom, že ignoroval druhý aspekt monoteistického náboženství, jeho pravé jádro, logiku, která vede přesně k negaci tohoto pojmu boha. Vpravdě náboženský člověk, jde-li za podstatou monoteistické ideje, se za nic nemodlí, nic od boha neočekává; nemiluje boha, jako dítě miluje otce nebo matku; dopracoval se takové pokory, že si je vědom svého omezení, dopracoval se takového stupně vědění, že neví nic o bohu. Bůh se pro něj stává symbolem, v němž člověk ve dřívějším stadiu vývoje vyjádřil úhrn toho, oč usiluje, království duchovního světa, lásky, pravdy a spravedlnosti. Věří v zásady, které bůh představuje, myslí pravdu, žije lásku a spravedlnost a jeho život má pro něj cenu jen natolik, nakolik mu dává možnost dospět k stále plnějším rozvinutí jeho lidských sil — jedině na tom záleží, jen to je objekt jeho „nejposlednějšího snažení“; a konečně nemluví o bohu — nevysloví ani jeho jméno. Milovat boha — když používal tohoto slova — by pak znamenalo toužit po dosažení plné schopnosti k lásce, po uskutečnění toho, co představuje „bůh“ v nás samých.

Z tohoto hlediska logickým důsledkem monoteistické myšlenky je negace vši „teologie“, všeho „vědění o bohu“. A přece zůstává rozdíl mezi takovým radikálním neteologickým názorem a neteistickou soustavou, jak jí nacházíme například v buddhismu nebo v taoismu.

Ve všech teistických soustavách, i když jsou neteologické, mystické, je předpoklad skutečnosti duchovní říše, která přesahuje člověka, která dává význam a platnost jeho duchovním silám a jeho úsilí o spasení a vnitřní zrození. V neteistické soustavě není duchovní říše, která by byla mimo člověka nebo jej přesahovala. Říše lásky, rozumu a spravedlnosti existuje jako skutečnost jen proto a jen natolik, pokud člověk v průběhu svého vývoje mohl tyto síly sám rozvinout. V tomto pojetí život nemá význam mimo ten, který mu člověk sám dává; člověk je naprosto sám, pokud nepomáhá jinému.

Když zde hovořím o lásce k bohu, chtěl bych jasně říci, že já sám nemyslím v pojmech teistické koncepce a že pro

mne je pojem boha jen historicky podmíněným pojmem, v němž člověk vyjádřil zážitek svých vyšších sil, svou touhu po pravdě a jednotě v daném historickém období. Věřím však, že důsledné domyšlení přísného monoteismu a neteistické konečné snažení o duchovní realitu jsou dvě perspektivy, které jsou sice odlišné, ale mezi nimiž nemusí docházet k boji.

Na tomto místě však vystává jiný rozměr problému lásky k bohu, o němž je třeba pohovořit, abychom pochopili složitost problému. Mám na mysli základní rozdíl náboženského postoje Východu (Číny a Indie) a Západu; tento rozdíl lze vyjádřit v logických pojmech. Od dob Aristotelových se západní svět řídil logickými principy Aristotelovy filosofie. Tato logika se zakládá na zákonu totožnosti, který stanoví, že *A* je *A*, na zákonu rozporu (*A* není *ne-A*) a na zákonu vyloučeného třetího (*A* nemůže být *A* i *ne-A*, ani *A* ani *ne-A*). Aristoteles vyjádřil svůj názor velmi jasně v této větě: „Totéž nemůže zároveň náležeti a nenáležeti témuž a v témž vztahu. Jiná určení, jež je snad třeba ještě připojit, abychom unikli logickým námitkám, je nutno pokládat za připojená. To je tedy nejjistější počátek ze všech ...“¹⁹

Tento axiom aristotelovské logiky prosákl do našich myšlenkových návyků tak hluboko, že ho pocítujeme jako „přirozený“ a samozřejmý, zatímco na druhé straně výrok, že *X* je *A* i *ne-A*, se nám zdá nesmyslný. (Ovšem výrok se vztahuje na subjekt *X* v dané době, ne na *X* nyní a *X* později či na jednu stránku *X* proti druhé.)

Protikladem k aristotelovské logice je logika, kterou bychom mohli nazvat *logika paradoxní*; logika, která předpokládá, že *A* a *ne-A* se navzájem nevylučují jako predikáty jednoho *X*, Paradoxní logika převládala v čínském a indickém myšlení, ve filosofii Herakleitově a pak zase, pod názvem dialektika, se stala filosofií Hegelovou a Marxovou. Obecnou zásadu paradoxní logiky jasně vyjádřil Lao-c': „pravdivá slova se podobají svému protikladu“²⁰ a Cuang-c': „To, co je jedno, je jedno. To, co je ne-jedno, Je také jedno.“ Tyto formulace paradoxní logiky jsou klad-

¹⁹ Aristoteles, *Metafyzika* 1005b. Česky podle Laichterova vydání, Praha 1946, str. 103.

²⁰ *Staročínský filosof Lao-c'*, SNPL, Praha 1953, str. 129.

né: *Toto je a není*. Jiná formulace je záporná: *Není to ani to, ani ono*. První výraz nacházíme v taoistickém myšlení, u Herakleita a opět v Hegelově dialektice, druhá formulace je běžná v indické filosofii.

Protože podrobný rozbor rozdílu mezi aristotelovskou a paradoxní logikou by přesahoval rámec této knihy, uvedu jen několik příkladů pro snadnější pochopení jejího principu. Paradoxní logika má svůj nejranější filosofický výraz v Herakleitově filosofii. Pro Herakleita je boj protikladů základem všeho bytí. „Nechápou, jak neshodné spolu souhlasí,“ říká, „zpět obrácený souhlas jako u luku a u lyry.“²¹ Nebo ještě jasněji: „Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme.“²² Anebo: „Totéž je živé a mrtvé, bdící a spící, mladé a staré.“²³

Ve filosofii Lao-c'ově je táž myšlenka vyjádřena básnickější formou. Charakteristickým příkladem taoistického paradoxního myšlení jsou například výpovědi: „Těžké je základem lehkého, klid převládá v pohybu.“²⁴ Nebo: „Tao stále uskutečňuje nečinnost, není však nic, co by nekonal.“²⁵ Anebo: „Má slova lze snadno pochopit i snadno uskutečnit. A přece je lidé nemohou pochopit a uskutečnit.“²⁶ V taoistickém myšlení, stejně jako v indickém a sokratovském, nejvyšší stupeň, jehož může myšlení dosáhnout, je vědět, že nevíme. „Kdo má vědění, ale činí dojem nevědoucího, je na výši. Kdo činí bez vědomostí dojem vědoucího, je nemocen.“²⁷ Přímým důsledkem této filosofie je nemožnost pojmenovat nejvyššího boha. Poslední realitu, poslední Jediné nelze zachytit slovy. Jak říká Lao-c': „Tao, jež lze vyjádřit slovy, není stálé tao.

²¹ *Zlomky předsokratovských myslitelů*, ČSAV, Praha 1982, str. 54.

²² Tamtéž, str. 55.

²³ Tamtéž.

(Význam citátů 21–23 se poněkud liší od textu ve Frommové knize, kde je uveden Frommův překlad do angličtiny podle německého vydání W. Capella z roku 1953. — Pozn. překl.)

²⁴ *Staročínský filosof Lao-c'*, str. 113.

²⁵ Tamtéž, str. 117.

²⁶ Tamtéž, str. 127.

²⁷ Tamtéž.

Jméno, jež lze pojmenovat, není stále jméno.“²⁸ Anebo v jiné formulaci: „Hledím na ně a nevidím, a proto je nazývám neviditelné. Naslouchám mu a neslyším, proto je nazývám neslyšitelné. Snažím se uchopit je, avšak nedosahuji ho, proto je nazývám nejnepatrnější. Tyto tři vlastnosti jsou nevysvětlitelné. Proto splývají vjedno.“²⁹ A ještě další formulace téže myšlenky: „Ti, kteří hodně vědí, nemluví, kdo mluví, nemá vědění.“³⁰

Bráhmanská filosofie se zajímala o vztah mezi mnohostí (jevů) a jednotou (Bráhmovou). Ale ani v Číně ani v Indii nesmíme směřovat paradoxální filosofii s *dualismem*. Harmonie (jednota) je právě v rozporu, z něhož se skládá. „Bráhmanské myšlení se od počátku soustředilo kolem paradoxu současných antagonistů a jim navzdory existující identity zjevných sil a forem světa jevů...“³¹ Poslední moc ve vesmíru, stejně jako v člověku, překračuje meze jak pojmové, tak smyslové sféry. Není proto „ani tak, ani onak“. Ale, jak poznamenává Zimmer, „není antagonismu mezi reálným a nereálným v této přísně nedualistické realizaci“.³² Ve svém hledání jednoty za mnohostí bráhmanských myslitelů došli k závěru, že pár protikladů, které vnímáme, neodráží povahu věcí, nýbrž vnímajícího ducha. Vnímající duch musí překročit své vlastní meze, má-li dosáhnout pravé reality. Protiklad je kategorie lidského ducha, ne prvek reality sám o sobě. V Rgvédách je tento princip vyjádřen takto: „Jsem oba, síla života a hmota života — dva v jednom.“ Poslední důsledek ideje, že myšlenka může chápat svět jen v rozporech, našel ještě drastičtější posloupanost ve védánském myšlení, které postuluje, že myšlení — s celou svou jemnou rozlišovací schopností — je „jen zchytralejší obzor nevědomosti, dokonce nejzchytralejší ze všech výmyslů, jimiž Maja klame“.³³

Paradoxní logika má pro pojem boha významný dosah. Vzhledem k tomu, že bůh představuje konečnou realitu

²⁸ *Staročínský filosof Lao-c'*, str. 105.

²⁹ Tamtéž, str. 109.

³⁰ Tamtéž, str. 122.

³¹ H. R. Zimmer: *Philosophies of India*, Pantheon Books, New York 1951.

³² Tamtéž.

³³ Tamtéž, str. 424.

a že lidský duch vnímá realitu v rozporech, nelze učinit žádný kladný výrok o bohu. Ve védantu idea vševědoucího a všemocného boha se považuje za nejvyšší výraz nevědomosti.³⁴ Vidíme zde spojení s bezejmenností tao, s bezejmenným jménem boha, který se zjevuje Mojžíšovi, s „absolutním nic“ Mistra Eckharta. Je možno znát jen negaci, nikdy afirmaci poslední reality. „Zatím člověk nikdy nemůže vědět, co bůh je, ať je si sebelépe vědom, co bůh není... Takto neuspokojen ničím volá duch po nejvyšším dobru ze všech.“³⁵ Pro Mistra Eckharta „božský je negaci negace, popřením popření... V každém tvoru je obsažena negace: jeden popírá, že je druhým“.³⁶ Z toho dále vyplývá, že pro Mistra Eckharta se bůh stává „absolutním nic“, stejně jako v kabale poslední realita je „En Sof“, Nekonečné Jedno.

Pojednal jsem o rozdílu mezi aristotelovskou a paradoxní logikou, abych položil základ pro pochopení významného rozdílu v pojmu lásky k bohu. Učitelé paradoxní logiky říkají, že člověk může pochopit poslední realitu jen v rozporech, že konečnou realitu — jednotu, samotné Jedno — nikdy nemůže pochopit v *myšlení*. Pod vlivem tohoto tvrzení se nesledoval konečný cíl najít odpověď v *myšlení*. Myšlení nás může vést jen k poznání, že nám nemůže dát poslední odpověď. Svět myšlení zůstává v zajetí paradoxu. Jediný prostředek, jak chápat svět do konce, není v myšlení, nýbrž v jednání, v zážitku jednosti. Paradoxní logika tak vede k závěru, že láska k bohu není ani poznávání boha myšlením, ani myšlení na vlastní lásku k bohu, nýbrž akt prožívání jednoty s bohem.

Důsledek toho je, že se klade důraz na správný způsob života. Celý život, každý malý i každý významný čin je věnován poznání boha, avšak poznání nikoli správným myšlením, nýbrž správným jednáním. To můžeme jasně vidět v orientálních náboženstvích. V bráhmánismu, stejně jako v buddhismu a taoismu, konečným cílem náboženství není pravá víra, nýbrž správné jednání. Stejně je tomu v židovském náboženství. V Židovské tradici sotva kdy do-

³⁴ Zimmer, str. 424.

³⁵ *Meister Eckhart*, překlad R. B. Blankneye, Harper and Brothers, New York 1941, str. 114.

³⁶ Tamtéž, viz též Maimonidovu negativní teologii.

šlo k rozkolu pro víru (jediná velká výjimka je spor mezi farizeji a saduceji, který byl v podstatě sporem dvou společenských tříd). Důraz se kladl (zejména od počátku naší éry) na správný způsob života, haláchá (toto slovo má v základě stejný význam jako tao).

V novodobé historii je stejný princip vyjádřen v myšlenkách Spinozových, Marxových a Freudových. Ve Spinozově filosofii se důraz přesouvá od správné víry na správné vedení života. Marx vyjádřil stejný princip slovy: „Filosofové svět jen různě vykládali — jde o to jej změnit.“ Freudova paradoxní logika ho vede k procesu psychoanalytické terapie, neustále se prohlubujícího prožívání sebe samého.

Z hlediska paradoxní logiky důraz není na myšlení, nýbrž na jednání. Tento postoj má několik jiných důsledků. Předně vede k *toleranci*, kterou nacházíme v indické a čínské náboženské historii. Jestliže správná myšlenka není konečná pravda, není cestou k spasení — není proč bojovat s jinými, jejichž myšlení dospělo k jiným formulacím. Tato tolerantnost je krásně vyjádřena v příběhu o několika mužích, kteří měli popsat slona, s nímž se setkali potmě. Jeden se dotkl jeho chobotu a řekl: „Toto zvíře je vodní roura.“ Druhý, který se dotkl ucha, řekl: „Toto zvíře je jako vějíř.“ Třetí, který se dotkl nohou, popsal zvíře jako pilíř.

Za druhé vede paradoxní stanovisko k tomu, že se klade důraz spíše na *přeměnu člověka než* na vývoj *dogmatu* na jedné straně a *vědy* na druhé. Z indického, čínského a mystického stanoviska není úkolem náboženství, aby člověk správně myslil, ale aby správně jednal a souběžně s tím splýnul s jediným v aktu soustředěné meditace.

Právě naopak je to u západního proudu myšlení. Protože se očekává, že konečnou pravdu lze najít správným myšlením, klade se hlavní důraz na myšlení, i když se správné jednání považuje také za důležité. Ve vývoji náboženství to vedlo k formulaci dogmat, k nekonečným sporům o dogmatických formulacích, k nesnášenlivosti vůči „nevěřícím“ a kacířům a dále ke zdůraznění „víry v boha“ jako hlavního cíle náboženského postoje. To samozřejmě neznamená, že tu nebyl i názor, že by člověk měl správně žít. Nicméně ten, kdo věřil v boha, i když

podle něho nežil, se cítil povýšen nad člověkem, který žil podle boha, ale neměl „víru“ v něj.

Důraz na myšlení má ještě jiný, historicky velmi významný důsledek. Idea, že člověk může najít pravdu v myšlení, vedla nejen k dogmatu, ale také k vědě. Ve vědě je správné myšlení vše, na čem záleží jak z hlediska intelektuální poctivosti, tak z hlediska aplikace vědeckého myšlení na praxi, tj. na techniku.

Stručně řečeno, paradoxní myšlení vedlo k tolerantnosti a k úsilí o přeměnu vlastní osoby. Aristotelovské stanovisko vedlo k dogmatu a k vědě, ke katolické církvi a k objevu jaderné energie.

Důsledek tohoto rozdílu mezi oběma stanovisky pro problém lásky k bohu byl již implicitně vysvětlen a je třeba jej jen krátce shrnout.

V převládajících západních náboženských systémech láska k bohu je v podstatě totéž co víra v boha, v boží existenci, v boží spravedlnost, v boží lásku. Láska k bohu je v podstatě myšlenkový zážitek. Ve východních náboženstvích a v mysticismu je to intenzivní citový zážitek jednoty, nerozlučně spjatý s vyjádřením této lásky v každém činu v životě. Nejradikálnější formulací dal tomuto cíli Mistr Eckhart: „Jestliže se tedy měním v boha a on mě činí zajedno s sebou, pak, u živého boha, nelze rozlišovat mezi námi... Někteří lidé si představují, že boha spatří, jako by on stál onde a oni zde, ale tak tomu nebude. Bůh a já jedno jsme. Tím, že boha poznávám, přivádím ho k sobě, láskou k němu v něj pronikám.“³⁷

Můžeme se nyní vrátit k významné analogii mezi láskou k rodičům a láskou k bohu. Na počátku je dítě připoutáno k matce jako „základu všeho bytí“. Cítí se bezmocné a potřebuje všeobšáhlou matečnu lásku. Později se obrací k otci jako novému centru svých náklonností: otec je vedoucí princip pro myšlení a čin; v tomto stadiu je vedeno potřebou získat otcovu pochvalu a vyhnout se jeho nelibosti. Ve stadiu plné zralosti se člověk osvobozuje od postavy matky a otce jako ochranných a velitelských mocností a zakládá otcovský a mateřský princip ve své vlastní osobnosti. Stává se sám sobě otcem i matkou; je otcem a matkou. V historii lidstva můžeme pozorovat — a před-

³⁷ Mistr Eckhart, op. cit. str. 181—182.

vidat — stejný vývoj: od počátku, kdy láska k bohu je bezmocné připoutání k bohyni-matce, přes poslušné lpění na otcovském bohu ke stadiu zralosti, kdy bůh přestává být vnější mocností, kdy člověk vtělil zásady lásky a spravedlnosti do sebe samého, kdy se stal jedno s bohem, a nakonec k stupni, kdy mluví o bohu jen v básnickém, symbolickém smyslu.

Z těchto úvah vyplývá, že lásku k bohu nelze oddělit od lásky k rodičům. Jestliže se člověk nevymaní z krvesmilného připoutání k matce, jestliže si zachová dětinskou závislost na trestajícím a odměňujícím otci či jakékoli jiné autoritě, nemůže dosáhnout zralejšího stupně lásky k bohu; pak jeho náboženství je náboženstvím ranější fáze, kdy bůh byl chápán jako všeochraňující matka či jako trestající a odměňující otec.

V soudobém náboženství můžeme ještě najít všechny fáze, od nejranější a nejprimitivnější až po nejvyšší. Slovo „bůh“ označuje i kmenového náčelníka i „absolutní nic“. Stejně tak každý člověk zachovává v sobě, ve svém podvědomí, jak ukázal Freud, všechna vývojová stadia, počínaje bezmocným novorozencem. Otázka je, až k jakému bohu dospěl. Jedno je jisté: povaha jeho lásky k bohu odpovídá povaze jeho lásky k lidem, a nadto skutečná kvalita jeho lásky k bohu a lidem je často podvědomá a zastřená zralejší úvahou o tom, co tato láska je. Láska k člověku je kromě toho sice přímo vtělena do jeho vztahu k rodině, je však koneckonců určena strukturou společnosti, v níž žije. Jestliže je společenská struktura založena na podřizování se autoritě — otevřené autoritě či skryté autoritě trhu a veřejného mínění, pak jeho pojem boha musí být infantilní a vzdálený od vyzrálého pojmu, jehož zárodky lze najít v historii monoteistického náboženství.

III LÁSKA A JEJÍ ROZKLAD V SOUDOBÉ ZÁPADNÍ SPOLEČNOSTI

Jestliže je láska schopností tvůrčího, zralého charakteru, vyplývá z toho, že schopnost milovat závisí na vlivu, který má na charakter průměrného člověka kulturní oblast, v níž žije. Hovoříme-li o lásce v soudobé západní kultuře, chceme si položit otázku, zda společenská struktura západní civilizace a její výsledný duch mají na vývoj lásky příznivý vliv. Samo položení otázky znamená zápornou odpověď na ni. Žádný objektivní pozorovatel západního života nemůže pochybovat o tom, že láska — bratrská, mateřská i erotická — je poměrně vzácný jev a že na její místo nastupuje řada forem pseudolásky, které ve skutečnosti nejsou ničím jiným než formami rozkladu lásky.

Kapitalistická společnost je založena na jedné straně na politické svobodě, na druhé straně na trhu jako prostředku regulace všech ekonomických, a tím i společenských vztahů. Trh zboží určuje podmínky, za nichž se zboží vyměňuje, trh práce určuje způsob koupě a prodeje práce. Užitečné věci a užitečná lidská energie i dovednost se proměňují ve zboží, které se vyměňuje bez násilí a bez podvodu za tržních podmínek. Ať jsou boty sebeužitečnější, nemají ekonomickou hodnotu (výměnnou hodnotu), není-li po nich poptávka; lidská energie a dovednost jsou zbaveny výměnné hodnoty, není-li za současných tržních podmínek o ně zájem. Majitel kapitálu může kupovat pracovní sílu a poručit jí, aby pracovala pro zisk z jeho investovaného kapitálu. Majitel pracovní síly ji musí prodávat kapitalistovi za právě platných tržních podmínek, nechce-li hladovět. Tato ekonomická struktura se odráží v hierarchii hodnot. Kapitál poručí práci: nahromaděné věci, neživé věci, představují vyšší hodnotu než práce, lidské schopnosti, které jsou živé.

Taková byla základní struktura kapitalismu od jeho vzni-

ku. Ale i když je charakteristická také pro moderní kapitalismus, změnila se řada činitelů, které daly soudobému kapitalismu jeho specifické vlastnosti a které mají hluboký vliv na strukturu charakteru moderního člověka. Jako výsledek vývoje kapitalismu vidíme stále větší centralizaci a koncentraci kapitálu. Velké podniky jsou stále větší, menší jsou vytlačovány. Vlastnictví kapitálu investovaného do těchto podniků je stále více odloučeno od funkce jejich řízení. Stovky a tisíce akcionářů „vlastní“ podnik; ředitelská byrokracie, která je dobře placena, ale podnik nevládní, jej řídí. Tato byrokracie má méně zájmu na maximálních ziscích než na expanzi podniku a na své vlastní moci. Rostoucí koncentrace kapitálu a vznik mocné ředitelské byrokracie jsou souběžné s vývojem dělnického hnutí. Existence odborové organizace dělnictva umožňuje, že jednotlivý dělník nemusí vyjednávat na trhu práce sám a za sebe: je organizován ve velkých odborových svazech, rovněž vedených mocnou byrokracií, které ho zastupují vůči průmyslovým gigantům. Ať je to dobré či špatné, jak na straně kapitálu, tak na straně práce se iniciativa přenesla z jednotlivce na byrokracii. Stále rostoucí počet lidí ztrácí svou nezávislost a dostává se do závislosti na ředitelích velkých ekonomických království.

Jiný základní rys, který vyplývá z této koncentrace kapitálu a který charakterizuje moderní kapitalismus, je specifický způsob organizace práce. Ohromné centralizované podniky s radikální dělbou práce vedou k takové pracovní organizaci, v níž jednotlivec ztrácí svou individualitu a stává se snadno postradatelným kolečkem velkého stroje. Lidský problém moderního kapitalismu se dá formulovat takto:

Moderní kapitalismus potřebuje lidi, kteří kooperují bez třecích ploch a ve velkém počtu; kteří chtějí konzumovat stále více, jejichž vkus je standardizován a dá se snadno ovlivnit a předvídat. Potřebuje lidi, kteří mají pocit, že jsou svobodní a nezávislí, že nejsou podřízeni žádné autoritě, zásadě či svědomí — a kteří si přesto dají poroučet, aby dělali, co se od nich očekává, aby se bez třenic zapojili do společenské mašinérie; které lze vést bez násilí a bez vůdců, pobízet bez cíle — vyjma jediný: mít úspěch, pohybovat se, fungovat, jít dopředu.

Jaký je důsledek? Moderní člověk je odcizen sobě,

ostatním lidem a přírodě.¹ Proměnil se ve zboží, pociťuje své životní síly jako investici, jež mu musí přinést co největší zisk, kterého je možno za právě platných tržních podmínek dosáhnout. Lidské vztahy jsou v podstatě vztahy odcizených automatů, z nichž každý zakládá svou bezpečnost na tom, že se co nejtěsněji přimyká k stádu, že se od něho neliší myšlením, cítěním či jednáním. Přestože se každý snaží být co nejbližší k ostatním, zůstává docela sám, zaplaven hlubokým pocitem nejistoty, úzkosti a viny, který je vždy výsledkem nemožnosti překonat lidské odloučení. Naše civilizace poskytuje mnoho utišujících prostředků, které lidem pomáhají, aby si neuvědomovali svou osamělost: předně je to přísná rutina zbyrokratizované, zmechanizované práce, umožňující lidem, aby si neuvědomovali svá nejzákladnější lidská přání, svou touhu po transcendentu a jednotě. Pokud tato rutina sama nestačí, člověk přemáhá své podvědomé zoufalství rutinou zábavy, pasivní konzumpcí sluchových a zrakových zážitků, které nabízí průmysl zábavy; určité uspokojení mu také přináší i nakupování stále nových věcí a jejich brzká výměna za jiné. Moderní člověk se vskutku podobá obrazu, který nakreslil Huxley v knize „Brave New World“ (Statečný nový svět): je dobře živěn, dobře oblečen, pohlavně uspokojen, ale chybí mu vlastní já, má jen nejpovrchnější kontakt s ostatními lidmi, vedou ho hesla, která Huxley formuloval stručně a výstižně. Například: „Když jednotlivec cítí, společnost se řítí“, nebo: „Neodkládej na zítřek zábavu, kterou můžeš mít dnes“, anebo koruna všech těchto hesel: „Dnes je každý šťasten“. Lidské štěstí dnes znamená „bavit se“. Bavit se, to znamená konzumovat a „přijímat“ zboží, vizuální požitky, potravu, nápoje, cigarety, lidi, přednášky, knihy, filmy — vše se konzumuje, vše se polyká. Svět je jediný velký objekt pro naši chuť, velké jablko, velká láhev, velký prs; my jsme kojenci, my jsme ti, kteří věčně něco čekají — a ti, kteří jsou věčně zklamáni. Náš charakter je zapojen na směnu a příjem, na výměnu a spotřebu; všechno, duchovní objekty stejně jako hmotné, se stává objektem směny a spotřeby.

¹ Podrobnější diskusi o problému odcizení a vlivu moderní společnosti na lidský charakter viz v *The Sane Society*, E. Fromm, Rinehart and Company, New York 1955.

Situace v lásce nutně odpovídá tomuto společenskému charakteru moderního člověka. Automaty nemohou milovat; mohou směřovat své „osobnostní balíčky“ a doufat, že nebudou při tomto obchodě ošizeni. Jeden z nejpříznačnějších výrazů pro lásku a zejména pro manželství v této odcizené struktuře je idea „spřežení“. V celé řadě článků o šťastném manželství se jako ideál popisuje hladce fungující spřežení. Toto označení není příliš vzdáleno ideji hladce fungujícího zaměstnance; měl by být „nezávislý v mezích rozumu“, ochotný ke spolupráci, tolerantní a zároveň ctizádostivý a agresivní. Poradce pro manželství nám například říká, že muž by měl „chápat“ svou ženu a pomáhat jí. Měl by pochválit její nové šaty nebo dobře uvažené, chutné jídlo. Ona zase by měla chápat, že muž přichází domů unavený, měla by pozorně naslouchat, když hovoří o svých obchodních potížích, neměla by se hněvat, nýbrž projevit porozumění, když zapomene na její narozeniny. Takový vztah není nic jiného než hladce, jako na másle probíhající vztah dvou lidí, kteří si po celý život zůstávají cizí, ale kteří se k sobě chovají slušně a z nichž každý se pokouší pomáhat druhému, aby se cítili lépe.

V této koncepci lásky a manželství se hlavní důraz klade na to, aby se našlo útočiště před jinak nesnesitelným pocitem samoty. V „lásce“ člověk konečně nalézá útulek před samotou. Uzavírá se dvojspolek proti světu a sobectví *á deux* se mylně pokládá za lásku a důvěrnost.

Důraz na ducha spřežení, na vzájemnou toleranci atd. je poměrně nový. Předcházela ho v létech po první světové válce koncepce lásky, v níž se předpokládalo, že základem úspěšných milostných vztahů, a zejména šťastného manželství je sexuální uspokojení. Věřilo se, že příčina tolika nešťastných manželství je v tom, že partneri nedosáhli správného „sexuálního přizpůsobení“; za důvod této chyby se považovala nevědomost o „správném“ sexuálním chování, tedy nesprávná sexuální technika jednoho či obou partnerů. Pro „vyléčení“ tohoto nedostatku a na pomoc nešťastným párům vycházelo mnoho knih s instrukcemi a radami o správné pohlavní technice a slibovalo se implicitně či explicitně, že výsledkem bude štěstí a láska. Základní myšlenka toho všeho byla, že láska je dítětem pohlavní radosti, a že když se dva lidé naučí, jak se navzájem pohlavně uspokojit, budou se milovat. Bylo

v souladu s všeobecnou iluzí této doby, že používání dobré techniky je řešením nejen problémů průmyslové výroby, ale i všech lidských problémů. Přitom se přehlíželo, že ve skutečnosti je to právě naopak.

Láska není výsledkem přiměřeného pohlavního uspokojení, nýbrž pohlavní štěstí — i poznání tzv. pohlavní techniky — je výsledkem lásky. Kdyby bylo třeba dokazovat tuto tezi jinak než každodenním pozorováním života, našel by se takový důkaz v hojném materiálu z psychoanalytických výzkumů. Studium nejrozšířenějších sexuálních problémů — frigiditě žen a více či méně těžkých forem impotence mužů — ukazuje, že příčina není v nedostatku znalosti správné techniky, ale v zábranách, které činí lásku nemožnou. Strach před druhým pohlavím nebo nenávisť k němu jsou základem všech těchto potíží, které člověku brání, aby se dal bez výhrad, aby jednal spontánně, aby důvěřoval pohlavnímu partnerovi v bezprostřednosti a přímosti těsné blízkosti. Může-li se člověk se sexuálními zábranami zbavit strachu či nenávisť a stát se tak schopným milovat, pak jeho či její sexuální problém je vyřešen. Není-li toho schopen, žádná znalost pohlavní techniky mu nepomůže.

Ačkoli data psychoanalytické terapie ukazují nesprávnost ideje, že znalost správné pohlavní techniky vede k šťastnému pohlavnímu životu a k lásce, byl základní předpoklad, že láska je průvodním jevem oboplněného pohlavního uspokojení, do značné míry výsledkem Freudových teorií. Pro Freuda byla láska v základě sexuálním jevem. „Když člověk na základě zkušenosti zjistil, že pohlavní (genitální) láska mu skýtá největší rozkoš, takže se pro něho stala prototypem všeho štěstí, musilo mu to být pobídkou, aby dále hledal své štěstí cestou pohlavních vztahů, aby učinil genitální erotiku ústředním bodem svého života.“² Zážitek bratrské lásky se Freudovi jeví jako výplod pohlavní touhy, v němž se však pohlavní pud proměňuje v impuls s „inhibovaným cílem“. „Láska s inhibovaným cílem byla skutečně původně plna smyslné lásky a v lidském podvědomí je tomu stále tak.“³ Pokud jde

² S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, angl. překlad J. Rivièře, The Hogarth Press, London 1953, str. 69.

³ Tamtéž, str. 69.

o pocit splynutí, jednoty („oceánický pocit“), který je základem mystického prožitku a kořenem nejintenzivnějšího pocitu spojení s jiným člověkem či se všemi ostatními lidmi, Freud ho vykládal jako patologický jev, jako regresi ke stavu raného „bezhraničního narcisismu“.⁴

Vidí-li Freud iracionální jev i v lásce, jde jen o krok dále v tomto směru. Rozdíl mezi iracionální láskou a láskou jako výrazem vyzrálé osobnosti pro něj neexistuje. V práci o transferenční lásce⁵ poukázal na to, že tato transferenční láska se nijak zásadně neliší od „normálního jevu lásky“. Zamilování vždy hraničí s abnormalitou, je vždy provázeno slepotou vůči skutečnosti, kompulsivitou — je to transference z objektů lásky dětského věku. Láska jako racionální jev, jako vyvrcholení zralosti, nebyla pro Freuda předmětem bádání, protože nevěřil v její reálnou existenci.

Bylo by však chyba přeceňovat vliv Freudových idejí na koncepci, že láska je výsledkem pohlavní přitažlivosti, nebo lépe řečeno, že je *totéž* co pohlavní uspokojení, odražené ve vědomých citech. V podstatě příčinné spojení je opačné. Freudovy ideje byly zčásti ovlivněny převládajícím duchem devatenáctého století; zčásti získaly popularitu, protože vyhovovaly převládajícímu duchu let po první světové válce. Mezi činiteli, které ovlivnily jak populární koncepci, tak Freuda, je na prvním místě reakce proti přísným mravům viktoriánského období. Další činitel, který působil na Freudovy teorie, je obecně přijatý pojem člověka založený na struktuře kapitalismu. Aby se dokázalo, že kapitalismus odpovídá přirozeným lidským potřebám, bylo třeba dokázat, že člověk je svou povahou soutěživý a plný vzájemného nepřátelství. Zatímco ekonomové to „dokazovali“ neukojitelnou touhou po ekonomickém zisku a darwinisté biologickým zákonem o přežití nejschopnějšího, Freud dospěl k stejnému výsledku na základě předpokladu, že člověk je hnán bezmeznou touhou po sexuálním dobývání všech žen a jen tlak společnosti mu brání, aby jednal podle této touhy. Proto muži nutně na sebe žárlí a tato vzájemná žárlivost

⁴ Tamtéž, str. 21.

⁵ S. Freud, *Gesamte Werke*, London 1940—1952, sv. X.

a konkurence by pokračovaly i tehdy, kdyby zmizely všechny jejich ekonomické a společenské příčiny.⁶

Freud byl ostatně ve svém myšlení značně ovlivněn materialismem toho typu, který byl velmi rozšířen v devatenáctém století. Věřilo se, že substrát všech duchovních jevů lze najít v jevech fyziologických; Freud tedy vysvětloval lásku, nenávisť, žárlivost jako výplody různých forem pohlavního pudu. Neviděl, že základní realita je v totalitě lidské existence, především v lidské situaci, společné všem lidem, a za druhé v životní praxi, determinované strukturou společnosti. (Rozhodující krok za hranice tohoto typu materialismu učinil Karel Marx svým „historickým materialismem“, v němž jako klíč k pochopení člověka neslouží tělo či nějaký pud, jako potřeba potravy či touha po majetku, nýbrž celý životní proces člověka, jeho „životní praxe“.) Podle Freuda plné neinhibované uspokojení všech pudových tužeb by vytvořilo stav duševního zdraví a štěstí. Zřejmá klinická fakta však dokazují, že muži — a stejně tak ženy —, kteří věnují svůj život neomezenému sexuálnímu ukojení, nedosahují štěstí a velmi často trpí těžkými neurotickými konflikty a symptomy. Úplné ukojení všech pudových potřeb nejen nezaručuje štěstí, ale nezaručuje ani duševní zdraví. Freudovy ideje mohly získat tolik popularity v období po první světové válce jen v důsledku změny, která proběhla v duchu kapitalismu od důrazu na spoření k důrazu na hojné vydávání peněz, od názoru, že sebeodříkání je cesta k úspěchu, k přesvědčení, že potřeba je základem stálého růstu trhu a zároveň hlavní cestou k uspokojení automatizovaného člověka, zžíraného úzkostí. Neodkládat uspokojení touhy se stalo hlavní tendencí v pohlavním životě stejně jako ve spotřebě hmotných statků.

Je zajímavé srovnat Freudovy názory, které odpovídají duchu ještě nenalomeného kapitalismu v prvních létech našeho století, s teoriemi jednoho z nejskvělejších psychoanalytiků současné doby H. S. Sullivana. V Sulliva-

⁶ Jediný Freudův žák, který se nikdy nerozešel s mistrem, a který přesto na sklonku života změnil své názory na lásku, byl Sándor Ferenczi. Výborný rozbor této otázky viz v *The Leaven of Love* (Kvas lásky) od Izetty de Forestové, Harper and Brothers, New York 1954.

nově psychoanalytické soustavě se — na rozdíl od Freuda — láska a pohlavnost přísně rozlišují.

Co v Sullivanově koncepci znamená láska a důvěrnost? „Intimita je takový typ situace mezi dvěma lidmi, který dovoluje uplatnění všech cenných složek jejich osobností. Uplatnění cenných stránek osobnosti vyžaduje typ vztahu, který nazývám spoluprací, čímž rozumím jasně formulované přizpůsobení chování jednoho člověka vyjádřeným potřebám druhého za účelem dosažení stále více totožného, tj. čím dál tím více vzájemného uspokojení při udržování stále podobnějších bezpečnostních opatření.“⁷ Osobodíme-li Sullivanův výrok od jeho poněkud složité formulace, znamená to, že vidí podstatu lásky v situaci, kdy dva lidé spolupracují a mají pocit: „Hrajeme podle pravidel, abychom si zachovali prestiž a pocit nadřazenosti a zásluh.“⁸

Stejně jako Freudovo pojetí lásky je popisem prožitků patriarchálního samce, formulovaným podle představ kapitalismu devatenáctého století, popisuje Sullivan zážitky odcizeného, tržního člověka dvacátého století. Je to popis „sobectví ve dvou“; dvou lidí, kteří uzavírají společenství zájmů a spojenectví proti nepřátelskému a odcizenému světu. Jeho definice důvěrnosti platí v zásadě pro „pocity každého kooperujícího kolektivu, kde každý „přizpůsobuje své chování vyjádřeným potřebám druhého při sledování společných cílů“ (Je pozoruhodné, že Sullivan zde hovoří o *vyjádřených* potřebách, když nejméně, co by se o lásce dalo říci, je to, že zahrnuje reakci na *nevyjádřené* potřeby mezi dvěma lidmi).

Láska jako vzájemné pohlavní ukojení a láska jako

⁷ H. S. Sullivan: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W. W. Norton Co., New York 1953, str. 248. Je třeba poznamenat, že i když Sullivan podává tuto definici v souvislosti s touhami předpubertálního věku, hovoří o nich jako o integračních tendencích, které se v tomto věku projevují a „které, když jsou úplně vyvinuty, nazýváme láskou“; dále říká, že tato předpubertální láska „představuje začátek něčeho, co se velmi podobá plně rozkvetlé, psychiatricky definované *lásce*“.

⁸ Tamtéž, str. 246. Jiná Sullivanova formulace, že láska začíná tehdy, když jeden člověk pocítuje potřeby druhého jako své vlastní a pokládá je za stejně důležité, je méně zbarvena tržní stránkou než formulace citovaná výše.

„spolupráce kolektivu“ a jako útočiště před samotou jsou dvě „normální“ formy rozkladu lásky v moderní západní společnosti, je to patologie lásky podle společenské šablony. Je mnoho individualizovaných forem patologie lásky, jejichž výsledkem je vědomé utrpení a které jak psychiatři, tak stále rostoucí počet laiků považují za neurotické. Nejčastější z nich jsou krátce popsány v následujících příkladech.

Základní podmínka neurotické lásky je ta, že jeden či oba „milenci“ zůstali připoutáni k postavě jednoho z rodičů a přenášejí city, naděje a obavy, které kdysi měli vůči otci nebo matce, na člověka, kterého milují v dospělém věku. Takoví lidé se nikdy nevymanili ze šablony dětské spřízněnosti a hledají ji ve svém citovém životě i jako dospělí. V takovém případě člověk zůstává dvouletým, pětiletým či dvanáctiletým dítětem, zatímco intelektuálně a společensky je na úrovni svého chronologického věku. V těžších případech vede tato citová nezralost k poruchám jeho společenské účinnosti, v lehčích případech je konflikt omezen na sféru důvěrných osobních vztahů.

V souvislosti s tím, co jsme dříve řekli o osobnosti s fixací na matku či na otce, uvedeme jako příklad tohoto typu neurotického milostného vztahu muže, kteří ve svém citovém vývoji uvízli v infantilním připoutání k matce. Takoví muži jako by nikdy nebyli odstaveni od prsu svých matek. Cítí stále jako děti; touží po matčině ochraně, lásce, po jejím teple, obdivu; chtějí její nepodmíněnou lásku, lásku, která nepotřebuje žádný jiný důvod než ten, že ji potřebují, že jsou dětmi svých matek a že jsou bezmocní. Takoví muži jsou velmi často velmi něžní a milí, když se snaží přimět ženu, aby je milovala, a zůstávají takoví, i když se jim to podaří. Ale jejich vztah k ženě (jako ostatně ke všem ostatním lidem) je povrchní a ne-odpovědný. Jejich cílem je být milován, ne milovat. Muž tohoto typu má obvykle značnou dávku marnivosti a více nebo méně skryté velikášské ideje. Když najde pravou ženu, cítí se bezpečný, svět patří jemu a je schopen projevovat mnoho něžnosti a být příjemný. Proto je tak snadné se v tomto typu mužů klamat. Nestačí-li žena po nějaké době plnit jejich fantastické očekávání, začínají se rozvíjet konflikty a mrzutosti. Když žena muže stále neobdivuje, když chce žít svým vlastním životem, když chce sama

lásku a ochranu, nebo v nejzazších případech když není ochotna přehlížet jeho milostné plotky s jinými ženami (anebo dokonce projevovat obdivný zájem o ně), muž se cítí hluboce zklamán a raněn a obvykle zdůvodňuje tento pocit myšlenkou, že žena „ho nemiluje, je sobecká, panovačná“. Vše, co nedosahuje postoje milující matky vůči rozkošnému dítěti, se považuje za důkaz nedostatku lásky. Tito muži většinou mylně považují své něžné chování, své přání zalíbit se za pravou lásku a tak dospívají k závěru, že se s nimi nespravedlivě zachází; vidí v sobě velké milovníky a trpce si stěžují na nevděčnost svého milostného partnera.

Ve vzácných případech takový člověk s fixací na matku může žít bez vážných poruch. Jestliže ho jeho matka skutečně „milovala“ tak, že ho přepečlivě ochraňovala (byla třeba panovačná, ale ne destruktivní), jestliže najde ženu stejného mateřského typu a umožní-li mu jeho specifické nadání využít schopnosti okouzlovat lidi a být jimi obdivován (jak to někdy bývá u úspěšných politiků), je dobře „přízpůsoben“ ve společenském smyslu, aniž kdy dotáhne vyšší úroveň zralosti. Ale za méně příznivých podmínek — a ty jsou přirozeně častější — bude jeho milostný život, a možná také život společenský, trpkým zklamáním; spory a často intenzivní úzkost vznikají, jestliže je tento typ osobnosti ponechán sám sobě.

U ještě vážnější formy patologických případů je fixace na matku hlubší a iracionálnější. Na tomto stupni není již přáním vrátit se — symbolicky řečeno — k matčině náruči, k matčinu prsu, ale do jejího všeobsláhlého — a všeničivého — klína. Je-li povahou duševního zdraví růst z dělohy do světa, povahou vážných duševních chorob je přitažlivost dělohy, která člověka vtahuje zpět do sebe a tím ho odtahuje od života. Tento druh fixace se většinou vyskytuje ve vztahu k matkám, které se k svým dětem chovají destruktivně pohlující způsobem. Někdy ve jménu lásky, někdy ve jménu povinnosti chtějí si ponechat dítě, pubertálního mladíka, muže uvnitř své osoby; chtějí, aby mohl dýchat jen jejich prostřednictvím, aby nikoho jiného nemiloval, leda snad povrchně, pohlavním způsobem, ponižují v jeho očích všechny ostatní ženy, aby se nemohl stát svobodným a nezávislým a zůstal věčně mrzákem či zločincem.

Tato destruktivní, zahlcující stránka je negativním aspektem mateřské postavy. Matka může dát život a může ho také brát. Ona je to, která oživuje a která ničí; může vykonat zázraky lásky — a nikdo nemůže ranit víc než ona. V náboženských obrazech (jako například u hinduistické bohyně Kálí) a v symbolech snu se oba tyto rysy matky často objevují.

Jiná forma neurotické patologie se najde tam, kde převažuje připoutání k otci.

Do této kategorie patří muž, jehož matka je chladná a lhostejná, zatímco otec (částečně v důsledku ženina chladu) soustřeďuje všechnu svou něhu a svůj zájem na syna. Je „dobrým otcem“, ale zároveň je autoritářský. Když se mu syn svým chováním zalíbí, chválí ho, dává mu dárky, je něžný; když je s ním nespokojen, odtahuje se a hubuje na něj. Syn, pro nějž je otcova láska jediná, které se mu dostává, se připoutává otrocky k otci. Jeho hlavní cíl v životě je zalíbit se mu — a když se mu to daří, cítí se šťastný, bezpečný a spokojený. Když však udělá chybu, když se mu nepodaří otce uspokojit, cítí se skleslý, nemilovaný, vyvržený. V pozdějším životě se takový muž bude snažit, aby našel otcovskou postavu, a připoutá se k ní podobným způsobem. Celý jeho život se stává sérií výkyvů, jež závisí na tom, zda se mu podařilo získat otcovu pochvalu. Takoví lidé jsou často velmi úspěšní ve své společenské dráze. Jsou svědomití, spolehliví, horliví — za předpokladu, že jejich vyvolený otec s nimi umí zacházet. Ale ve vztahu k ženám zůstávají neangažováni a zachovávají odstup. Žena pro ně nemá ústřední význam; obvykle jí poněkud pohrdají a často se tu maskují otcovským zájmem, jako by byla malou holčičkou. Zpočátku snad mohou na ženu udělat dojem svými mužnými vlastnostmi, ale po čase žena pociťuje stále hlubší zklamání, když zjistí, že je odsouzena k druhořadé úloze, protože mužova hlavní náklonnost patří té otcovské postavě, která v dané době hraje v jeho životě hlavní roli; výjimku zde tvoří ty případy, kdy žena zůstala připoutána k svému otci, a proto je šťastna s mužem, který s ní zachází jako s náladovým dítětem.

Složitější je neurotická porucha, která má základ v jiném vztahu k rodičům — v tom, že se rodiče nemilují, ale příliš se ovládají, aby se hádali, nebo aby dali najevo svou

nespokojenost. Nedostatek blízkostí mezi nimi je také zároveň zbavuje spontánnosti v jejich vztahu k dětem. Malá holčička v takovém ovzduší naráží na „korektnost“, která však nepřipouští blízký kontakt s otcem či matkou, a je proto zmatená a vystrašená. Nikdy s jistotou neví, co vlastně rodiče myslí nebo cítí; v ovzduší je vždy prvek neznámého, prvek tajemství. Dívka proto uniká do svého vlastního světa, sní s otevřenými očima a to později pokračuje v jejích milostných vztazích.

Skutečnost, že se rodiče citově od dítěte odtažují, vyvolává nadto intenzivní pocit úzkosti, pocit, že dítě nemá pevnou základnu ve světě, a to často vede k masochistickým tendencím jako jedinému prostředku, jak získat zážitek hlubokého vzrušení. Takové ženy jsou často raději, když muž dělá scény a křičí, než když se chová normálně a rozumně, protože tak by je aspoň zbavil tíhy napětí a strachu; nezřídka nevědomky takové chování provokují, aby se zbavily mučivé úzkosti citové neutrality.

Některé formy iracionální lásky popisují v dalších odstavech, avšak bez podrobné analýzy specifických činitelů v dětství, které jsou jejich kořeny:

Forma pseudolásky, která je dosti častá a která se zhusta prožívá (a ještě častěji popisuje ve filmech a románech) jako „velká láska“, je *zbožňující láska*. Když člověk nedosáhl úrovně, kdy má pocit identity, jáství, založený na tvůrčím rozvinutí svých schopností, snadno tíhne k „zbožnění“ milované osoby. Je odcizen od svých vlastních sil a promítá je do milované osoby, které se klaní jako *nejvyššímu dobru*, jako nositeli vši lásky, všeho světla a blaženosti. Přitom se sám zbavuje všeho pocitu síly, ztrácí se v milované osobě, místo aby se v ní našel. Protože obvykle nikdo nemůže dlouho plnit očekávání svého zbožnovatele, zklamání je nevyhnutelné a pro jeho vyléčení se hledá nová modla, někdy v nekonečném kruhu. Charakteristické pro tento typ zbožňující lásky jsou intenzita a náhlost milostného prožitku. Zbožňující láska se často líčí jako pravá, velká láska; ale ve skutečnosti nedokazuje, jak se soudí, intenzitu a hloubku lásky, nýbrž jen hlad a zoufalství zbožnovatele. Netřeba říkat, že nezřídka se dva lidé najdou ve vzájemném zbožňování, což v extrémních případech dává obraz „folie à deux“ (šílenství ve dvou).

Jinou formu pseudolásky můžeme nazvat *sentimentální láskou*. Její podstata je v tom, že se láska prožívá jen ve fantazii, a ne ve skutečném, přítomném vztahu k skutečnému člověku. Nejrozšířenější forma tohoto typu lásky je zprostředkované milostné uspokojení, které prožívají konzumenti filmů, milostných příběhů v magazínech a milostných písniček. Všechny nesplněné touhy po lásce, spojení a blízkosti nacházejí své ukojení ve spotřebě těchto výrobků. Muž či žena, kteří ve vztahu k svým partnerům v manželství jsou neschopni proniknout zdí odloučení, se dojmají až k slzám účastí na šťastných či nešťastných milostných příbězích dvojic na filmovém plátně. Pro mnoho párů je to jediná příležitost, kdy mohou prožívat lásku — ne k sobě, ale společně, jako diváci na „lásku“ jiných. Pokud je láska jen snem, mohou jí být účastni; jakmile však dojde na skutečnost vztahu mezi dvěma lidmi — strnou.

Druhá stránka sentimentální lásky je v tom, že se láska zbavuje konkrétního umístění v čase. Některý pár se třeba hluboko dojmá vzpomínkou na svou lásku v minulosti — i když třeba v té době žádnou lásku neprožívali — nebo fantastickými úvahami o budoucnosti své lásky. Kolik zasnoubených či novomanželských párů spřádá sny o blaženosti své lásky v budoucnosti, zatímco ve skutečnosti se už začínají navzájem nudit? Tato tendence se shoduje s všeobecným postojem charakteristickým pro moderního člověka. Žije v minulosti či v budoucnosti, ne však v přítomnosti. Vzpomíná sentimentálně na své dětství a na svou matku, nebo spřádá šťastné plány pro budoucnost. Ať už se láska prožívá zprostředkovaně účastí na fiktivních milostných zážitcích jiných, nebo ať se odsunuje z přítomnosti do minulosti anebo do budoucnosti, vždy bude tato konkrétnosti zbavená a odcizená forma lásky jen opíatě, který mírní bolest skutečnosti, samoty a odloučenosti člověka.

Neurotická láska může mít i formu *projektivního mechanismu*. Projevuje se tím, že se člověk zabývá nedostatky a slabiny „milovaného“ člověka, a svým vlastním problémům se vyhýbá. Lidé se v tomto případě chovají podobně jednotlivě i ve skupinách — náboženských či národních. Dovedou s jemným smyslem odhalit i menší chybičky druhého, a přitom si blaženě nevšímají svých vlast-

nich — mají stále dost práce, aby vychovávali či opravovali druhého člověka. Jestliže to dělají — jak se často stává — dva lidé, jejich milostný vztah se proměňuje ve vztah vzájemné projekce. Jsem-li panovačný, nerozhodný nebo lakomý, obviňuji z těchto nedostatků svého partnera a podle povahy svého charakteru ho chci buď vyléčit, anebo potrestat. Partner dělá totéž — a tak se nám oběma daří nevšímat si vlastních problémů, a tím i nedělat nic, co by pomohlo k jejich řešení.

Jiná forma projekce je projekce vlastních problémů do dětí. Nežřídka se projevuje už v přání mít děti. Toto přání je v takových případech motivováno především promítnutím vlastních existenčních problémů do problémů dětí. Nebyl-li člověk schopen dát smysl svému vlastnímu životu, pokouší se dát mu smysl prostřednictvím dětí. Ale nutně ztroskotá jak v sobě, tak v dětech. To první vyplývá z toho, že problém existence si může každý vyřešit jen sám za sebe, a ne prostřednictvím někoho jiného; druhé vyplývá z toho, že člověk, který se o něco takového pokouší, postrádá základní kvality, kterých je třeba k vedení dětí v jejich vlastním hledání odpovědi. Děti se využívá pro účely projekce také tehdy, kdy jde o rozvázání nešťastného manželství. Jako standardní argument, proč se nemohou rozejít, rodiče v takovém případě obvykle uvádějí, že nechtějí děti zbavit pozhelnání jednotného domova. Podrobné studium by však ukázalo, že ovzduší napětí a neštěstí v „sjednocené rodině“ je pro děti škodlivější, než by byl otevřený zlom — z toho by se aspoň poučily, že člověk může skoncovat s nesnesitelnou situací odvážným rozhodnutím.

Zde je třeba se zmínit o jiném rozšířeném omylu. Jde o iluzi, že láska je nutně bez konfliktů. Stejně jako lidé obvykle věří, že je třeba vyhnout se za všech okolností bolesti a smutku, věří také, že láska vylučuje jakékoli spory. A nacházejí dobré důvody pro tuto představu v tom, že vidí kolem sebe spory, které jsou jen destruktivní výměnou názorů, která nikomu z účastníků nepřinesou nic dobrého. To však je způsobeno tím, že „spory“ většiny lidí jsou ve skutečnosti jen pokusy vyhnout se *skutečným* rozporům. Jsou to neshody v menších či méně důležitých záležitostech, které již svou povahou nemohou přispět k objasnění či řešení. Skutečné spory mezi dvěma lidmi,

spory, které nemají jen zakrývat či promítat na jinou rovinu, nýbrž prožívají se na hluboké úrovni vnitřní reality, k níž patří, nejsou destruktivní. Vedou k objasnění, vyvolávají krizi, z níž oba účastníci vycházejí silnější a moudřejší. To nás vede k tomu, abychom znovu zdůraznili něco, co již bylo řečeno.

Láska je možná jen tehdy, když dva lidé navážou styk z centra své existence, tedy když každý z nich prožívá z centra své existence sám sebe. Jen tato „centrální zkušenost“ je lidská realita, jen v ní je živost, jen v ní je základ lásky. Takto prožitá láska je neustálou výzvou; není to klidné útočiště, je to pohyb, růst, společná práce; i to, zda v ní převládá harmonie či spor, radost či smutek, je druhořadé vzhledem k základní skutečnosti, že dva lidé se prožívají z podstaty své existence, že jsou navzájem jedno tím, že každý z nich je jedno sám se sebou, a ne tím, že každý z nich před sebou prchá. Je jen jeden důkaz existence lásky: hloubka vztahu a živost i síla každého z partnerů; to je plod, podle něhož se láska poznává.

Automaty nejsou schopny lásky, nemohou se milovat navzájem a nemohou ani milovat boha. *Rozklad lásky k bohu* dospěl stejných rozměrů jako rozklad lásky k člověku. Tato skutečnost je v příkrém rozporu s myšlenkou, že prožíváme epochu náboženské renesance. Nic by nemohlo být vzdálenější pravdě. Co prožíváme (i když jen ve výjimkách), je regrese k modlářskému pojetí boha a transformace lásky k bohu do vztahu, který je přízřivou osobou odcizené struktury charakteru. Regrese k modlářské koncepci boha je snadno vidět. Lidé jsou plni úzkosti, chybějí jim zásady či víra, nemají jiný cíl než jít dopředu — proto zůstávají stále dětmi, doufají, že v případě potřeby jim otec či matka přijdou na pomoc.

Je pravda, že v náboženských kulturách, jako například ve středověku, lidé také pohlíželi na boha jako na pomáhajícího otce či matku. Ale zároveň brali boha i vážně v tom smyslu, že nejdůležitějším cílem jejich života bylo učinit „spasení“ nejvyšší metou, které se podřizovala všechna jejich životní činnost. Dnes žádné takové úsilí neexistuje. Každodenní život je přísně oddělen od náboženských hodnot, je věnován úsilí o hmotné požitky a o úspěch na trhu osobností. Naše světské úsilí je vybudováno na zásadách lhostejnosti a sobectví (které se čas-

to označuje jako „individualismus“ či „osobní iniciativa“). Člověk vpravdě náboženské kultury se dá přirovnat k osmiletému dítěti, které potřebuje otcovu pomoc, které však již začíná vtělovat jeho učení a zásady do svého života. Dnešní člověk se spíš podobá tříletému dítěti, které volá otce, když ho potřebuje, ale jinak, když si hraje, je zcela soběstačné.

V tomto směru, v infantilní závislosti na antropomorfním obrazu boha bez přeměny života podle božích principů, jsme blíže k primitivnímu modlářskému kmeni než k náboženské kultuře středověku. Po jiné stránce naše náboženská situace vykazuje rysy, které jsou nové a charakterizují jen soudobou západní kapitalistickou společnost. Mohu zde poukázat na to, co jsem již řekl v dřívější kapitole. Moderní člověk se přeměnil ve zboží; prožívá svou životní energii jako investici, která je mu prostředkem k dosažení co největšího zisku se zřetelem k jeho postavení a k situaci na trhu osobností. Odcizil se sám sobě, ostatním lidem i přírodě. Jeho hlavním cílem je výhodná výměna jeho dovedností, znalostí — jeho samého, jeho „osobnostního balíčku“ s jinými, kteří mají stejný záměr spravedlivé a výhodné výměny. Život nemá jiný cíl než pohyb, jinou zásadu než zásadu spravedlivé směny, jiné uspokojení než konzumovat.

Co může za těchto okolností znamenat pojem boha? Ztrácí svůj původní náboženský význam a dostává jiný, který je přizpůsoben odcizené kultuře úspěchu. V náboženském oživení nedávných dob se víra v boha přeměnila v psychologický nástroj lepšího přizpůsobení pro konkurenční boj.

Náboženství se spojuje s autosugescí a psychoterapií, aby pomáhalo člověku v jeho obchodní činnosti. V dvacátých letech lidé ještě nevzývali boha proto, aby „zdokonalili svou osobnost“. Nejvíce kupovaná kniha roku 1938 *Jak získat přátele a ovlivnit lidi* (How to Win Friends and Influence People) od Dala Carnegieho zůstávala na přísně světské úrovni. Co bylo tehdy funkcí Carnegieho knihy, to je dnes funkcí největšího současného bestselleru *Síla pozitivního myšlení* (The Power of Positive Thinking) od kněze N. V. Peala. V této náboženské knize se ani neklade otázka, zda převládající touha po úspěchu je sama ve shodě s duchem monoteistického ná-

boženství. Naopak — o tomto nejvyšším cíli se vůbec nepochybuje a víra v boha a modlitba se doporučují jako prostředek k zvýšení schopnosti dosáhnout úspěchu. Stejně jako moderní psychiatři doporučují dělat něco pro štěstí zaměstnanců, aby se to zalíbilo zákazníkům, někteří kněží doporučují lásku k bohu jako prostředek k dosažení většího úspěchu. „Učiňte boha svým společníkem“ znamená učinit boha společníkem v obchodu, a ne s ním splynout v lásce, spravedlnosti a pravdě. Stejně jako bratrská láska byla nahrazena neosobní slušností, bůh se přeměnil v generálního ředitele Akciové Společnosti Světa; víte, že existuje, že řídí produkci (která by pravděpodobně běžela i bez něho), nikdy ho nevidíte, ale uznáváte jeho vedení, zatímco sami děláte to, co připadlo na vás.

Pojednali jsme o teoretických aspektech lásky a nyní je před námi mnohem obtížnější problém — *praxe umění milovat*. Může člověk zvládnout praktickou stránku nějakého umění jinak než tím, že je praktikuje?

Obtížnost problému je ještě zmnožena skutečností, že většina dnešních lidí, a tím i většina čtenářů této knihy očekává návod, „jak by to sami měli dělat“, a to v našem případě znamená, že očekávají poučení, jak milovat. Obávám se, že ten, kdo přistupuje k této poslední kapitole v tomto duchu, bude těžce zklamán. Milovat je osobní zážitek, který může každý mít jen sám a ze sebe: není vskutku téměř nikdo, kdo by jej nebyl měl aspoň v rudimentární formě jako dítě, jako mladý člověk v pubertě a jako dospělý. Všechno, co může obsahovat diskuse o praxi lásky, jsou úvahy o předpokladech pro lásku, o jakýchsi jejích přístupových cestách, a o praxi těchto předpokladů a přístupových cest. Kroky k cíli může každý praktikovat jen sám a diskuse končí, než dojde k rozhodnému kroku. Přesto věřím, že i pojednání o těchto přístupových cestách může být užitečné pro zvládnutí tohoto umění, aspoň pro ty, kteří už neočekávají „recepty“.

Praxe každého umění vyžaduje určité všeobecné předpoklady, ať již hovoříme o truhlářství, medicíně či o lásce. Předně vyžaduje *kázeň*. Nikdy neudělám nic dobře, nedělám-li to ukázněně; všechno co dělám jen „když jsem v náladě“, může být hezký a zábavný koníček, nestanu se však nikdy mistrem takového umění. Problém ovšem není jen v kázni při výkonu nějakého specifického umění (například v několikahodinovém denním cvičení), nýbrž v kázni celého života. Mohlo by se myslit, že pro moderního člověka není nic snadnějšího než kázeň. Což netráví osm hodin denně nejukázněnějším způsobem při

výkonu svého zaměstnání, které je přísně rutinnové? Ve skutečnosti však moderní člověk mimo pracovní sféru má velmi málo sebekázně. Když nepracuje, chce lenořit, loutdat se, nebo abychom užili hezčího slova, „uvolnit se“. Právě tato touha po lenosti je z větší části reakcí na rutinizaci života. Právě proto, že člověk je po osm hodin denně nucen vynaložit svou energii pro cizí účel, způsobem, který je mu cizí a který je předepsán rytmem práce, jeho vzpurnost se projevuje formou dětinského hovnění svým choutkám. Kromě toho v boji proti autoritářství získal nedůvěru ke kázni — k té, která je vnucována iracionální autoritou, a stejně tak k racionální kázni, kterou si člověk ukládá sám. Bez takové kázně se však život tříští, stává se chaotickým a chybí mu soustředěnost.

Skutečnost, že *soustředění* je nutným předpokladem pro zvládnutí některého umění, je sotva třeba dokazovat. Každý, kdo se nějakému umění učil, to poznal. Ale soustředěnost je v naší době ještě vzácnější než sebekázeň. Naše kultura přímo vede k nesoustředěnému a rozptýlenému způsobu života, snad jako žádná jiná. Děláte mnoho věcí najednou: čtete, posloucháte rozhlas, mluvíte, kouříte, jíte, pijete. Jste spotřebitel s otevřenými ústy, dychtivý a ochotný polknout všechno — obrázky, lihoviny, vědomosti. Tento nedostatek soustředění se jasně projevuje v tom, že nám činí potíže být sami se sebou. Sedět klidně, bez mluvení, bez kouření, čtení, pití je pro většinu lidí nemožné. Stávají se nervózními a nepokojnými a musí něco dělat ústy či rukama. (Kouření je jeden ze symptomů nedostatku soustředění; zaměstnává ruce, ústa i nos.)

Třetí činitel je *trpělivost*. Opět každý, kdo se kdy pokusil zvládnout nějaké umění, ví, že trpělivost je nutným předpokladem úspěchu. Kdo jde za rychlými výsledky, nikdy ho nedosáhne. A přece pro moderního člověka trpělivost je stejně těžko dosažitelná jako kázeň a soustředění. Celá naše průmyslová soustava podporuje pravý opak: rychlost. Všechny naše stroje jsou konstruovány na rychlost: auto a letadlo nás dopravují rychle na místo určení — a čím rychleji, tím lépe. Stroj, který vyrobí za poloviční dobu stejně množství, je dvakrát tak dobrý jako starší a pomalejší. Jsou pro to ovšem důležité ekonomické důvody. Ale jako v tak mnoha jiných případech, i zde se lidské hodnoty určují ekonomickými hodnotami. Co je

dobré pro stroj, musí být dobré i pro člověka — tak se uvažuje. Moderní člověk myslí, že ztrácí čas, když nedělá věci rychle: a přitom neví, co se získaným časem počít — zabíjí ho.

Osvojení nějakého umění konečně předpokládá i *nejvyšší naléhavost*. Není-li umění tím, na čem nejvíc záleží, učedník se nikdy nevyučí. V nejlepší případě zůstane dobrým diletantem — nikdy se však nestane mistrem. Tato podmínka je stejně nezbytná pro umění milovat jako pro každé jiné umění. Zdá se však, že v poměru mezi mistry a diletanty mají v umění milovat diletanti větší početní převahu než v jiných oblastech.

K výčtu všeobecných podmínek, které jsou nutné pro to, aby člověk zvládl nějaké umění, je třeba připojit ještě jednu další. Člověk se nezačíná učit přímo, ale takřkajíc nepřímo. Dříve než se začne cvičit ve vlastním umění, musí se naučit řadě jiných věcí, které s ním zdánlivě nemají nic společného. Truhlářský učeň začíná tím, že se učí hoblovat dřevo; adept hry na piano začíná stupnicemi; žák lukostřelecké školy Zen začíná dechovými cvičeními.¹ Chce-li někdo dosáhnout mistrovství v kterémkoli umění, musí mu být oddán, nebo aspoň mít k němu nějaký vztah. Vlastní osoba se stává nástrojem výkonu umění a musí být udržována v kondici podle specifických funkcí, které musí plnit. Chce-li se někdo stát mistrem v umění milovat, musí začít tím, že bude *cvičit* kázeň, soustředění a trpělivost ve všech aspektech svého života.

Jak se cvičí kázeň? Naši dědové by byli mohli na tuto otázku odpovědět mnohem lépe. Doporučovali vstávat brzy ráno, neoddávat se zbytečnému přepychu, tvrdě pracovat. Tento typ kázně měl své zjevné nedostatky. Byl příliš tuhý a autoritářský, zaměřený na střídmost a spori-
vost, a po mnoha stránkách byl nepřátelský životu. Jako reakce na tento typ disciplíny se však vyvinula stále zesilující tendence být podezřívavý vůči kázní vůbec a ve vybývajícím čase hledat v neukázněném, líném hověni

¹ Pro příklady, kolik soustředění, kázně, trpělivosti a naléhavosti je třeba, aby se člověk vyučil nějakému umění, odkazují čtenáře na knihu *Zen a umění lukostřelby* (Zen in the Art of Archery) od E. Herrigela, Pantheon Books Inc., New York 1953.

svým choutkám protiváhu k rutině života, kterou nám vnucuje osm hodin pracovní doby. Vstávat pravidelně, věnovat pravidelný čas během dne takové činnosti, jako je meditace, čtení, poslech hudby, chůze; neprovádět, aspoň ne nad určité minimum, únikovou činnost, jako čtení detektivek či sezení v kině, nepřejídat se, nepít nad míru — to je několik elementárních a rudimentárních pravidel. Je však důležité, aby kázeň nebyla něčím, co si člověk ukládá sám jaksi zevně, nýbrž aby se stala výrazem vlastní vůle, aby ji člověk pociťoval jako příjemnou a aby postupně přivykal způsobu jednání, který by mu chyběl, kdyby od něho upustil. Jedna z nešťastných stránek soudobého západního pojetí kázně (jako každé ctnosti) je to, že se její dodržování považuje za poněkud bolestivé, a jen je-li bolestivé, může být „dobré“. Východ dávno poznal, že to, co je pro člověka, pro jeho tělo i duši dobré, musí být též příjemné, i když na začátku je třeba překonat určitý odpor.

Soustředění se dá v našem kulturním okruhu cvičit mnohem obtížněji, protože vše v něm působí proti schopnosti k soustředění. Nejdůležitější krok je naučit se být sám se sebou bez čtení, bez poslechu rozhlasu, bez kouření a pití. Vskutku, umět se soustředit znamená umět být sám se sebou — a tato schopnost je jedna z podmínek pro schopnost milovat. Jsem-li připoután k druhému člověku, protože neumím stát na vlastních nohou, on či ona může být pro mě zachráncem života, ale není to milostný vztah. Je to paradoxní, ale schopnost být sám je předpokladem schopnosti milovat. Kdo se pokusí být sám se sebou, pozná, jak je to těžké. Pocítí neklid, nervozitu, či dokonce úzkost. Bude mít sklon k tomu, aby svou neochotu pokračovat zdůvodnil úvahou, že to nemá cenu, že je to hloupost, že to zabírá příliš mnoho času atd. Zpozoruje také, že v něm vzniknou a že se ho zmocní všemožné myšlenky. Zjistí, že myslí na své plány pro pozdější část dne nebo na nějaké potíže, které má v práci, na to, kam má jít večer, na mnoho jiných věcí, které mu přijdou na mysl, místo aby se zbavil všech myšlenek, aby vyprázdnil svou mysl. Pomáhá tu několik prostých cviků, například sedět v uvolněné pozici (ani rozvalený ani ztuhlý), zavřít oči, pokusit se vidět před očima bílou plochu a odstranit všechny překážející obrazy a myšlenky, pak se snažit sle-

dovat své dýchání — ne myslet na ně či nutit je, ale pozorovat je a přitom je vnímat; dále pokusit se vnímat „já“; já = já sám jako centrum svých sil, jako tvůrce svého světa. Aspoň jeden takový koncentrační cvik by měl člověk dělat ráno a pak večer před spaním, vždy po dvacet minut (a pokud možno déle).²

Vedle takových cviků se člověk musí naučit soustředit se ve všem, co dělá, v poslechu hudby, ve čtení knihy, v rozhovoru s jinými, ve vnímání vyhlídky. To, co právě v tomto okamžiku dělá, musí být jediné, na čem záleží, čemu se plně oddává. Když se člověk soustředí, málo záleží na tom, *co* dělá; důležité stejně jako nedůležité věci nabývají nových rozměrů, protože se jim dostává plné pozornosti. Naučit se soustředění znamená vyhýbat se podle možnosti triviálním rozhovorům, tj. nepravým rozhovorům. Když dva lidé spolu hovoří o růstu stromu, který oba znají, o chuti chleba, který právě jedli spolu, nebo o společné zkušenosti ze své práce, může takový rozhovor mít význam, pokud to, o čem mluví, prožívají, pokud o těchto věcech nemluví způsobem, který je zbavuje konkrétnosti; na druhé straně se může rozhovor zabývat politikou, náboženstvím, a přesto může být triviální; to se stává, když dva lidé mluví ve frázích, když v tom, co říkají, není jejich srdce. Měl bych zde dodat, že stejně důležité jako vyhýbat se triviálním rozhovorům je vyhýbat se špatné společnosti. Pod pojmem „špatná společnost“ nerozumím jen neřestné a destruktivní lidi, kterým by se měl člověk vyhýbat, protože jejich okruh je jedovatý a sklíčující. Myslím tím též společnost loutek (v originále „zombies“ — pojem z okruhu magie), lidí, jejichž duše je mrtvá, i když jejich tělo žije; lidí, kteří myslí i hovoří triviálně; kteří štěbetají, místo aby mluvili, a místo aby mysleli, vyslovují fráze. Není ovšem vždy možné vyhýbat se společnosti takových lidí a není to ani nutné. Když člověk nereaguje očekávaným způsobem, tj. ve frázích a

² Na Východě, speciálně v Indii, existuje už v tomto oboru mnohé teorie a praxe, na Západě se podobné cíle začaly sledovat až v posledních letech. Myslím, že nejvýznamnější je Gindlerova škola, zaměřená na vnímání vlastního těla. Pro pochopení Gindlerovy metody viz práci Charlotty Selverové, její přednášky a kursy v New School v New Yorku.

všednostech, nýbrž přímo a lidsky, často zjistí, že tito lidé své chování mění, že jim často pomáhá překvapení, šok neočekávaného.

Soustředit se vzhledem k jiným lidem znamená především umět naslouchat. Většina lidí poslouchá jiné, dokonce jim radí, aniž skutečně naslouchají. Neberou vážně to, co druhý říká, neberou vážně ani své vlastní odpovědi. Proto je rozhovor unavuje. Žijí v iluzi, že by je unavoval ještě více, kdyby soustředěně naslouchali. Ale je tomu právě naopak. Každá činnost, která se provádí soustředěně, člověka vzpružuje (i když pak nastane přirozená a blahodárná únava), kdežto nesoustředěná činnost vyvolává ospalost — a přitom zároveň znesnadňuje usínání na konci dne.

Soustředit se znamená žít plně v přítomnosti, zde a nyní, a nemyslet na příští věc, kterou má člověk dělat, dělá-li něco právě nyní. Není třeba říkat, že soustředění musí praktikovat především lidé, kteří se milují. Musí se naučit být si blízko a neprchat od sebe mnoha obvyklými cestami. Začátek praxe soustředění bude obtížný; bude se zdát, že nikdy nedosáhneme cíle. Že je k tomu třeba trpělivosti, je sotva zapotřebí říkat. Kdo neví, že všechno chce svůj čas, a chce lámat věci přes koleno, tomu se skutečně nikdy nepodaří dosáhnout soustředění — a naučit se milovat. Aby si člověk udělal představu, co je trpělivost, stačí podívat se na dítě, které se začíná učit chodit. Padá, opět padá a opět padá, a přece se pokouší dál, dělá pokroky, až jednoho dne chodí bez pádu. Čeho všeho by mohl dosáhnout dospělý, kdyby měl trpělivost dítěte a jeho soustředění v činnosti, která je pro něho důležitá!

Člověk se nemůže naučit soustředění, nestane-li se *citlivým sám k sobě*. Co to znamená? Měl by stále myslet na sebe, „analyzovat“ se nebo něco jiného? Kdybychom měli říci, co znamená být citlivý ke stroji, nepůsobilo by nám vysvětlení potíže. Každý, kdo například řídí auto, je k němu citlivý. Všimá si i nepatrného neobvyklého zvuku či změny v akceleraci motoru. Stejně citlivý je ke změnám v povrchu silnice, k pohybu vozů před sebou i vzadu. A přece na všechny tyto činitele *nemyslí*; jeho mysl je ve stavu uvolněné bdělosti, otevřená ke všem relativním změnám situace, na kterou je soustředěn, aby bezpečně řídil svůj vůz.

Pro situaci, kdy je někdo citlivý k druhému člověku, nenajdeme výraznější příklad než matku malého dítěte, která citlivě vnímá jeho projevy a okamžitě na ně reaguje. Všimá si určitých tělesných změn, potřeb, úzkostí, dříve než se otevřeně projeví. Budí se, protože její dítě pláče, zatímco jiný, hlasitější zvuk by ji nezbudil. To vše znamená, že je citlivá k projevům života dítěte; není úzkostlivá nebo starostlivá, je ve stavu rovnováhy, vnímavá pro každý významný signál, který přichází od dítěte. Stejně může být člověk citlivý sám k sobě. Uvědomuje si například pocit únavy či deprese, a místo aby se mu poddal a posílil ho depresivními myšlenkami, které jsou vždy po ruce, táže se sám sebe: „Co se stalo? Proč jsem skleslý?“ Stejně si počíná, když si uvědomí, že je pohněvaný, že má sklon k snění s otevřenými očima či k jiným únikovým tendencím. V každém z těchto případů je důležité si jich všimnout, a ne je zdůvodňovat tisíci a jedním možnými způsoby; je třeba mít otevřené uši pro vlastní vnitřní hlas, který nám říká — někdy dosti bezprostředně — proč jsme úzkostliví, skleslí, hněviví.

Průměrný člověk je citlivý k svým tělesným procesům: všimá si změn anebo i malých dávek bolesti; tento druh tělesné citlivosti se vyvíjí poměrně snadno, protože většina lidí má představu, co znamená cítit se dobře. Stejná citlivost vůči duševním procesům je mnohem obtížnější, protože většina lidí nikdy nepoznala optimální funkci člověka. Berou jako normu psychické fungování svých rodičů, příbuzných anebo společenské skupiny, do níž se narodili, a pokud se od této normy neliší, cítí se normálně a nemají zájem, aby něco pozorovali. Je například mnoho lidí, kteří nikdy neviděli milujícího člověka anebo člověka poctivého, odvážného, soustředěného. Je zřejmé, že má-li být člověk k sobě citlivý, musí mít před sebou obraz zdravého lidského fungování — a kde má takový obraz získat, když se s ním nesešel ani v dětství, ani v pozdějším životě? Na tuto otázku zřejmě není odpověď snadná, ale otázka sama poukazuje na jednoho velmi kritického činitele naší výchovné soustavy.

Zatímco učíme znalostem, uniká nám, že neučíme tomu, co je pro vývoj člověka nejdůležitější: tomu, co může poskytnout jen prostý styk se zralým, milujícím člověkem. V dřívějších epochách naší vlastní kultury i (kultury

v Číně a Indii byl nejvíce váženým člověkem člověk vynikajících duchovních kvalit. Učitel nebyl jenom a ani ne hlavně zdrojem informace; jeho funkcí bylo především přenášet určité lidské způsoby. V soudobé společnosti muži, kteří mají být obdivováni a napodobováni, jsou všechno možné, jen ne nositelé významných duchovních vlastností. Veřejnost vzhlíží především k těm, kteří dávají průměrnému člověku pocit zprostředkovaného uspokojení. Kinohvězdy, rozhlasoví herci, komentátoři, významné postavy podnikatelských kruhů a veřejného života — to jsou vzory, které se nabízejí k napodobení. Jejich hlavní kvalifikací pro tuto funkci je často jen to, že se dostali do novin. A přece se situace nezdá zcela beznadějná. Uvážíme-li, že se v USA mohl stát slavným muž jako Albert Schweitzer, představíme-li si, kolik je možností, jak seznámit naši mládež s životem historických osobností, na nichž je vidět, co člověk může dokázat jako člověk, a ne jako někdo, kdo poskytuje zábavu (v nejširším slova smyslu), pomyslíme-li na velká literární a umělecká díla všech věků, zdá se, že je tu naděje na vytvoření představy, jak má člověk dobře fungovat, a tím i naděje na probuzení citlivosti k špatnému plnění lidské funkce. Jestliže se nám nepodaří udržet naživu sen o zralém životě, pak stojíme před pravděpodobností, že se celá naše kulturní tradice zhroutí. Tato tradice není založena především na předávání určitého druhu znalostí, nýbrž na předávání určitého druhu lidských rysů. Nebude-li už mít budoucí generace možnost vidět tyto rysy, pětitisíciletá kultura vezme za své, i když se znalosti budou předávat a dále rozvíjet.

Dosud jsem hovořil o tom, čeho je zapotřebí pro praxi *každého* umění. Nyní pojednám o těch kvalitách, které jsou zvláště významné pro umění milovat. Podle toho, co jsem řekl o povaze lásky, je hlavní podmínkou pro její dosažení *překonání vlastního narcisismu*. Narcisistická orientace je taková, v níž člověk prožívá jen to, co je v něm samém, kdežto jevy vnějšího světa nemají realitu samy o sobě, nýbrž prožívají se jen z hlediska jejich užitečnosti nebo jejich nebezpečí pro člověka, pro jednotlivce. Opak narcisismu je objektivita: schopnost vidět lidi i věci takové, *jaké jsou*, a odlišit tento *objektivní* obraz od obrazu, který je vytvořen vlastními přáními a oba-

vami. Všechny formy psychóz vykazují v extrémní míře neschopnost k objektivitě. Pro duševně chorého jediná realita, která existuje, je jeho vnitřní realita, realita jeho obav a přání. Vidí vnější svět jako souhrn symbolů svého vnitřního světa, jako svůj výtvar. Totéž děláme všichni, když sníme. Ve snu tvoříme události, produkujeme drama, která jsou výrazem našich přání a obav (i když někdy také naší prohledávosti a úsudku), a pokud spíme, jsme přesvědčeni, že výplody našich snů jsou stejně reálné jako realita, kterou vnímáme v bdělém stavu.

Duševně chorý či snílek je *úplně* neschopen objektivního pohledu na vnější svět; ale všichni jsme více či méně duševně choří, více či méně spíme; všichni máme neobjektivní pohled na svět, pohled zkreslený naší narcisistickou orientací. Musím uvádět příklady? Každý je snadno najde, bude-li pozorovat sám sebe, své sousedy a bude-li číst noviny. Liší se stupněm narcisistického zkreslení reality. Žena například telefonuje lékaři a říká, že k němu chce přijít téhož dne odpoledne. Lékař odpoví, že odpoledne nemá čas, ale že ji může přijmout druhý den. Její odpověď zní: „Ale, pane doktore, já bydlím jen pět minut od vaší ordinace!“ Žena nechápe lékařovo vysvětlení, že *jemu* skutečnost, že jde o tak malou vzdálenost, čas neušetří. Prožívá situaci narcisisticky: protože *ona* ušetří čas, *on* ušetří čas; ona sama je pro sebe jediným, co je reálné.

Méně extrémní — nebo snad ne tak nápadné — je zkreslení běžné ve vztazích mezi lidmi. Kolik rodičů prožívá reakce dítěte jen z toho hlediska, je-li poslušné, poskytuje-li jim potěšení, mohou-li se jím chlubit atd., a vůbec nevnímají ani je nezajímá, co cítí dítě samo a pro sebe! Kolik mužů vidí své ženy jako panovačné, protože jejich vlastní připoutání k matce je vede k tomu, aby v jakémkoli nároku viděli omezení své svobody! Kolik žen si myslí, že jejich muž je neschopný a hloupý, protože nedosahuje fantastické představy rytíře bez bázně a hany, kterou si snad vytvořily v dětství!

Nedostatek objektivity ve vztahu k cizím národům je notorický. Z jednoho dne na druhý se nějaký národ začne považovat za zkažený a ďábelský, kdežto vlastní národ ztělesňuje vše, co je dobré a ušlechtilé. Každý čin nepřítele se posuzuje podle jednoho měřítka, každý vlastní čin

podle jiného. I dobré činy nepřítele se považují za znamení zvláštní ďábelskosti, která chce oklamat nás a svět, kdežto naše špatné činy se ospravedlňují našimi ušlechtilými cíli, jimž slouží. Když zkoumáme vztahy mezi národy, stejně jako mezi jednotlivci, dospějeme k závěru, že objektivita je výjimkou, a větší či menší stupeň narcisistického zkreslení je pravidlem.

Schopnost myslet objektivně je *rozum*; citové ladění, které stojí za rozumem, je *pokora*. Být objektivní, používat svého rozumu, to je možné jen tehdy, když člověk dospěje k pokoře, když se zbaví snů o vševědoucnosti a všemohoucnosti, které má dítě.

Z hlediska diskuse o praxi umění milovat to znamená: protože láska závisí na relativní absenci narcisismu, vyžaduje rozvoj pokory, objektivity a rozumu. Celý život člověka musí být věnován tomuto cíli. Pokora a objektivita jsou nerozlučné, stejně jako láska. Nemohu být skutečně objektivní vůči své rodině, když nemohu být objektivní vůči cizím lidem, a naopak. Chci-li se naučit umění milovat, musím usilovat o objektivitu v každé situaci, musím se naučit vycítit, kdy nejsem objektivní. Musím se naučit rozlišovat mezi *svou* představou o někom a jeho chováním, jak je vidím v narcisistickém zkreslení, a mezi realitou tohoto člověka, jak existuje bez ohledu na má zájmy, potřeby a obavy. Kdo získal schopnost k objektivitě a rozumu, ten ušel půl cesty k umění milovat, ale musí ji získat vzhledem ke komukoli, s kým přijde do styku. Kdyby někdo chtěl omezit svou objektivitu jen na milovaného člověka a myslil by, že se ve svém vztahu k ostatnímu světu může bez ní obejít, brzy by poznal, že ztroskotal tu i tam.

Schopnost milovat závisí na tom, zda je člověk schopen zbavit se svého narcisismu a incestního připoutání k matce a k rodu; závisí na schopnosti růst, vyvinout tvůrčí orientaci vůči světu a vůči sobě samým. Tento proces vyvíjení, zrození, probuzení nutně předpokládá jednu vlastnost: *víru*. Praxe lásky vyžaduje praxi víry.

Co je víra? Je víra nutně spojena s tím, že člověk věří v boha či v náboženské učení? Je nutně kontrastem rozumu, racionálního myšlení a je od nich nutně odloučena? Abychom pochopili samy základy problému víry, musíme rozlišovat mezi *racionální a iracionální vírou*. Za iracio-

nální víru považují takovou víru (v člověka či ideu), která je založena na podřízení člověka iracionální autoritě. V protikladu k tomu racionální víra je přesvědčení, které má své kořeny ve vlastní zkušenosti myšlení či cítění. Racionální víra není především víra v něco, nýbrž jistota a pevnost našeho přesvědčení. Víra je spíše charakterový rys prolínající celou osobnost než specifické věření.

Racionální víra má své kořeny v tvůrčí duchovní a citové aktivitě. Je významnou složkou racionálního myšlení, o němž se soudívá, že víra v něm nemá místa. Jak například dojde vědec k novému objevu? Začíná tím, že dělá jeden pokus za druhým, že sbírá jeden fakt za druhým, aniž má představu, co asi najde? Takovým způsobem se jen zřídka uskutečnil významný objev v kterékoli oblasti. Lidé nedošli k významným závěrům ani tehdy, když se honili za pouhou fantazií. Proces tvůrčího myšlení ve všech oblastech lidského podnikání začíná často něčím, co bychom mohli nazvat „racionální vizi“, která je sama výsledkem velkého množství předběžného studia, reflexivního myšlení a pozorování. Když se vědci podaří, že získá dostatek údajů, anebo při vypracování matematické formulace učiní svou vizi vysoce pravděpodobnou, dá se říci, že dospěl k předběžné hypotéze. Pečlivá analýza takové hypotézy, zjištění všech jejích implikací a sbírání údajů, které ji podporují, vedou k adekvátnější hypotéze a nakonec k jejímu zahrnutí do teorie širokého dosahu.

Dějiny vědy jsou bohaté na příklady víry v rozum a vizi pravdy. Koperník, Kepler, Galilei a Newton byli všichni prodchnuti neotřesitelnou vírou v rozum. Za to byl Bruno upálen a Spinoza vyobcován. Na každém kroku od vzniku racionální vize až k formulaci teorie je zapotřebí *víry*; víry ve vizi jako racionálně platný cíl, za nímž je třeba jít, víry v hypotézu jako pravděpodobný a přijatelný výrok a konečně víry v teorii, přinejmenším do té doby, než se dosáhne všeobecné shody o její platnosti. Tato víra je založena na vlastní zkušenosti, na důvěře ve vlastní myšlenkové, pozorovací a úsudkové schopnosti. Zatímco iracionální víra znamená přijímat něco jen *proto*, že autorita či většina to tvrdí, racionální víra je nezávislé přesvědčení založené na vlastním tvůrčím pozorování a myšlení *navzdory* myšlení většiny.

Myšlení a úsudek nejsou jedinou oblastí zkušenosti,

v níž se projevuje racionální víra. Ve sféře lidských vztahů je víra nezbytnou vlastností pro každé významné přátelství či lásku. „Mít důvěru“ — či „věřit“ — v jiného člověka znamená být si jist spolehlivostí a neměnitelností jeho základního zaměření, jádrem jeho osobnosti, jeho láskou. Tím nemyslím, že by člověk nemohl měnit své názory, nýbrž že jeho základní motivace zůstává stejná, že například jeho úcta k lidskému životu a důstojnosti je neměnnou částí jeho osoby.

Ve stejném smyslu věříme sami v sebe. Prožíváme existenci svého vlastního „já“, jádra naší osobnosti, které je neměnitelné a které trvá po celý náš život navzdory měnícím se okolnostem a bez ohledu na určité změny našich názorů a pocitů. Toto jádro tvoří realitu za slovem „já“ a na něm se zakládá naše přesvědčení o naší identitě. Pokud nevěříme v trvání svého já, náš pocit identity je ohrožen a dostáváme se do závislosti na jiných, jejichž souhlas se pak stává základem našeho pocitu identity. Jen člověk, který věří sám sobě, může být věrný jiným, protože jen on si může být jist, že bude týž v budoucnosti jako dnes, a že proto bude cítit a jednat tak, jak to dnes předvídá. Víra v sebe samého je podmínkou, aby člověk mohl něco slíbovat, a protože, jak říká Nietzsche, člověka lze definovat schopností slíbovat, víra v sebe samého je jednou z podmínek lidské existence. Pokud jde o lásku, záleží na víře ve vlastní lásku, v její schopnost vyvolávat lásku v druhých lidech, v její spolehlivosti.

Víra v člověka má také ještě ten význam, že věříme v možnosti druhých. Nejrudimentárnější forma, které tato víra nabývá, je víra matky v dítě, které se právě narodilo: že bude žít, růst, chodit, mluvit. Vývoj dítěte po té stránce je však natolik pravidelný, že toto očekávání zdánlivě nevyžaduje víru. Jiné je to s možnostmi, které se nemusejí nutně uskutečnit: s možnostmi dítěte milovat, být šťastné, používat svého rozumu, a u zvláštních možností, jako je například umělecké nadání. To jsou semena, která vyklíčí a vyrůstají, existují-li správné předpoklady pro jejich vývoj, a která mohou být zadušena, když tyto podmínky chybějí.

Mezi nejvýznamnější z těchto podmínek patří ta, že člověk, který má pro vývoj dítěte zvláštní význam, v tyto možnosti věří. Tato víra představuje rozdíl mezi výchovou

a mechanickým vedením. Výchova znamená pomoc dítěti při rozvoji jeho možností.⁸ Opak výchovy je mechanické vedení, založené na nevěře v růst možností, na přesvědčení, že se dítě vyvine správně jen tehdy, když dospělí do něho vloží, co je žádoucí, a potlačí v něm, co se zdá nežádoucí. Robot nepotřebuje víru, protože nežije.

Víra v jiné vrcholí vírou v *lidstvo*. V západním světě byla tato víra vyjádřena v pojmech židovsko-křesťanského náboženství a ve světském jazyce našla svůj nejsilnější výraz v humanistických politických a sociálních ideách posledních sto padesáti let. Stejně jako víra v dítě je tato víra založena na ideji, že člověk má takové možnosti, aby za příznivých podmínek vybudoval společenský řád, v němž povládnou zásady rovnosti, spravedlnosti a lásky. Člověku se ještě nepodařilo takový řád vybudovat, a proto přesvědčení, že to dokáže, vyžaduje víru. Ale jako žádná racionální víra ani tato nevychází jen z toho, že přání je otcem myšlenky, nýbrž zakládá se na důkazním materiálu, který obsahuje vše, co lidstvo již vykonalo, anebo na vnitřní zkušenosti jednotlivce, na jeho vlastním prožitku rozumu a lásky.

Zatímco iracionální víra se zakládá na podřízení moci, která se pociťuje jako neodolatelně silná, vševedoucí a všemohoucí, a na tom, že se člověk zřídá své vlastní moci a síly, racionální víra je založena na zážitku opačném. Máme tuto víru v nějakou myšlenku, protože je to výsledek našeho vlastního pozorování a myšlení. Máme víru v možnosti druhých a v možnosti lidstva, protože jsme prožili — a jen do té míry, co jsme prožili — růst svých vlastních možností, realitu růstu v sobě samých, sílu vlastní rozumové schopnosti a schopnosti k lásce. *Základem racionální víry je tvůrčí síla; žít vírou znamená žít tvůrčím životem. Z toho vyplývá, že věřit v moc (ve smyslu opanování) a používat moci je opak víry. Věřit v existující moc je totéž co nevěřit v růst dosud neuskutečněných možností. Je to předpověď budoucnosti, založená jen na zjevné přítomnosti; ukazuje se však, že je to výpočet s vážnými chybami, hluboce iracionální, protože přehlíží lidské možnosti a*

⁸ Kořen slova „educatio“ (latinsky „výchova“) znamená vyvést ven či přivést k vnějšmu projevu něco, co již potenciálně existuje.

lidský růst. Racionální víra v moc neexistuje. Moci se může člověk podřídit, anebo, pokud ji má sám, může si přát její zachování. Zatímco se mnohým zdá, že moc je nejreálnější ze všech lidských zřízení, dějiny dokazují, že je naopak nejméně stabilní. Víra a moc se navzájem vylučují. Proto všechny náboženské a politické soustavy založené původně na racionální víře selhávají a ztrácejí sílu, když na moc spoléhají anebo se s ní spojují.

Věřit vyžaduje *odvahu*, schopnost riskovat, ochotu přimnout i bolest a zklamání. Kdo trvá na jistotě a bezpečí jako hlavních podmínkách života, nemůže mít víru; kdo se uzavírá do obranné soustavy, v níž vzdálenost a majetek jsou jeho bezpečnostními prostředky, ten se sám uvězní. Být milován a milovat, to vyžaduje statečnost, odvahu považovat určité hodnoty za nejvyšší kritérium — a udělat skok a vsadit přitom vše na tyto hodnoty.

Tato odvaha je velmi odlišná od toho druhu statečnosti, o níž mluvil slavný chvastoun Mussolini, když používal hesla „žít nebezpečně“. Jeho druh odvahy je odvahou nihilismu. Má své kořeny v destruktivním postoji k životu, v ochotě zahodit život, protože ho člověk neumí milovat. Statečnost zoufalství je opakem statečnosti lásky, stejně jako víra v moc je opakem víry v život.

Je nějak možno učit se víře a odvaze praxí? Ano, ve víře se lze dokonce cvičit v každém okamžiku. Výchova dítěte vyžaduje víru; začít jakoukoli práci vyžaduje víru. Všichni jsme zvyklí věřit tímto druhem víry. Ten, kdo ji nemá, trpí přemírou úzkosti o dítě, nespavostí anebo neschopností k jakékoli tvůrčí práci; anebo je podezřívavý, neumí se k nikomu přiblížit, má sklon k hypochondru, je neschopný dělat jakékoli dlouhodobější plány. Držet se svého úsudku o člověku i proti veřejnému mínění, zachovat si své přesvědčení, i když není populární — to vše chce víru a odvahu. Přijímat potíže, neúspěchy a smutné chvíle života jako výzvu, jejíž překonání nás posiluje, a ne jako trest, který by neměl stihnout *nás*, vyžaduje víru a odvahu.

Praktické cvičení ve víře a odvaze začíná malými všedními věcmi. První krok je všimnout si, kdy a kde víru ztrácíme, zkoumat, kdy jednáme zbaběle, a také prohlédnout roušku rozumových důvodů, kterými ztrátu víry maskujeme. Uvědomit si, jak nás každá zrada víry oslabuje,

jak takové oslabení vede k další zradě, atd. v bludném kruhu. Pak také poznáme, že zatímco se vědomě bojíme, že nebudeme milováni, skutečný, i když většinou nevědomý strach je strach před láskou. Milovat znamená uzavřít závazek a nedostat záruku, dávat se celý v naději, že naše láska vytvoří lásku v milovaném člověku. Láska je akt víry, a kdo je slabý ve víře, je slabý také v lásce. Dá se o praxi víry říci více? Někdo jiný by snad mohl; kdybych byl básník či kazatel, mohl bych se o to pokusit. Ale protože nejsem ani tím ani oním, nemohu už nic víc dodat. Jsem však přesvědčen, že každý, komu na tom skutečně záleží, může se naučit věřit, tak jako dítě se může naučit chodit.

Jeden rys nezbytný pro praktický výkon umění milovat byl dosud uveden jen implicitně, mělo by se však o něm hovořit výslovně, protože je to rys základní. Je to *aktivita*. Řekl jsem již dříve, že slovem aktivita nemíním „dělat něco“, nýbrž vnitřní aktivitu, tvůrčí využití vlastních sil. Láska je aktivita; když miluji, žiji neustále ve stavu aktivního zájmu o milovaného člověka, ale nejen o něj či o ni. Stávám se totiž neschopným spříznit se aktivně s milovaným člověkem, jsem-li líný, nejsem-li neustále ve stavu bdělosti, pohotovosti, aktivity. Spánek je jediná správná situace pro neaktivnost; stav bdělosti je stav, v němž by nemělo být místa pro lenost. Je paradoxní u ohromného počtu dnešních lidí, že napůl spí, když bdí, a napůl bdí, když spí anebo když chtějí spát. Plně bdít je podmínkou pro to, aby se člověk nenudil anebo aby nebyl nudný, — a skutečně nenudit se a nebýt nudný je jedna z hlavních podmínek pro to, aby člověk miloval. Být aktivní myšlenkami a city, očima i ušima po celý den, vyhýbat se vnitřní lenosti, ať již se projevuje tím, že člověk je receptivní, že touží po hromadění pokladů, anebo tím, že prostě maří svůj čas, je nezbytnou podmínkou pro praktický výkon umění milovat. Je iluzorní věřit, že člověk může rozdělit svůj život tak, aby byl tvůrčí v oblasti lásky a netvůrčí ve všech ostatních oblastech. Tvůrčí síla nepřipouští takovou dělbu práce. Schopnost milovat vyžaduje stav napětí, bdělosti, zvýšené vitality, který může být jen důsledkem tvůrčí a aktivní orientace v mnoha jiných oblastech života. Není-li člověk tvůrčí v jiných oblastech, není tvůrčí ani v lásce.

Pojednání o umění milovat nelze omezit na individuální oblast, na to, aby člověk získal a rozvíjel ty charakteristické vlastnosti a ten charakteristický přístup k životu, o němž byla řeč v této kapitole. Je s tím nerozlučně spjata oblast společenská. Jestliže milovat znamená mít milující postoj ke každému, jestliže láska je povahový rys, pak musí nutně existovat ve vztahu člověka nejen k jeho rodině a přátelům, ale také k těm, s nimiž se stýká v práci, v obchodě, v povolání. Neexistuje „dělba práce“ mezi láskou k svým blízkým a láskou k cizím lidem. Naopak, předpokladem pro existenci první je existence druhé. Když bere me tento poznatek vážně, znamená to dosti drastickou změnu v našich společenských vztazích vzhledem k tomu, jaké obvykle bývají. Slovy se sice hodně uznává náboženský ideál lásky k bližnímu, ve skutečnosti však naše vztahy k lidem bývají v nejlepším případě vedeny zásadou *slušnosti*. Slušnost znamená nepodvádět a neklamati při výměně zboží a služeb a také ne při výměně citů. „Dávám ti tolik, kolik ty dáváš mně“, to jako převládající etické pravidlo kapitalistické společnosti platí pro hmotné statky stejně jako pro lásku. Dalo by se dokonce říci, že vývoj etiky slušnosti je zvláštním etickým přínosem kapitalistické společnosti.

Důvody pro to jsou v samé podstatě kapitalistické společnosti. V předkapitalistických společenských soustavách výměna zboží byla určována buď přímým násilím, tradicí anebo osobními svazky lásky či přátelství. V kapitalismu všeurčující činitel je tržní směna. Ať už jde o trh zboží, práce či služeb, každý člověk vyměňuje to, co má na prodej, za to, čeho chce nabýt, za tržních podmínek, bez násilí a bez podvodu.

Etika slušnosti se snadno směšuje s etikou tzv. zlatého pravidla. Heslo „Čiň jiným tak, jako bys chtěl, aby oni činili tobě“ se dá snadno vykládat ve smyslu „Buď slušný ve své výměně s jinými“. Ve skutečnosti však bylo původně vysloveno jako populárnější verze biblického hesla „Miluj svého bližního jako sebe samého“. Židovsko-křesťanská norma bratrské lásky je něco zcela jiného než etika slušnosti. Znamená milovat svého bližního, tj. cítit se za něj odpovědný a zajedno s ním, kdežto etika slušnosti znamená *nečítit* se odpovědný a zajedno, nýbrž zachovávat určitý odstup; znamená respektovat práva svého bližního.

ho, ne však milovat ho. Není náhoda, že zlaté pravidlo se dnes stalo nejpopulárnějším náboženským přikázáním; je to tím, že se dá vykládat v pojetí etiky slušnosti, a je tedy jediným náboženským přikázáním, které každý chápe a je ochoten dodržovat. Praxe lásky však musí začít rozlišováním mezi slušností a láskou.

V souvislosti s tím se vynořuje významná otázka. Jestliže celá naše společenská a hospodářská organizace je založena na tom, že každý hledá výhody pro sebe, Jestliže je ovládána zásadou sobectví, zmírněnou jen etikou zásadou slušnosti, jak je možno provozovat obchod, jak může člověk jednat v rámci existujícího společenského řádu a současně praktikovat lásku? Neznamená to vzdát se všech světských záležitostí a podílet se o život nejchudších? Tuto otázku položili a dali na ni radikální odpověď křesťanští mniši a lidé jako Tolstoj, Albert Schweitzer a Simone Weilová. Jsou však ještě jiní⁴, kteří sdílejí názor o základní neslučitelnosti lásky a normálního světského života v naší společnosti. Tito lidé dospívají k názoru, že mluvit dnes o lásce znamená jen stát se účastníkem všeobecného podvodu; tvrdí, že v dnešním světě může milovat jen mučedník nebo šílenec, a že tedy hovořit o lásce není nic jiného než kázání. Tento velmi úctyhodný názor se dá snadno využít k racionálnímu zdůvodnění cynismu. Ve skutečnosti ho sdílí implicitně průměrný člověk, který si myslí: „Chtěl bych být dobrým křesťanem — ale kdybych to myslel vážně, musil bych umřít hladu.“ Tento „radikalismus“ vede k morálnímu nihilismu. Jak „radikální myslitel“, tak průměrný člověk jsou nemilující automaty a jediný rozdíl mezi nimi je v tom, že průměrný člověk si to neuvědomuje, kdežto „myslitel“ to ví a uznává to jako „historickou nutnost“.

Jsem přesvědčen, že tvrzení o absolutní neslučitelnosti lásky a „normálního“ života je správné jen v abstraktním smyслу. Zásada, která je v základě kapitalistické společnosti, a zásada lásky neslučitelné jsou. Ale moderní společnost v konkrétním pohledu je složitý jev. Prodávač zboží, které se k ničemu nehodí, nemůže například vyko-

⁴ Viz článek Herberta Marcuse *The Social Implications of Psychoanalytic Revisionism* (Společenské implikace psychoanalytického revizionismu), Dissent, New York, léto 1955.

návat svou ekonomickou funkci bez lhaní; kvalifikovaný dělník, chemik či lékař to činit mohou. Podobně rolník, dělník, učitel a obchodníci různých typů se mohou pokoušet praktikovat lásku, aniž se vzdají své ekonomické funkce. I když uznáváme, že zásada kapitalismu je neslučitelná se zásadou lásky, musíme uznat, že „kapitalismus“ je sám o sobě složitou a neustále se měnící strukturou, která připouští i značné množství nekonformity a osobní svobody jednání.

Tím však nechci implikovat, že by se dalo očekávat neomezené trvání naší dnešní společenské soustavy a zároveň doufat v uskutečnění ideálu bratrské lásky. Lidé schopní lásky jsou za dnešní soustavy jistě výjimkou; láska je v dnešní západní společnosti nutně okrajovým jevem. Ne snad hlavně proto, že by bylo příliš mnoho povolání, která by nedovolovala milující postoj, nýbrž proto, že duch společnosti soustředěné na výrobu, hladově po zboží, je takový, že jen nekonformní člověk se proti němu může účinně bránit. Ti lidé, jimž záleží hlavně na lásce jako na jediné racionální odpovědi na problém lidské existence, musí tedy dojít k závěru, že má-li se láska stát společenským, a nikoli vysoce individualistickým, okrajovým jevem, je třeba provést ve struktuře naší společnosti významné a radikální změny. V rámci této knihy lze dosah takových změn jen naznačit.⁵ Naše společnost je řízena ředitelskou byrokracií, profesionálními politiky; motivace lidí je určována masovou sugescí, jejich cílem je vyrobit více a spotřebovat více a tyto cíle jsou účelem samy pro sebe. Všechna činnost je podřízena ekonomickým cílům, z prostředků se stal účel; člověk je automat — dobře živěný, dobře šacený, ale bez hlubokého, vše pronikajícího zájmu o to, co je jeho specificky lidskou kvalitou a funkcí. Má-li člověk umět milovat, musí být postaven na své nejvyšší místo. Ekonomický stroj musí sloužit jemu, místo aby on sloužil stroji. Musí se mu dostat možnosti podílet se o zkušenost, o práci a nejen v nejlepší případě o zisk. Společnost musí být organizována tak, aby společenská, milující povaha člověka nebyla odloučena od jeho společenské existence, ale aby

⁵ V knize *The Sane Society*, Rinehart and Company, New York 1955, jsem se pokusil pojednat o tomto problému podrobně.

s ní splynula. Jestliže je pravda, jak jsem se pokusil ukázat, že láska je jedinou rozumnou a uspokojivou odpovědí na problém lidské existence, pak každý společenský řád, který relativně vylučuje vývoj lásky, musí v delší perspektivě zaniknout svým vlastním rozporem se základními potřebami lidské přirozenosti. Mluvit o lásce vskutku neznamená „kázat“, a to z prostého důvodu, že to znamená mluvit o nejzákladnější a nejskutečnější potřebě každé lidské bytosti. To, že tato potřeba byla zatemněna, neznamená, že neexistuje. Analyzovat povahu lásky znamená uvědomit si, že lásky se dnes všeobecně nedostává, znamená kritizovat společenské podmínky, které na tom nesou vinu. Věřit v možnosti lásky jako společenského, a ne jako výjimečně individuálního jevu je racionální víra založená na hlubokém pohledu do vnitřní povahy člověka.

NAD DÍLEM
ERICHA FROMMA

Osobnost a dílo Ericha Fromma poutá stále více zájem odborníků i širší veřejnosti. Není to zájem nahodilý, vyjadřující krátkodobý odlesk módního směru. Fromm ve své práci klade otázky a pokouší se odpovědět na ústřední životní problémy moderního světa, společnosti, člověka.

Dějiny stavějí před lidstvo řadu nových úkolů. Poprvé stojí člověk před reálnou možností odstranění společenského útlaku a násilí, za jehož cenu vznikala soudobá úroveň materiálního bohatství společnosti. Poprvé v dějinách stojí lidstvo před reálnou možností vlastního osvobození, svobodného rozvoje každého jednotlivce, nesoucího v sobě nezczitelně náboj svého lidství, základ veškeré humanity. — Stejně tak stojí lidstvo poprvé v dějinách před možností vlastního totálního sebezničení, možností, která může být stejně reálnou vývojovou alternativou.

Má člověk dostatek sil a schopností, aby do důsledku *pochopil* tyto alternativy a podle toho *jednal*? — táže se Fromm celým svým dílem, počínaje ranými pracemi třicátých let a konče současnou teoretickou i aktivně společenskou činností. Jinými slovy: proč lidé jednají právě určitým způsobem? Do jaké míry jsou si vědomi „skutečnosti“ svého jednání, do jaké míry jsou nevědomými a manipulovatelnými loutkami přírodně společenských sil? Jaké jsou to psychické úkazy, jejichž prostřednictvím si člověk zastírá pro něho neznámou či jemu nevyhovující skutečnost, jaký je mechanismus tvorby iluzí, racionalizací a ideologií? Lze se tohoto pouta iluze, pouta lži zbavit?

Otázky však netvoří oddělenou řadu zkoumaných oblastí, jsou sjednocovány právě humanistickým přístupem, který je projevem nejvnitřnějšího přesvědčení autora. Člověk a jeho budoucnost jsou osou díla, které svým mo-

rálním étosem i svým poutavým a srozumitelným výkladem strhuje odborníka i čtenáře-laika

Jestliže je nám blízký etos Frommova postupu, tážeme se dále po způsobu, jakým Fromm své problémy analyzuje a řeší. Jde o přístup filosofa, či vědce určitého oboru? Z kterých myšlenkových zdrojů vychází? Zajímá nás také společenské prostředí, v němž si otázky klade, neboť jakkoli jsou tyto otázky *světové*, nelze je zkoumat vně konkrétní *společenské* reality, jejímž prostřednictvím je chápeme a na ně reagujeme. Teprve vyjasnění těchto aspektů nám umožní lépe pochopit postup a vývoj Frommovy teorie i pokus o její zhodnocení.

Fromm je vlastní erudicí filosof i vědec, který pracuje jako psychiatr a pedagog již téměř čtyřicet let. Přísluší tedy hodnocení jeho práce spíše odborníkovi-psychiatru? Podívejme se blíže na Frommem zkoumané problémy a na autory, z nichž ve svém zkoumání vychází.

Aby mohl člověk poznat skutečnost, musí odložit iluze, které o ní má. Aby mohl tyto iluze odložit, musí nejprve odstranit podmínky, které ho nutí iluze vytvářet. Zde již parafrázujeme známý výrok Marxův, takřka „motto“ Frommovy práce. Marx byl pro Fromma od počátků studia historickou postavou, světovou osobností, tvůrcem vědy o společnosti a o člověku. Jím vytvořená věda — historický materialismus — se pro Fromma stává hlavním východiskem veškerého bádání. Přijímá zde základní *pojmy*, s nimiž pak pracuje — pojem společenského bytí, společenského vědomí, základny, nadstavby, ideologie atd. Marxův přístup k člověku považuje za jediný možný zdroj renesance západního humanistického myšlení. Marxovo dílo si interpretuje osobitým způsobem.¹ Ač samo je pro řešení Frommem kladených otázek rozhodující, dochází k závěru, že potřebuje — v soulase s dalším rozvojem vědy — doplnit vědeckou materialistickou psychologií. Zde pak Fromm navazuje na práci S. Freuda, zakladatele této psychologie. Freud je pro něj onou vědeckou osobností, která v odhalení nevědomých procesů lidské

¹ Fromm při velké znalosti Marxovy práce opomíjí často rozporný výklad některých ústředních Marxových pojmů — například pojmu ideologie — a jednoznačně je podřazuje své interpretaci.

psychiky a dynamickým pojetím podstaty vytváření charakteru osobnosti podstatně přispěla k hlubšímu osvětlení pojmu historického materialismu. Speciálně tyto poznatky přispěly k řešení zkoumaného problému odstranění „pout iluzí“ a osvobození lidského myšlení a jednání. Rovněž Freuda vykládá Fromm vlastním způsobem a vybírá v časové i teoretické rozrůzněnosti jeho díla to, co se váže k jeho vlastnímu přístupu ke zkoumané otázce.

Stojíme tedy před Frommovým dosavadním dílem jako před svérázným programatickým pokusem o syntézu Marxova a Freudova díla.² Pociťujeme-li dnes společenskou aktuálnost a potřebu hlubšího objasnění otázek, které jsou po třicet let centrem pozornosti Frommova životního díla, zhodnotíme vysoko již sám fakt, že toto dílo existuje. Je pro nás soustředěným vědeckým materiálem několika vědeckých disciplín — jmenujme alespoň psychologii, sociální psychologii, sociologii apod. — upnutým k základnímu myšlenkovému proudu Marxova díla, který je pak vyjádřen i v pokrokovém společenském postoji a činnosti E. Fromma. Fromm nebyl a není komunista, a je zbytečné mu vyčítat, v čem se od komunistického hnutí a jeho teoretického vyjádření „odchýlil“. Je to zbytečné pro obě strany. Užitečný však bude takový

² Není to jediný pokus v dějinách marxistického myšlení. Ve dvacátých letech byla vedena diskuse o vztahu marxismu, resp. historického materialismu a psychoanalýzy v teoretickém časopise mezinárodního komunistického hnutí (Unter dem Banner des Marxismus). Názory W. Reicha v mnohém připomínají přístup Frommův a jsou historickým dokladem ujasňování teoretické i společenské funkce psychoanalýzy v období revoluční přeměny společnosti. Diskuse byla uměle přerušena ve třicátých letech. Měla značný ohlas a byla vydána česky (sborník Marxismus a freudismus z r. 1933).

V dějinách moderního umění sehrál významnou úlohu syntetizující pokus surrealistů, jehož teoretické vyjádření nalzáme u nás v pracích K. Teigeho.

O tři desetiletí později provádí svou analýzu Freuda H. Marcuse (v práci Eros and Civilization, 1956). Myšlenková hloubka, posunující výklad Freuda z roviny pouhého přínosu jednotlivým vědním disciplínám k samotným východiskům jeho konceptu přírodně společenského vývoje, ústí zde do rozboru problému bytí. Jako základního rozboru filosofického, překonávajícího svou hloubkou dosavadní pokusy.

dialog s Frommovým dílem — pokusíme se k němu přispět touto úvahou —, který si programově položí zásady, jež si Fromm klade v dialogu s dílem Marxovým a Freudovým: prověřit, doplnit, překonat. Frommova *politická* byla od počátku jeho činnosti obsažena v jeho práci *teoretické*, v samém jejím východisku, cíli i smyslu. (Sám vystupuje Fromm aktivně společensky až v posledních letech, v mírovém hnutí a v Socialistické straně USA, jejíž program sám napsal. Jeho činnost je motivována zvýšenou osobní odpovědností v době zostřeného válečného nebezpečí a jeho hrozby existenci lidstva.) Proto budeme ve své úvaze vycházet ze základů Frommova teoretického vývoje, který je vlastním vyjádřením jeho postoje společenského a který nelze odděleně — či dokonce samostatně — pochopit. Naše úvaha je nad pomyslením ztížena nedostatkem zpracování této tematiky. Nemůže si též klást úkoly hodnocení a prověření interdisciplinárního. Může se však pokusit — a k tomu nás podněcuje sám Frommův přístup k marxistickým pojmům — o analýzu základních východisek ve směru zkoumané otázky.

*

Frommovu činnost můžeme zhruba rozdělit na dvě období. První z nich, jehož zaměření dává základy celé další činnosti, začíná v Evropě a jeho vyvrcholením je práce „Escape from Freedom“, vycházející již v emigraci v USA. V tomto období je Fromm soustředěn na zkoumání možnosti existence materialistické analytické sociální psychologie a jejího vztahu k materialistickému pojetí dějin. Kladné zodpovězení otázky konkretizuje pak v analýze pojmu *sociálního charakteru*, ústředního pojmu celé vlastní práce. — V druhém období, v americkém prostředí, pokračuje ve vývoji své charakterologie masově průmyslové společnosti a rozšiřuje svá východiska i závěry. Dělitkem obou období není tedy změna obsahu teoretické práce či změna vlastních názorů, jako spíše snaha o prohloubení vlastního výkladu, argumentace, o ujasnění pojmů, tedy snaha o hlubší pohled filosofický. V ní pak Fromm vedle analýzy podmínek *sociálně ekonomických* při tvorbě sociálního charakteru — tak významné pro první práce — zkoumá životní podmínky individua, *individuálně existenciální* podmínky v procesu vytváření charakteru, a do-

plňuje jimi své původní výsledky. Ani zde se však neliší v postoji vůči výchozím autorům. Zájem o Marxe obsáhne i analýzu jeho raných filosofických prací, které se znovu stávají východiskem — tentokrát pro zkoumání podmínek existence individua; zájem o Freuda sleduje dále kritiku jeho myšlenkového základu jako mechanicko-materialistického, „biologizujícího“ směru.³

V třicátých letech soustřeďuje se zájem pokrokově orientované pokrokové inteligence, „německé levice“, na prohloubení poznání sociální skutečnosti v souhlase s daným vývojem vědy. Ve Frankfurtu n. M., v úzké součinnosti s Ústavem pro sociální bádání, vychází „Zeitschrift für Sozialforschung“, v němž Fromm publikuje své teoretické stati o možnosti aplikace Freudovy „materialistické psychologie“ (psychoanalýza, hlubinná psychologie) na zkoumání společnosti. Jestliže Fromma, jako osobní motivace, přivádí právě k této tematické jeho snaha o pochopení zákonitostí jednání „za iluzemi“, na jejichž základě lidé jednají, soustřeďuje zde pozornost právě na iluzivní most mezi „zákonem“ a „jednáním“ ve skutečnosti sociální, tj. v ideologii. Jakým způsobem se vytvářejí ideologie, falešné společenské představy, jaké jsou jejich psychologické předpoklady? Není náhodné, že právě tyto otázky nabývají maximální společenské a politické důležitosti ve fašismem ohroženém Německu té doby a že celá činnost má jasně pokrokový společenský charakter.⁴ Takto jasně staví Fromm otázky v časopiseckých statích poté, když již v uplatnění svých názorů vydal — se značným ohlasem — studii sociálně ekonomické situace společenských skupin a jejího vlivu na ideologický vývoj a změny v raném křesťanství, vydanou později znovu v Americe (The Dogma of Christ). Jako *předmět* svého zájmu vymezuje nyní „zkoumání psychologických zákonitostí sociálního procesu“. Předpokladem tohoto vymezení poznání zákonitostí je však již uznání možnosti protržení „iluzivních pout“ jak v oblasti sociální, tak i individuální psychiky. Pro poznání sociálních zákonitostí skrytých za fa-

³ V odborné literatuře jde o kritiku Freudova díla označenou jako revizionistický směr v psychoanalýze.

⁴ Po nástupu hitlerovského fašismu vychází ještě krátce časopis v cizině; představitelé celého směru odcházejí do emigrace.

lešným závojem ideologie používá Fromm odhalení Marxova pojetí: reálnou společenskou skutečností je její ekonomicko-sociální struktura. Pro odhalení zákonitostí psychiky individua používá Fromm díla Freudova, a to jak poznatků o instinktuální struktuře osobnosti, tak i o psychických mechanismech, jimiž nevědomé, zákonitě dané vybavení individua je modifikováno a rozumem racionalizováno vzhledem k vnějšímu prostředí. Nyní tedy jde o to postihnout tyto psychické zákonitosti — odhalené Freudem v jedinci — ve společenském procesu. Úkolem analytické sociální psychologie je tedy vysvětlení instinktivních, většinou nevědomých postojů a jednání sociální skupiny z její sociálně ekonomické struktury. Tento úkol lze splnit tehdy, použijeme-li Freudových objevů i metod, aplikujeme-li jeho postupy individuální psychologie na jevy sociální. Tím pak osvětlíme hlouběji společenské zákonitosti, které odhalil historický materialismus, a vytvoříme tak v analytické sociální psychologii jeho pomocnou disciplínu. (Sama bezvýhradná aplikace individuální psychologie na jevy společenského vědomí je ovšem sporná a otevírá diskusi o *objektivitě* sociálního vědomí, neboť vědomí nemůže existovat vně jedince jako svého konkrétně smyslového nositele. Zde však též logicky souvisí s problémem objektivitě sociálního bytí, a naše úvaha nemůže tyto otázky ani řešit, ani „uzavřít“.)

Z rozsáhlé problematiky Frommova pokusu a jeho argumentace vybereme jen dvě skutečnosti, které pro *celek* Frommovy práce pokládáme již v raném období za důležité: problém sociálního charakteru a přístup k hodnocení aktivní lidské činnosti.

Vyvrcholením této formy pokusu o „syntézu Marxe a Freuda“, tj. o aplikaci individuální psychologie a hlubší ujasnění psychologických zákonitostí sociálního procesu, je vytvoření pojmu *sociálního charakteru*. V něm se podle Fromma soustřeďuje vliv přírody i společnosti na individuum, jehož výsledkem je sociální jednání nikoli jen ve smyslu „reakce“, nýbrž zvniternění, internalizace nutnosti určitého jednání jako vnitřní „normy“, jejíž splnění poskytuje vnitřní uspokojení. Příroda je reprezentována uvnitř člověka jeho instinktuální strukturou. Společnost pak tvoří onu sociálně ekonomickou realitu, která se v lidském vědomí odráží a současně je prostřednictvím

dynamického vztahu s instinktuálním vybavením *usměřňuje* k „myšlení“ a postojům společensky žádaným. Tak sociálně ekonomická struktura tvoří za všech okolností základnu, která prostřednictvím nadstavby determinuje lidské jednání. Mostem mezi nimi je právě ono zvniternění, umožněné psychickým mechanismem, které určuje v sociálním procesu usměrnění lidské energie a aktivity právě určitým způsobem. Tak se vytvářejí určité typické, sociálně relevantní a pro většinu členů téže kulturní skupiny převládající rysy sociálního charakteru. Jejich konkrétně historickou a společenskou analýzu se Fromm zabývá v několika svých stěžejních dílech. Je to především „Escape from Freedom“. V ní analyzuje mechanismus totalitní společnosti a její možnosti uspokojovat určité psychické potřeby člověka, trpícího strachem z odpovědnosti svobodného rozhodnutí a přesunujícího tento strach na vnější autoritu. Fromm v analýze morálky jako oné vnitřní složky společenského nátlaku zde mnoho čerpá i z práce významného německého teoretika M. Webera. Tato práce je výsledkem a vyvrcholením „raného“ období Frommovy činnosti, jeho úsilím o postžení zákonitosti lidského jednání, soustředěním na mechanismy a formy internalizovaného sepětí „mezi základnou a nadstavbou“, je cennou studií autoritativního typu sociálního charakteru.

Fromm pokračuje v další práci na prohloubení a rozšíření charakterologické typologie. Podnětem pro tuto činnost je však již společenské prostředí USA, s význačnými vývojovými odlišnostmi, specificky v poměru k situaci evropské. Současně si Fromm již v padesátých letech vytváří nový základ a zdůvodnění své charakterové typologie v rozboru individuálně existenciálních podmínek, jejichž význam v této souvislosti zatím nebudeme analyzovat; jsou však již obsaženy v práci „Man for Himself“ i v rozsáhlé studii „The Sane Society“. V obou rozvíjí Fromm novou charakterovou orientaci americké průmyslové, spotřební, masové společnosti. Jeho nová charakterová orientace zapůsobila značně na americkou sociální psychologii. Na jejím základě vzniká známá práce Riesmannova „The Lonely Crowd“, jejíž téměř žurnalistické využití poněkud zlehčilo její hodnotu vědeckou. Teprve po několika letech se stává znovu předmětem zájmu od-

borníků, společného interdisciplinárního rozboru, v němž je též náležitě zhodnocen přínos E. Fromma v oblasti sociální psychologie, speciálně sociální charakterologie.⁵ Sociální charakterologií se Fromm zabývá až do dnešní doby a její odborné přezkoumání je teprve před námi.

Pokusíme-li se hodnotit výchozí přístupy Frommovy, jak nás k tomu zavazuje jeho orientace na Marxovo dílo, neznamena to, že bychom neuznávali význam, možnost či dokonce nutnost autonomního zkoumání způsobu, jakým se vytvářejí představy vyvozované ze společensko-ekonomické základny, jak říká Engels, či jak se „materiálně“ mění v lidské hlavě v „ideálně“. Zajímá nás však celkové uchopení problému, který vyznačuje právě specifiku lidského jednání jako jednání s úmyslem, záměrem, tedy s představou. Fromm to dobře ví, a proto své mechanismy iluzí a ideologií klade do souvislosti se „skutečností“, tj. se zákony společenské struktury a zákony struktury osobnosti. Dostáváme tak dvě řady skutečností: jednu ve sféře daných poměrů, podmínek, zákonitostí, tj. materiálně, druhou ve sféře aktivního pohybu jejího „ideálního“, tj. psychického odrazu. Jakkoli je tato relativně autonomní oblast významná, opomíjí se vnitřní spojení specifika celku lidského jednání, jímž není jen psychicky aktivní pohyb, ale lidská *aktivní předmětná činnost*, která tento pohyb včleňuje jako svou integrální součást. Místem, v němž člověk ve své objektivaci, v aktivitě předmětného konání, soustřeďuje své vztahy k světu i k dějinám, ale i k sobě samému jako vztahy neustálého přetváření, tímto místem je *práce* v nejširším slova smyslu. Objektivita světa a společnosti neznamena řadu „daností“, ale předpokladem lidského pochopení této objektivitativy jsou již lidské významy, kterými člověk přeměňuje přírodu a společnost a s nimi pak i sám sebe a své chápání. Marx sám se společenskou objektivitou a společenskými zákony zabýval právě ve filosofickém pojetí předmětné realizace člověka, ve zkoumání společensky deformovaných determinací „odcizení“ a možností jejich odstranění jako základního předpokladu lidského osvobo-

⁵ Jde ovšem o hodnocení určitého směru, k němuž Frommova práce přísluší; existuje řada škol i experimentálních směrů zcela odlišného pojetí.

zení, tj. uvolnění tvůrčí aktivní předmětné činnosti člověka, tvůrčí práce.

Pojem práce však hraje významnou úlohu i v díle S. Freuda, zejména v jeho pozdních, filosoficko-antropo-logickech přístupech. Zde je moment pracovního donucení vnějšího (ona Marxem odhalená nutnost třídní společnosti pro společenský vývoj vůbec) analyzován v dynamice vývoje osobnosti, doplněný o svou internalizaci ve vnitřním nátlaku morálky či „svědomí“, tj. o donucení, o represi vnitřní. Klade-li tedy Freud otázku možnosti osvobození člověka v protikladu k jeho pracovní činnosti, která je ovšem činností společensky nutnou, vyjadřuje určitý reálný stav a klade v celé rozpornosti poměru jedince, společnosti a přírody tentýž problém osvobození člověka do základu jeho aktivní činnosti. Domníváme se, že takový postup teprve přesněji určí místo iluze, individuální i sociální, a jejího možného odstranění prostřednictvím celku lidské předmětné činnosti, aniž dostaneme dvoučlenou linii podmínek a vědomí, prostředí a psychiky.⁶

Věnovali jsme větší pozornost počátkům Frommovy práce v poměru k počtu prací vydaných v dalším období jeho činnosti, poněvadž již zde nalézáme základ ambivalence dalších přístupů. Daleko výrazněji proniká nedocení analýzy práce jako místa soustřeďujícího problém represe a osvobození osobnosti i společnosti v dalším období Frommovy činnosti, v období „americkém“. Zfilosofičtění dosažených výsledků sleduje nutně jejich původní východisko a jeho vnitřní dichotomičnost. Individuum, dosud nositel individuálního i sociálního vědomí, staví nyní svá specifika individuálních životních podmínek a potřeb vůči podmínkám sociálním. Má-li být smyslem společenského vývoje *člověk*, pak Fromm, který se zde vyhnul integrační možnosti analýzy lidsko-společenského vývoje v jádru samotného jejího specifika, v celku aktivní předmětné

⁶ Frommův výklad Freuda opomíjí do značné míry hledisko historického hodnocení Freudovy práce a vývoje jeho základních pojmů. Tato jednostranná interpretace vede někdy ke značnému zjednodušení Freudova pojetí, například jeho pojmu libida, agrese aj. Statický výklad Freuda usnadňuje pak Frommovi jeho kritiku. „Mechanickomaterialistické“ postoje Freudovy obsahují však daleko cennější *vnitřní zdroje* svého překonání, než jak je Fromm vykládá.

činnosti, hledá nyní specifikum existence člověka na základě trvalejších podmínek životních. Člověk vstupuje do života jako součást přírody, současně však svou „živočišnou“ existenci překračuje. Překročení znamená odloučení od původní harmonie pouhého začlenění, pouhé jednoty s přírodou a světem. Jako novum svého druhu stojí člověk v *uvědomění sebe* před problémem své vlastní existence. Je v tomto smyslu zbaven „domova“, animální jistoty své příslušnosti, kterou musí teprve hledat. Hledání je aktem otevřené situace a svobodné volby, která vede člověka k vytváření nového „domova“, nové jednoty, a to na úrovni vztahů mezi lidmi. Návrat k předlidské jednotě se světem je uzavřen, cesta regresi je cestou zániku člověka. Otevřené možnosti pak vyznačují cestu progresu, vývoje, rozvoje *produktivních lidských sil* a lidských vztahů. Na základě této specifikace kvalifikuje Fromm lidské *potřeby*, v nichž se pak obrátí jeho pojetí specifík lidského vývoje. — První okruh potřeb odpovídá totiž lidské animalitě (potřeby „fyziologické“ — jídlo, pití, sex apod., jejich neuspokojení ohrožuje fyzickou existenci člověka). Druhý okruh tvoří potřeby specificky lidské, jejichž neuspokojení ohrožuje lidskou duševní rovnováhu a je základem neurotických potíží, duševních nemocí. Jde o potřeby vyplývající z vytváření oné nové jednoty mezi lidmi, produktivní sféry lidské existence: sem patří nový vztah mezi lidmi, umožňující vnímat i sebe samého jako lidskou bytost, tvůrčí rozvoj lidských možností, potřeba určitého systému orientace ve světě aj. Bez jejich uspokojení nemůže být člověk šťasten. Nemůže rozvinout specifiku svých lidských možností, jichž je každý jedinec nositelem, svou seberealizaci. K rozvoji těchto možností, vnitřních možností každého člověka, je zapotřebí jistých podmínek, sociálních podmínek, je zapotřebí určitého typu společenské organizace. Ta buď rozvoji člověka pomáhá, nebo jej deformuje a brzdí. Mírou všech věcí je člověk, a společnost je pak Frommem posuzována podle toho, jak jeho rozvoji prospěla. Vytvoření podmínek vyhovujících rozvoji člověka považuje Fromm za možný úkol sociálního systému, který označuje jako humanistický socialismus. Jeho pojetí vykládá v programu Socialistické strany USA Let Man Prevail. Ostrá kritika současného kapitalismu, pro jehož rozborů Fromm sáhl k nejnovějším výsledkům

různých vědeckých oborů, je sledována kritikou všech společenských systémů, které neodpovídají Frommem analyzovaným specificky lidským potřebám, *normě*, jež je součástí jeho humanistické koncepce společenského vývoje. Pokládá za možné — jako výsledek poměření společnosti specificky lidských potřeb — označit společnost jako zdravou či nemocnou, studovat její patologii. Ve velké šíři se zabývá těmito otázkami ve své klíčové práci „The Sane Society“

V rozboru specificky lidských podmínek a klasifikace lidských potřeb postřehneme již v otevřené podobě původní dichotomii. „Fyziologické“ potřeby, které mají svůj animální biologický základ, jsou již též potřebami specificky lidskými. Jejich uspokojení nejen není věcí samozřejmou ve vývoji lidského druhu, ale způsob jejich uspokojování zakládá — souběžně s procesem uvědomování — onu specificky společensko-výrobní reprodukci, základ vývoje lidského druhu. Potřeby klasifikované jako specificky lidské ztrácejí zde své *vnitřní* — byť rozporné — sepětí s říší „animality“, ale i s říší „sociality“, která není vůči nim vnějším činitelem, ale která v nich samých vytváří možnosti uspokojení, modifikace, zmarnění i vývoje. Důraz na věčné potřeby neumožňuje též zkoumat v celku vývoje potřeby relativně stálé a potřeby, které se mohou modifikovat, zanikat a nově vznikat. Rozdělení na dvě oblasti, oblast fyziologické živočišnosti a oblast „kultury“ v potřebách jedince, v jeho sebeuvědomění, pomíjí tedy, podle našeho názoru, opět celek praktické lidské činnosti, včetně forem, jimiž lidé tuto činnost „prožívají“, jimiž si ji uvědomují, což je jen rozvedením pojmu společenské praxe. Stejně však je uměle dělena oblast specifík lidských a oblast přírody „vnitř“ člověka, na jejíž význam ve struktuře osobnosti jako výrazu rozporného pohybu *společenského* pracovního procesu lidské *druhé* reprodukce poukázal Freud.⁷

⁷ Fromm bývá řazen ke směru kulturní psychoanalýzy. Zdá se nám, že přes odlišnosti mezi nim a Horneyovou (například existence „zla“ jako součásti lidské přirozenosti či jako pouhé reakce na vnější podmínky) a přes značné rozpory mezi nim a H. S. Sullivanem (například pojetí mezi adaptability osobnosti vůči vnějším podmínkám) se v těchto svých záměrech s nimi shoduje.

Přistupujeme kriticky k celkovému pojetí osobnosti a podmínek, vyjádřenému rozbořem specifík lidské existence a lidských potřeb. Neznamená to však v žádném případě podcenění významu Frommem prováděné analýzy pro určitou vrstvu této problematiky. Je to sama existence individua, nezastupitelnost úkonů spjatých s touto existencí v jakékoli souvislosti, je to akt svobodného rozhodnutí s možností vlastního sebezničení, kde Fromm pokazuje na objektivní platnost *existenciální* problematiky. Totéž platí o procesu *sebeuvědomění*. Vnitřní souvislost tohoto procesu v celku společenské praxe neznamená vyloučení zkoumání pohybu tohoto procesu v celém rozsahu psychického vrstvení, kde Fromm navazuje na nejlepší výsledky hlubinné psychologie. Jestliže například v jeho pojmu odcizení nalézáme opět výraz odcizení se „vědomí“, „podmínkám“, je zde současně prováděna analýza vnitřního pohybu odcizení jednotlivých vrstev vědomí, odcizení od „sebe samého“, schizoidní tendence, realizující se za určitých podmínek v určitých typech duševních poruch. Jde o stálý komplex práce vědce specialisty a filosofa, komplex mimořádně podnětný právě pro velkou aktuálnost otázek, k nimž se veškerá pozornost upírá: osvobození člověka od pout lži a otevření cesty jeho lidského rozvoje.

V této souvislosti Fromm hlouběji zaměřuje pozornost na *obsah* lidského rozvoje, na náplň lidské seberealizace, na sám základ humanistické koncepce produktivního lidského vývoje. Jinak vyjádřeno: co je smyslem lidského vývoje a pokroku? Je to snad materiální přepych, luxus životního prostředí? Je to ona radost „mít“ věci pro sebe? Či je to rozkoš smyslů, bezprostřední uspokojení, „čistá sexualita“ jako výraz radosti „bytí“? Jaká je odpověď na onu otázku problému vlastní existence, zbavené bezprostřední jednoty s přírodou a vržené do nejistoty lidského života? Fromm se domnívá, že je jím stálá cesta vpřed k vytvoření *nové jednoty*, jednoty specificky lidské, realizující se ve vztahu mezi lidmi. *Projevem* této nové lidské harmonie je *láska* v nejširším smyslu, láska „jako odpověď na problém lidské existence“. Práce „*The Art of Loving*“ z r. 1956, v níž český čtenář poprvé dostává do ruky úplný text Frommovy práce, je soustředěna již na vyjádření toho, co Fromm pod tímto pojmem lásky rozumí.

Není to tedy moderní evokace „umění milovat“, nejde o otázky čisté sexuality, jak se obvykle mechanicky spojují s činností psychoanalýzy. Psychoanalýza vykonala mnoho ve společenském životě USA pro odbourání tradičních puritánských zábrán v sexuálních vztazích. „Uvolnění“, osvobození v této oblasti nevedlo však k osvobození člověka. Právě naopak, člověk jen rozšířil hodnocení sebe samého jako souhrnu vlastností a znalostí, které může úspěšně v životě „prodat“, o další vrstvu, která se stala rovněž nástrojem k ovládnutí a dosažení symbolu úspěchu, slávy, peněz a moci. Proto Fromm může již v reakci na tuto společenskou skutečnost zkoumat „umění lásky“ jako základní životní hodnotu, vytvářející mezi lidmi smysl tvůrčí životní činnosti, který ve vztahu člověka k jinému člověku teprve umožňuje jeho vlastní sebepoznání a seberealizaci. Fromm se zde zaměřuje na vztahy *interindividuální*, jak též logicky vyplývá z jeho celkového pojetí vztahu individua a sociality. Láska je „ústřední zkušeností“ lidské skutečnosti, kterou může zakoušet jen „produktivní charakter“. Pokud však nejsou kulturně sociální podmínky pro vznik takového charakteru, prochází láska — a s ní lidská seberealizace — pouze fiktivními formami své pseudoskutečnosti, které jen zakrývají dezintegraci lásky vůbec. Přesto se Fromm ve srovnání s kulturní tradicí, a zejména s tradicí náboženského vyjádření příkazu lásky k bližnímu pokouší vypracovat teorii i praxi základních lidských principů a vztahů lásky, onoho umění nové bratrské jednoty mezi lidmi. V sugestivně naléhavém výrazu analyzuje v této knize hlavní obsah svého *normativního humanismu*, jak ho programově staví již v práci „*The Sane Society*“. V obou případech vytyčuje Fromm normu jako etickou kategorii. Její význam nelze podceňovat, spolu se zdůrazněním významu interindividuálních vztahů je cenným podnětem pro sociální teorii i etiku. Skutečný étos dějin včlení pak i tuto „normu“ a „hodnotu“ do proudu totality myšlení a jednání, jímž se humanizuje lidské bytí.

Je třeba přát Frommově knize, která vychází po deseti letech od svého vydání právě v kontextu s tvořivým rozvojem našich společensko-vědních disciplín, společenské teorie i filosofie, aby se stala podnětem k plodné výměně

myšlenek, aby diskuse i spory, které vyvolá, byly spory tvůrčími.

Pokusili jsme se o zařazení vydávané práce do celého Frommova dosavadního díla, pokusili jsme se o hodnocení společných východisek. Naše úvaha postrádá zatím pohled na vliv společenského prostředí, v němž Fromm většinu svých prací vytváří, v němž je dnes významnou osobností, na vliv americké společnosti.

Obecně pociťovaná „krize „člověka“ současné americké průmyslové civilizace nalezla nejprve svůj výraz v krizi hodnot, které spoluvytvářely základy americké společnosti: Poprvé v dějinách třídní společnosti pocítil člověk individuální svobodu, svobodu jedince zbaveného pout státní, stavovské i národní hierarchizace. Osídlení kontinentu, vybudování nové civilizace byly úkoly, které zde pocítoval jedinec prostřednictvím své osobní svobodné činnosti a práce jako uskutečnění svého „snu“, své představy, jako svou seberealizaci. Zdůraznění individuálního postoje, zdůraznění psychického „pocitu“ odráží se i ve vývoji americké teorie. Jedině americká literatura 19. století pronikla celostným, pesimistickým pohledem iluzívnost oné seberealizace a vyznačila cestu deziluzí, jimiž o století později prochází obecně cítěná krize hodnot — i americká teorie, hledající odpovídající pojmové vyjádření pro sebeanalýzu americké civilizace. Její vývojová specifika dodnes konvenují sociální skutečnosti i jejímu teoretickému výrazu v řadě zvláštností. Není zde — až na výjimečné situace — aktivní sociální hnutí, revoluční pohyb mas. Krize sociálního systému, který ve své státně monopolistické podobě kapitalistického řádu je zdrojem deziluzí a krize hodnot o svobodě individua a jeho realizace, promítá se opět převážně v tradici životního pocitu individua vůči odlidštěným, odcizeným životním podmínkám. Společenskou apologetiku pak provádějí ony teoretické směry, zkoumající pouze možnosti zvýšení adaptability jedince vůči danému systému, jehož výrazem jsou pak charakterové typy „organizovaného“, „automatizovaného“ člověka, člověka-roboty.

Frommova práce zde — podle našeho názoru — navazuje dvojím způsobem. Ve směru *teoretických* východisek odpovídá tradičnímu přístupu americké teorie k analýze současné krize v zaměření na její individuální a psychic-

ké projevy. Ve směru *společenských* východisek odmítá pak konformitu a adaptaci jedince dané společností a hájí v opozici pokrokové cíle a hodnoty lidského života. — Jeho pokrokovost však má svůj výraz nejen ve společenském, ale i v teoretickém vyjádření, vycházíme-li ze specifík vývoje americké teorie. Je to především Marxovo dílo jako zdroj celostného chápání problémů člověka, dílo, které Amerika rozškátulovala do všech podrobností svých sociologizujících tendencí a které je Frommem vykládáno jako předpoklad renesance humanistického myšlení. — Pokrokovost teoretické práce, pokusíme-li se ji vidět uvnitř dynamiky amerického společenského vývoje, má další své vyjádření v soustředění na problém „falešného vědomí“. Je to základní problém americké deziluze, americké krize hodnot, který má však svůj výraz v možném pokrokovém sociálním pohybu, v možné diferenciaci pokrokových sil, jestliže toto falešné vědomí bude nahrazeno „vědomím skutečnosti“.

Náš pokus o postižení zdroje Frommovy koncepce byl veden pouze v rámci vybrané konkrétní tematiky jeho rozsáhlých prací. Stejně by bylo možné sledovat genezi a vývoj Frommova pojetí lidské přirozenosti, odcizení, jeho změn Freudovy koncepce Oidipova komplexu atd., v nichž — podle našeho názoru — lze odhalit shodně dichotomické chápání osobnosti a podmínky, vědomí a prostředí. Fromm vycházel z pokusu o sociálně psychologickou integraci Marxe a Freuda. V této vrstvě podnětně zkoumá a rozšiřuje naše poznání mechanismu tvorby lidských představ. Ačkoli později svá teoretická východiska nemění, rozšiřuje takto získané poznatky na celek lidské skutečnosti, aniž řeší problém podstaty této skutečnosti ve filosofickém vyjádření. Jeho požadavek po „syntéze“ obou učením se tedy realizuje pouze v určitém směru, ve směru sociálně psychologickém.

Celá díla jsou věnována dějinám vývoje lidského sebeuvědomění, a to zejména v jeho mytologickém a náboženském podobě.⁸ Tento proces je pak analyzován jak v sepětí

⁸ Fromm dnes doplňuje své dřívější chápání náboženství v jeho sociální funkci právě jako formu pohybu lidského vědomí, lidského sebeuvědomování. Jde tedy o další funkci náboženství, která doplňuje jeho původní „The Dogma of Chris“.

s metodou sebeanalýzy a sebeuvědomění, jak jí známe z Freudovy psychoanalýzy („Psychoanalysis and Religion“), tak v kulturně synkretických pokusech západní a orientální formy sebeuvědomění („Zen Buddhism and Psychoanalysis“). Všechny tyto práce obsahují cenné zpracování takto zkoumaných otázek, jejich filosofická východiska v podstatě odpovídají dílům dřívějším. Pozornosti si zasluhují autobiograficky laděné stati a teoretické závěry o kontextu díla Marxe, Freuda a jeho vlivu na Frommovu práci („Beyond the Chains of Illusion“). Zvláštní význam — zvláště pro samo řešení problému lidské přirozenosti a odcizení — má Frommův rozsáhlý úvod překladu Marxových Ekonomicko-filosofických rukopisů do angličtiny, nazvaný „The Concept of Man“. Jde o první anglické vydání Marxovy práce a Fromm se zde explicitně vrací k Marxovi po prvním období svých raných prací, aby si vytvořil pojmový základ pro své humanistické koncepcce osobnosti, individuálně existenciálních specifík člověka a jejich vztahu ke společenským podmínkám.

Tak, jak sám Fromm postupuje od verifikovatelného vědeckého materiálu k volné (nikoli nevědecké!) filosofické úvaze, mění se i jeho zájem o práce Freudovy. V posledním svém díle „The Heart of Man“ vrací se k Freudovým pracím pozdního období, které dříve považoval spíše jen za „spekulace“. Znovu si prověřuje své humanistické předpoklady o člověku. Není snad „zlo“ vnitřním vybavením člověka? Je možný rozvoj jeho bytostných sil ve směru produktivní vazby lásky vůči lidem? Fromm nepopírá existenci „zla“ jako specifika lidského druhu v samotném lidském vybavení, v lidské přirozenosti. Klade je však jako druhotnou možnost realizace člověka, možnost patřící již do sféry psychopatologie, která jde do popředí v agresivitě a destrukci tehdy, jestliže se nemohly realizovat lidské možnosti produktivní.

Celá poslední práce naznačuje, že Frommův teoretický vývoj není ukončen a že sám návrat k myšlenkovým zdrojům jeho tázání ponechává otevřenou *cestu pochyb*, jedinou možnou cestu myšlenkového vývoje.

Rozbití falešné představy o skutečnosti je vlastním základem Frommova úsilí o postižení pravdy, pravdy člověka i pravdy skutečnosti. Síla falešné představy, vládnoucí jako zvěčněná moc jedinci i společenskému celku v podobě

iluze, racionalizace a ideologie, je obrovská a brání svobodnému rozvoji člověka, rozvoji jeho tvůrčí aktivity, jeho „bytostných sil“. Fromm značně přispěl k odhalení mechanismu zrodu, vývoje, změn i funkcí falešných představ. Rozbití falešné představy je však realizovatelnou „humanistickou normou“ pouze v tom smyslu, do jaké míry se uskutečňuje humanizace člověka uvnitř jednotného, a přece mnohoznačného, dialekticky rozporného procesu lidské společenské praxe, lidských dějin. Jinak se norma lahko může stát absolutizovaným výrazem vlastní představy, znehodnocující ve svůj prospěch celostný proces dějinného vývoje, který ve své konkrétnosti je v daném přítomném okamžiku právě jediným světem humanizace existence každého člověka.

Eva Lišková

Erich Fromm se narodil 23. 3. 1900 ve Frankfurtu nad Mohanem. Studoval psychiatrii, sociologii a filosofii na universitách ve Frankfurtu n. M., Heidelbergu a v Mnichově. Doktorát filosofie získal na heidelberské universitě. Speciální psychoanalytickou přípravu prodělal v berlínském Ústavu psychoanalýzy, jehož diplom získal roku 1931. Do r. 1932 pracoval ve Frankfurtu n. M. v Ústavu psychoanalýzy, Ústavu pro sociální výzkum a na Frankfurtské universitě. Jeho první práce vycházejí v Německu ve třicátých letech. Po vítězství hitlerovského fašismu odchází do emigrace. V letech 1934—1939 pracuje v Mezinárodním ústavu sociálního výzkumu v New Yorku. Později přednáší na Kolumbijské a Yaleské universitě, na Nové škole sociálního výzkumu, je členem Ústavu psychiatrie, psychoanalýzy a psychologie W. A. Whita, členem Americké psychologické asociace, profesorem Michiganské státní university, profesorem psychologie Newyorské university a od r. 1955 vedoucím oddělení psychoanalýzy na lékařské fakultě Národní university v Mexiku, kde působí dodnes při současné činnosti v USA.

Knižní publikace Ericha Fromma:

Escape from Freedom, New York 1941; Man for Himself, New York 1947; Psychoanalysis and Religion, Yale University Press 1950; The Forgotten Language, New York 1952; The Sane Society, New York 1955; The Art of Loving, New York 1956; Sigmund Freud's Mission, New York 1959; Zen Buddhism and Psychoanalysis, New York 1960 spolu s D. T. Suzukim a R. de Martinem; Let Man Prevail, A Socialist Manifesto and Programm, New York 1960; Marx's Concept of Man, New York 1961; May Man Prevail, New York 1962; Beyond the Chains of Illusion, New York 1962; The Dogma of Christ, New York 1963; The Heart of Man, New York 1964.

- | | |
|---|---------------------------|
| Aristoteles 58 | Kalvín I. 48 |
| Babel I. 28, 29 | Kepler J. 92 |
| Bruno G. 92 | Koperník M. 92 |
| Carnegie D. 80 | Lao-c' 59, 60 |
| Cohen H. 41 | Luther M. 54 |
| Čuang-c' 58 | Marcuse H. 98 |
| Eckhart 47, 51, 61, 63 | Marx K. 58, 62 |
| Forestová I. 71 | Newton I. 92 |
| Ferenczi S. 71 | Peale N. V. 80 |
| Freud S. 32, 33, 34, 38, 46, 48, 57, 62, 69, 70, 71 | Rúmi 31 |
| Galilei G. 92 | Schweitzer A. 89, 98 |
| Hegel 58 | Spinoza H. 23, 62 |
| Herakleitos 58, 59 | Sullivan H. S. 35, 71, 72 |
| Huxley A. 67 | Tillich P. 47 |
| Jung C. G. 36 | Tolstoj L. N. 98 |
| | Weber M. 36, |
| | Weilová S. 48, 98 |