

Marek Loužek*

Lze psychoanalýzu aplikovat na politiku?

(Referát určený pro 13. psychoanalyticky-psychotherapeutické sympozium v září 2006 v Opočně - téma «Psychoanalýza, společnost a politika»)

Psychoanalytický výklad politiky není zdaleka výjimečný. Poměrně populární jsou psychoanalytické výklady života a činnosti velkých politických vůdců – viz Valenty, Feldman (2001) či Post (2003). V praktické politické činnosti pak někteří psychoanalytici vidí sublimaci sexuálních pudů (Freudisté), kompenzaci komplexu méněcennosti (Adlerovci), projev určitých kolektivních mýtů (Jungovci) apod. Cílem příspěvku je prozkoumat možnost aplikace psychoanalýzy pro výklad politických fenoménů obecně.

Psychoanalýza je primárně lékařská, psychotherapeutická disciplína. Do popředí jejího zájmu proto patří především individuální psychologie. Psychoanalýza zkoumá, co je skutečným motivem lidského jednání, „motorem“ chování člověka, jeho autentický zdroj. Člověk se určitým způsobem chová, své jednání si rozličně zdůvodňuje, přesto zůstává větší část jeho skutečných motivů skrytá, jde totiž o nevědomé motivy. Psychoanalýzu však nelze redukovat jen na individuální psychologii. Neméně významný je i její dosah společenskovědný a obecně filozofický. Umožňuje totiž pomocí svého aparátu interpretovat i řadu společenských fenoménů.

Jednotlivé psychoanalytické školy se v přístupu k politice pochopitelně liší. V posledních letech vyšla řada monografií o vztahu psychoanalýzy a politiky - např. Alford (1994), Glass (1995), Roazen (1990), Whitebook (1995). My se chceme vrátit ke klasikům a rozebrat učení slavných psychoanalytiků dotýkající se politiky. Předmětem našeho zájmu budou politické přesahy díla Sigmunda Freuda, Carla Gustava Junga, Ericha Fromma a Herberta Marcuse.

1. Základní postřehy Sigmunda Freuda

Psychoanalytický výklad politiky nemůže nezačít klasikem a zakladatelem psychoanalýzy – Sigmundem Freudem. Ve Freudově díle, zejména v jeho esejích věnovaných společnosti, lze nalézt řadu pozoruhodných myšlenek o politice. Některé z nich mohou působit spekulativně, přesto si naši pozornost zaslouží.

Důraz na sexualitu jako zdroj chování člověka a jeho skutečné motivace nás nepřekvapí. Mnoho autorů spatřovalo právě ve faktu zdůrazňování role sexuality v životě člověka slabinu freudovské teorie. Hlavní význam Freudova odkazu pro dnešek tkví v stálém používání některých jeho psychotherapeutických metod a úloze, kterou přisoudil nevědomým stránkám lidského chování.

Vývoj světonázorů

V knize *Totem a tabu* aplikuje Sigmund Freud ([1913] 1991) psychoanalýzu na psychologii národů. Jeho interpretace vzniku státu, náboženství a kultury je poněkud

* Ekonom a politolog. Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha.

svérázná. Vztyčení totému u přírodních národů vidí jako projev lítosti nad zabitím otce, původního vládce nad „velkou hordou“. Oidipovský komplex existující v individuálním životě každého z nás se tak podle Freuda projevuje i na kolektivní úrovni. Obě tabu přírodních národů (nezabíjet totemové zvíře a sexuálně se nestýkat se ženou patřící k totému) se obsahově shodují se zločiny Oidipa, který zabil svého otce a pojal za manželku svou vlastní matku.

Důvodem tvorby světónázorů je praktická potřeba zmocnit se světa. Lidstvo dle Freuda uchopilo tento svět v průběhu historie různými způsoby. Vytvořilo tři velké myšlenkové soustavy, světónázory: 1) animistický, 2) náboženský a 3) vědecký. Při jejich vývoji se mění představa člověka o jeho schopnosti ovlivňovat život kolem sebe.

1. Animistický (nebo též mytologický) systém se objevuje u přírodních národů. Uplatňuje se zde magie. Šaman čaruje, aby pro sebe a své bližní přivolal dobré počasí, dobrý výsledek lovu, šťastné osobní osudy atp. Člověk se považuje za všemohoucího. Věří, že svými duševními akty (modlitbičkami, přímlyvami u démonů, uctíváním totému) ovlivňuje běh tohoto světa. Stačí jen vhodná přímlyva u nebeských sfér a všechno bude takové, jak si to příslušník přírodního kmene přeje.

2. V náboženském systému již člověk takovou moc nad okolním světem nemá. Uvědomuje si, že vývoj světa je do značné míry nezávislý na jeho vůli. Ať se bude snažit sebevíc, současné dění sice může trochu ovlivnit, v zásadě jde však všechno svou vlastní, samovolnou, přirozenou cestou. Člověk není všemohoucí. Všemohoucí je Bůh. I když se středověký křesťan modlí „buď vůle Tvá“, přesto stále v koutku své duše věří tomu, že může boha svými prosbami nasměrovat na příslušnou světovou stranu.

3. Vědecký systém je nejmodernější. Ve světónázoru moderního člověka už není místa pro všemohoucnost člověka. Moc subjektu v dějinách je do značné míry omezená. Přiznáváme si svou malost, rezignovaně se podrobujeme smrti a všem jiným přírodním nevyhnutelnostem. Ale v důvěře v moc lidského ducha, vědeckost a racionalitu žije ještě i nadále kus primitivní víry ve všemohoucnost.

Freud měl jednu pozoruhodnou zálibu: hledal paralely mezi individuálním životem každého z nás a společenskými dějinnými procesy. Přestože některé jeho závěry a dedukce jsou dosti odvážné, zvyšují přitažlivost jeho díla pro běžného čtenáře. Nejinak je tomu u jeho koncepce světónázorů.

Vývoj tří velkých myšlenkových soustav ve společnosti je dle Freuda analogický sexuálnímu vývoji lidského individua. Podle Freudovy sexuální teorie lze v individuálním vývoji člověka vyzorovat několik fází. Soustředíme-li se na tu část lidského života, kdy má již jedinec vytvořeno vlastní Já, lze rozlišit tři základní etapy: 1) fáze narcisistní 2) fáze oidipovská a 3) fáze „normální“. Jde o členění vývoje jednotlivce podle druhu objektu, který si vybírá pro ukojení svých sexuálních potřeb.

1. Fáze narcisistní: v období kolem tří let si dítě poprvé uvědomuje své vlastní Já. „Já sám“, říká. Jde také o období, kdy dítě objevuje tajemná zákoutí svého těla, z nichž některá mu poskytují obzvláštní rozkoš. Jde o stadium autoerotismu, jehož extrémním projevem bývá často narcismus. Jedinec si vystačí sám - on sám je svým sexuálním objektem.

Podle Freuda existuje paralela mezi narcisistním stadiem ve vývoji individua a mytologickou fází ve vývoji společnosti. Člověk si vystačí sám se sebou, ukojí se sám, také se sám postará o to, aby počasí bylo, jaké chce, osudy měl, jaké si přeje mít apod. Je zkrátka všemohoucí.

2. Fáze oidipovská: chlapec se zamiluje do své matky. Vzniká klasický oidipovský komplex. Syn chce odstranit otce a postavit se na jeho místo. Sexuálním objektem již není jeho vlastní Já, nýbrž naopak: objekt se nachází ve vnějším světě. Tam již bude v celém jeho

pozdějším životě. Objekt, který si však našel teď, není tím pravým ořechovým. Je mu zakázán společenskými konvencemi. Incest je obsahem našich tabu.

Fázi oidipovského komplexu v ontogenetickém vývoji odpovídá na úrovni společenské fáze náboženská. Člověk realizoval oidipovský komplex, pociťuje však dodatečnou lítost nad zavražděným otcem, postaví si totém a začíná se klanit novému Otci, Otci v nebesích. Chápe, že si nevystačí sám, uvědomuje si, že není všemohoucí. Domnívá se však, že když všemohoucností nedisponuje on, musí ji mít alespoň rodiče, bůh. Proto se na ně s takovou důvěrou obrací.

3. Fáze „normální“. Jedinec hledá objekt sexuálního uspokojení mimo sebe a dokonce jej skutečně nachází. S incestní tendencí se vypořádal již v oidipovské fázi. Nyní si může vybírat kteroukoli další ženu podle své vůle. Nikdo mu nic nezakazuje. Dopřává si, co je mu libo. Stáváme se dospělými lidmi. Nevěříme v moc rodičů a stavíme se na vlastní nohy.

Protiváhou toho stavu vyspělosti individua, v němž se zříká zakázané rozkoše a hledá svůj objekt v povoleném vnějším světě, je vědecká fáze ve fylogenezi druhu homo sapiens. Již nejsme idealisté, nýbrž realisté. Vymaňujeme se z kolektivních mýtů minulosti, jedinou legitimní vírou je víra v moc vědy a vědeckého poznání. Podle Freuda právě v 19. a 20. století vstupujeme do „dospělé“ fáze vývoje společnosti.

Rozčlenění lidské historie do tří fází pochopitelně není Freudovým vynálezem. Setkáváme se s ním již u otce moderní sociologie a pozitivismu, Augusta Comta. Ten chápal dějiny lidstva jako sled tzv. náboženského, metafyzického a vědeckého stadia. Je docela dobře možné, že se Freud při formulaci své „filozofie dějin“ inspiroval právě jeho pojetím. Originálnost Freudovy teorie spočívá v tom, že ji doplnil o výše uvedené analogie s ontogenetickým vývojem.

Psychologie masy a davovosti

Politika je spojena s fenoménem davovosti, někdy dokonce davové psychózy. Podrobný rozbor této problematiky provádí Freud v eseji *Psychologie masy a analýza Já* (Freud [1921] 1990, s.210-275). Navazuje zde na klasickou psychologickou studii o davové psychóze, Francouze Le Bona a jeho *Psychologii davů* (Le Bon 1994).

Le Bon si všiml, že jednotlivec - nacházející se v mase - cítí, myslí a jedná úplně jinak, než by se od něj dalo očekávat. Masa podle něj výrazně ovlivňuje duševní život člověka. Masa je provizorní bytostí, skládající se z různorodých prvků, které se na okamžik navzájem spojily, podobně jako buňky organismu utvářejí svým spojením novou bytost se zcela jinými vlastnostmi, než by měly jednotlivé buňky samy o sobě. Zatímco Le Bon víceméně pouze popisuje změnu individua uvnitř masy, Freud jde ve své analýze ještě o krůček dál a ptá se: proč se tak děje? Co masu spojuje?

Freud se snaží fenomén davovosti vysvětlit psychoanalytickými metodami. Důvod, proč se jedinec cítí uprostřed masy tak dobře, tkví ve skutečnosti, že v něm mizí pocit zodpovědnosti, kterým jsou lidé běžně při svém jednání neustále bržděni. To je pro něj pochopitelně navýsost přitažlivé, neboť může konečně realizovat svou skutečnou osobnost. Psychická nadstavba (Superego), která se u jednotlivců vyvinula tak rozmanitým způsobem, se odbourává, slábne a odhaluje se tak nevědomý základ, který má u všech prakticky stejný ráz. Zde leží příčina masové uniformity. Chováme-li se uprostřed masy každý stejně, je to právě důsledkem faktu, že pudová bytost - člověk - ztrácí svou společenskou individualitu. Z biologického hlediska (z hlediska v davu existujících, vrozených instinktů) se lidé od sebe vlastně vůbec neliší.

Pozoruhodný je Freudův názor, že davová psychóza by mohla být hypnotickým jevem. Člověk je poslušen sugescí toho, kdo ho jako hypnotizér připravil o vědomí vlastní osobnosti, takže se dopouští i činů, jež jsou k jeho povaze a zvyklostem v nejostřejším protikladu.

Všechny city a myšlenky jsou orientovány směrem, který určuje hypnotizér. Masa není na pochybách, co je pravdivé nebo nepravdivé. Je právě tak netolerantní jako důvěřivá vůči autoritě. Chce být ovládána a ujařmena a svého pána se chce bát. Lze v ní zaregistrovat odpor vůči novotám a neomezenou úctu k tradici.

Jaká je mravní úroveň mas? V pospolitém bytí příslušníků masy odpadají všechny individuální zábrany a brutální a destruktivní instinkty, které v jednotlivci dřímají jako pozůstatek pravěku, procitají k volnému ukojení. Masy jsou ale pod vlivem sugesce schopny význačných výkonů odříkání, nezištnosti a oddanosti určitému ideálu. Zatímco u izolovaného individua je osobní prospěch víceméně jedinou pohnutkou, u mas hraje jen zřídkacky převládající roli. Jestliže intelektuální výkon masy je vždy hluboko pod intelektuálním výkonem jednotlivce, její etické chování může tuto úroveň jak značně převýšit tak klesnout hluboko pod ni: záleží pouze na vůdci, co z masy udělá.

Suggestibilita (schopnost být sugescí ovlivněn) je podle Freuda neredukovatelný prafenomén, určitá základní skutečnost lidského duševního života. Autor tvrdí, že vztahy lásky (citové vazby, jejichž základ stojí na libidu) tvoří i podstatu kolektivní duše masy. Existuje zkrátka stádní instinkt, který je lidem vrozený podobně jako ostatním zvířecím druhům. Stádnost představuje jakousi analogii a dovršení mnohobuněčnosti. Ve smyslu teorie libida jde o širší projev libidinózně podmíněného sklonu všech stejnorodých živých bytostí spojovat se ve stále rozsáhlejší jednotky.

I zde Freud využívá své teorie prahordy. Osudy prahordy podle Freuda zanechaly nesmazatelné stopy v dědictví lidské historie, speciálně pak ve vzniku totemismu, který v sobě zahrnuje počátky náboženství, mravnosti a státu. Masa je regresí k primitivní duševní činnosti, jak bychom ji přisoudili prapůvodní tlupě. Jde o znovuoživení tlupy. Jednotlivci tvořící tlupu byli právě tak vázání, jak je vidíme vázané dnes v mase. Otec prapůvodní tlupy i vůdce dnešního davu jsou svobodní.

Ačkoli teorie prahordy a jiné Freudovy příběhy jsou spekulativní a vyjadřují spíše uměleckou nadsázku, řada jeho konceptů je užitečné dodnes. Odlišení principu slasti a principu reality je nosné a dokonce slučitelné s pojmy maximalizace užitku a omezení ve standardní ekonomické teorii. Tezi, že války a násilí souvisí s lidskými agresivními pudy (Freud by řekl pudem k smrti), by šlo rovněž stěží zpochybnit. A o tom, že politici využívají mnohdy prostředky masové sugesce a reagují na přání davu, bychom jistě našli také četné příklady. Freudova teorie politiky je inspirativní dodnes.

2. Inspirace Carla Gustava Junga

Dalším ze slavných psychoanalytiků, který se dotknul politiky, je Carl Gustav Jung. Potřeby ideologií, které Jung nazývá jednoduše a prostě *náboženskými potřebami* (Jung 1994), byly, jsou a budou nedílnou součástí lidské psychiky. Jung neshledává optimismus Freuda a přírodovědy 19. století, že se společnost vymaňuje z kolektivních mýtů minulosti a nastává šťastné vědecké stadium vedoucí k úplnému osvobození a uvědomění člověka.

Archetypy jako zdroj ideologií

Klíčový význam v Jungově psychologii má pojem *archetypů* (Jung 1992). Jde o nevědomé zdroje našeho chování - individuálního i kolektivního. Čím se archetypy odlišují od Freudova nevědomí? Freudovo nevědomí je zcela libidinózního charakteru. Převládají v něm sexuální a erotické komponenty, pudy, jež vyžadují uspokojení; nevědomí je sexuální, přírodní, biologické. Jinak je tomu u Junga. Jeho nevědomí je svou povahou kulturní, společenské. Ačkoli Jung tvrdí, že člověk je získává již při narození v podobě jakýchsi

vrozených kulturních vzorců a mýtů, spíše se zdá, že výtvořiny kolektivního nevědomí minulosti jsou předávány výchovou.

V nejběžnější a nejnázornější podobě se s archetypy můžeme setkat v mýtech, pohádkách, folklóru. Rovněž náboženství a politické rituály se opakují. Výjimkou nejsou ani filozofické ideje a modely vědy. Zkrátka opakující se dějinné události. Dějinný a civilizační proces se ukazuje jako sled pokusů o nové, dokonalejší a životaschopnější varianty vnitřního světa archetypů a vnějšího světa konkrétních životních podmínek. Lidská psychika není tabula rasa, žádný člověk není nikdy absolutně závislý na sociálním prostředí, v němž se narodil a v němž žije. Přichází naopak o svého životního prostředí s již vybudovaným systémem poetických obrazů, numinózních představ, dominantních idejí, vrozených sklonů. A těmi nejsou podle Junga nic jiného než archetypy.

Lze souhlasit s Jungem, že religiózní zkušenost lidské psychiky je hlubší, než se obecně soudí. Se vznikem „nového člověka“, jenž dokázal překonat náboženskou víru v zásvětní bytosti, zázraky a svátosti, jsme nevstoupili do nenáboženského světa. Vidíme-li před sebou zdánlivý sekularizační proces, jde z hlubšího psychologického hlediska toliko o zánik konkrétní dějinné epochy dosavadních náboženských hodnot, postojů, symbolů. Jde o proměnu formy, nikoli látky.

„Smrt boha“ v jeho tradiční křesťanské podobě (Nietzsche) je jen očekávaným signálem pro vytvoření celé plejády nových či staronových bohů: Ideologii moderního welfare státu, jež živí v lidech naději sociální spravedlnosti, plné zaměstnanosti, mocného a moudrého státu, nazývá Jung archetyp Štědré Matky. Ideologii národa – nacionalismus – charakterizuje jako archetyp Jednoty. To všechno ukazuje, že náboženské potřeby z lidské povahy nevyumizely.

Psychologie nacismu

Jung se nevěnoval fenoménu ideologií pouze v obecné poloze teorie archetypů. Pokusil se o bezprostřední „archetypický výklad“ jedné konkrétní ideologie - nacistického hnutí. Jak Jung interpretuje fenomén nacismu? Německý národ, národ vysoce inteligentních a kultivovaných lidí, byl uchváten fascinující silou archetypu. Kolektivní nevědomí opět zapůsobilo. Nacismus je podle Junga síla, která fascinuje lidi zevnitř, jde o oživený archetyp, jenž je společný všem. Všichni jsou omámeni, věří všemu, chápou všechno a vědí, že to musí být tak, jak to je.

„Samozřejmě, že nebudeme nazývat fašismus nebo hitlerismus ideami. Jsou to archetypy, takže bychom řekli: Dejte lidem archetyp a celý dav se pohne jako jeden muž, nikdo mu neodolá. Protože archetypické obrazy mají obrovskou dynamickou sílu, nemůžete je „odargumentovat“... Nezáleží na tom, zda se domníváte, má-li nacistická bouře v Německu náboženskou hodnotu či ne. Má. Nezáleží na tom, jestli si myslíte, že Hitler je náboženská postava nebo ne, protože on je náboženská postava... Fašismus je latinskou formou náboženství a jeho náboženský charakter vysvětluje, proč je celá věc tak úžasně uchvacující.“ (Jung 1992, s. 173)

A o kus dále: „Nyní lidé začínají mluvit ty pošetilé řeči o rozumu a mírových plánech a podobných věcech: dělají se slepými tím, že lpí na dětinském optimismu - a jen se podívejte na skutečnost! Archetypické obrazy docela určitě rozhodují o osudu člověka. Rozhoduje nevědomá psychologie člověka, a ne to, co si myslíme a mluvíme v mozkové komůrce nahoře v podkrovní světničce.“ (Jung 1992, s.171-172)

Bylo by chybou vykládat Jungovu analýzu nacismu jako sympatii s nacionálním socialismem. Jung se snažil porozumět kolektivní síle ideologie, která vyvěrá z určitých nevědomých vlastností lidské psychiky. Jung správně postřehl, že politická ideologie, a to

nacismu to platí dvojnásob, není racionální vědeckou konstrukcí, nýbrž vyjádřením emocí, skrytých přání, ano i předsudků, sympatií a antipatií.

Omezenost vědeckého poznání

Jungova teorie politiky vyplývá celkem z jeho teorie archetypů. Poněvadž jsme pod neustálým vlivem archetypů, nemůžeme nikdy dosáhnout objektivního poznání. Naše představy o světě jsou historicky podmíněné. Z kolektivních mýtů se nemůžeme nikdy zcela vymanit, i kdybychom po tom sebevíc toužili. Mnozí lidé vychovaní v osvíceneckém světonázoru se ještě domnívají, že naše poznání je pravé, nefalšované, objektivní. To je ovšem čirá iluze. I naše vědomé myšlení vyplývá z toho, co se skrývá hluboko pod ním, nevědomých motivů, přání (jakožto otce myšlenky), obrazů archetypického charakteru.

Skutečnost je mnohdy iracionální, nesmyslná, chaotická. Snažit se v takovém světě aplikovat vědecké teorie může být užitečné, vždy však musíme mít na paměti jejich omezenost. Vědecká teorie je model fungující do značné míry pouze v rámci svého systému, sama v sobě. Logická konzistence teorie je nezbytným předpokladem její přitažlivosti. Právě v tom se však skrývá její hlavní slabina.

Hodnota Jungovy kritické reflexe vědy je o to větší, že se dokázal sebekriticky podívat i do vlastních řad. Jung upozorňuje na subjektivismus Freuda i Adlera. Adler byl lékařem, který jako zdroj chování člověka označil pocit méněcennosti, anebo (jeho opak) touhu po moci. Prvotní je pocit méněcennosti a snaha jej zdolat držením co největší moci. Adler proslul analýzou velkých osobností dějin, avšak malých svým tělesným vzrůstem. Hitler, Mussolini, Stalin, Napoleon a mnozí další se podle Adlera snaží svůj komplex malého vzrůstu kompenzovat svou snahou „ukázat světu, co jsem zač“.

Podle Junga mnoho lidí má ten druh psychologie, který popisuje Freud. Adler má ovšem zcela odlišnou psychologii, má také spoustu následovníků a řada lidí má adlerovskou psychiku. I Jung má své následovníky a ti vyznávají převážně „jeho“ psychologii. Narodil od ostatních psychoanalytiků však připouští, že na každém přístupu něco je a ten či onen přístup vždy nelze aplikovat na všechno.

Lidé, kteří mají schopnost se adaptovat a jsou úspěšní, inklinují např. k tomu, aby měli freudovskou psychologii, protože člověk v tomto postavení hledá uspokojení svých tužeb, žádostí, přání. Naopak ti, co nejsou úspěšní, nemají žádný čas myslet na svá přání. Člověk, který vždycky „spadne“ až na druhé místo, si posléze rozvine komplex méněcennosti a bude mít adlerovskou psychologii.

Lze souhlasit s Jungem, když říká: „Existuje mnoho různých psychologií... V každé psychologii je totální chaos, takže neberte psychologické teorie tak strašně vážně. Psychologie není náboženská víra, ale hledisko, a když to vezmeme lidsky, jsme snad schopni jedni druhé pochopit. Připouštím, že někteří lidé mají sexuální obtíže a jiní mají zase jiné problémy... Mussoliniho případ není vyřešen tím, když se řekne, že má mocenský komplex. Zabývá se politikou, a to je jeho život a smrt. Svět je obrovský a neexistuje jen jedna teorie, která by vysvětlovala všechno.“ (Jung 1992, s.136)

3. Slepá ulička Ericha Fromma

Jedním z významných Freudových následovníků, který se proslavil i analýzou politiky, je Erich Fromm. Frommovo dílo je svou povahou dílem hluboce normativním. Autor ve svých knihách většinou nepopisuje daný stav, nesmiřuje se s ním. Naopak. Snaží se čtenáři ukázat cestu „umění žít“, „umění být“, „umění milovat“... Píše o tom, jak by měl svět vypadat, a poskytuje k tomu řadu návodů. Otázkou zůstává, kolik z předložených návodů je realizovatelných v praxi.

V knize *Strach ze svobody* (Fromm 1993) se autor zabývá druhou stránkou svobody moderního člověka. Svoboda jednotlivce je podle něj dvojnásobná. Na jedné straně se jedinec

vymaňuje z primárních kolektivních vazeb, pupečních šňůr, které spojují člena primitivního společenství s jeho kmenem, středověkého člověka s církví a jeho společenskou kastou, moderního člověka s jeho rodinou - právě v důsledku toho však roste jeho osamělost, odloučení od světa. Odloučení je natolik hrozné a nebezpečné, že může dokonce přerůst v pocit bezmocnosti a úzkosti.

Fromm hledá, jak primární vazby rozpadávající se procesem individualizace nahradit vazbami novými. Jakými ovšem? Může moderní člověk, izolované individuum, samostatný jedinec hájit své ekonomické zájmy proti všem ostatním samostatným jednotlivcům, zapustit kořeny do světa sám, najít bezpečí jinými způsoby, než jaké byly charakteristické pro jeho předindividuální existenci? Toho lze podle Fromma dosáhnout pouze vytvořením nové formy kolektivity. Vystávají popudy vzdát se vlastní individuality, překonat pocit osamělosti a bezmocnosti úplným podřízením se okolnímu světu.

Kapitalismus osvobodil člověka od tradičních pout a rovněž přispěl k rozšíření pozitivní svobody, růstu aktivního, kritického a zodpovědného Já. Současně však vyvolal pocit osamělosti a izolovanosti jednotlivce, jenž se stává bezvýznamným a bezmocným. Člověk je tvorem bytostně individualistickým i kolektivistickým zároveň. Bezmocného jedince v moderní společnosti líčí i filozofie 19. století - Nietzsche, Kierkegaard, do určité míry i Marx. Ve 20. století se tímto tématem zabývají existencialisté.

Fromm jde však v těchto náhledech ještě dále a projevuje se jako marxisticky orientovaný podporovatel alternativních sociálních hnutí. Frommovo vnímání moderní společnosti např. v knize *Mít nebo být* (2001) jako společnosti hrabivosti působí uměle a vykonstruovaně. Základem existenčního modu vlastnění je Freudův anální charakter: ve vlastnění jde o to co nejvíce mít. Bytí se naproti tomu týká přítomných zážitků, je aktivní a konstruktivní. Odlišení mezi mody mít nebo být je dosti spekulativní.

Fromm chce vytvořit lepší systém, který se bude řídit nesobeckým podřízením se jednotlivcům „vyšším“ cílům. Největším morálním problémem je podle něj lhostejnost člověka k sobě samému („odcizili jsme se sami sobě“). Frommova vágní hesla o solidaritě a odpovědnosti mezi lidmi jsou lehko zneužitelná k totalitárním záměrům. Doktríny totalitarismu nejsou vedeny pod pláštěm sobectví, nýbrž naplňují je zdánlivě ušlechtilé řeči o lásce a pokroku. Názor, že kapitalismus je morálně špatný, protože je ovládán principem sobectví, je neudržitelný.

Osvobození od vnější nadvlády je podle Fromma nutné, protože taková nadvláda křiví nitro člověka. Řeči o svobodě jsou podle Fromma pouze ideologické fráze. Autor dokonce tvrdí, že politické osvobození může zakrývat fakt, že se vyvinula nová nesvoboda, pouze ve skrytých a anonymních formách: jde o případ západní demokracie, kde politická svoboda zahaluje fakt závislosti do mnoha masek. Fromm cituje Marxe: „Člověk může být svobodný, i když je v poutech“. Podobné jemné či otevřené narážky na nesvobodu západních společností jsou nebezpečné.

Fakt, že nový řád Fromm nazývá *demokratický socialismus*, by nás měl varovat. „Bude to racionální ekonomický systém sloužící potřebám lidí. Jde o to, aby se jednotlivci vrátila příležitost k opravdové aktivitě, aby se cíle společnosti ztotožnily s jeho vlastními. Manipulaci s lidmi musíme nahradit aktivní a inteligentní spoluprací a platnost zásady vlády lidu, lidem a pro lid z oblasti formálně politické rozšířit i do oblasti ekonomické.“

Hlavními rysy nové společnosti má být výroba v zájmu „zdravé spotřeby“, Fromm odděluje „autentické potřeby“ od uměle vyvolaných, chce nahradit byrokratickou správu správou „humanistickou“. Návrh, aby vznikla Nejvyšší kulturní rada pověřená poradenstvím pro vládu, politiky a občany, či aby byl vypracován systém „účinného rozšiřování

objektivních informací“, je autoritářský a elitářský. Před Frommem, ačkoli se pokusil aplikovat psychoanalýzu na politiku, bychom se proto měli mít na pozoru.

Chce nás snad Fromm kvůli znovuoživení slastného pocitu zakořenění ve společenství vrátit do spárů inkvizice, neomezené moci kmenového náčelníka, anebo rovnou na stromy? Svobodný svět přináší možná i své stinné stránky. Snažit se však za každou cenu tyto stinné stránky potlačit se může ukázat být nebezpečným. Jednou jsme slezli ze stromu, okusili ovoce a zhřešili (přestali jsme být ve Freudově smyslu dítětem), a návrat do ztraceného ráje již není možný.

Fromm kritizuje Freuda za to, že je příliš „relativistický“, že se smiřuje s vrozenými sklony člověka ke zlému a nesnaží se najít východiska ke změně. Freudův antropologický pesimismus je však dobře zdůvodněný a mimochodem slučitelný – i přes autorovu skepsi k náboženství – s křesťanskou tradicí. Frommovy pokusy vybudovat „nového člověka“ zní skoro jako morální kodex budovatele komunismu. Jeho analýzy „křečkovské“ či „tržní“ orientace jsou líbivé leč zjednodušující.

4. Iluze Herberta Marcuse

V analýze vztahu psychoanalýzy a politiky nemůžeme opominout Herberta Marcuse. Hlavní „ideolog“ sexuální revoluce 60. let používá Marxův styl i pojmový aparát, zkombinovaný navíc, jak už bývá zvykem, s hegelovskou dialektikou. Porozumění přitažlivé doktríně sexuálního uvolnění je poměrně snadné, stejně jako neomarxistickému vyznění autora. Pokud jsme u Ericha Fromma kritizovali jeho bezbřehou normativnost hraničící až s utopií, vůči Marcusemu lze vznést podobnou námitku.

Jaký je vlastně účel revoluční kritické teorie? Revoluční kritická (normativní) teorie může mít podle Marcuse pravdu i tehdy, když se jeví být střízlivým myslitelům utopickou. Skutečnost totiž může být podle Marcuse daleko utopičtější než kritická a zásadová teorie. Domnívat se, že společnost může v dosavadním způsobu života pokračovat, je absurdnější než myšlenka změny charakteru moderního člověka. Kritická teorie je tedy nutná i tam, kde ještě nemá naději na plné uskutečnění, praktické prosazení. Rozumné myšlení má být daleko realističtější než nerozumná skutečnost.

Jak ukazuje kniha *Psychoanalýza a politika (1970)*, Marcuse čerpá ze dvou základních zdrojů: Karla Marxe a Sigmunda Freuda. Od Marxe převzal zejména kritiku moderní společnosti, postavení odcizeného jednotlivce v ní, skutečnou nesvobodu člověka špatně se skrývající za formální, právní rovnosti. Freud jej inspiroval koncepcí člověka jako primárně pudové bytosti a navíc některými svými společenskovědnými extrapolacemi.

Marcuse kritizuje svobodu moderního člověka jako utopickou. Otevřeme-li podle autora oči naplno, spatříme podle autora hroznou nesvobodu, která se projevuje ve stále intenzivnějším podmanění individuí obrovským produkčním a distribučním aparátem. Bezmocnost vůči obrovské společenské mašinérii si lze uvědomit pod velkým reklamním billboardem. Reklamní agentury, výrobci zboží a politické špičky uspokojující lidské „potřeby“ s námi vesele manipulují, zároveň jsou produktem této manipulace.

Podobně v knize *Jednorozměrný člověk (Marcuse 1991)* autor líčí, jak se ve vládě střídají tzv. pravice s levicí, ale ve své holé podstatě jsou všichni zastánci konzumní společnosti a představitelé „jednorozměrného“ myšlení. Tento politováníhodný stav Marcuse nazývá společností bez opozice. V podmínkách stoupajícího životního standardu se jeví nesouhlas se systémem jako takovým být společensky nesmyslným.

V rozvinuté industriální společnosti převládá podle Marcuse pohodlná, bezkonfliktní, demokratická nesvoboda. Svoboda myšlení, slova a svědomí byly původně kritickými

idejemi. Nezávislost myšlení, autonomie a právo na politickou opozici jsou o svou základní kritickou funkci ve společnosti oloupeny. Příčinou politováníhodného stavu vidí Marcuse v socioekonomických podmínkách našeho života, konkrétně ve světě nesvobodné („mrtvé“) práce. Zde je Marxův vzor cítit nejsilněji.

S Marcuseho analýzami lze stěží souhlasit, zvláště tehdy, když naznačuje, že současná industriální společnost manipulací potřebami jako běžným jevem směřuje k totalitě, která se projevuje i v politice. Lobují jak koncerty tak odbory. Všichni prý ale souhlasí s dnešním systémem. Politika podle Marcuse znemožňuje společenskou změnu. V politické sféře nebojuje pravice s levicí na život a na smrt - nacházíme zde naopak sjednocování, konvergenci protikladů.

Marcuseho vidění, že jedinec v dnešní společnosti je jen nepatrným šroubkem v obrovské mašinérii a nemůže ovlivňovat prakticky nic, je jednostranné. Náznaky, že lidské potřeby a přání jsou spíše uměle vyvolány reklamou, politickým establishmentem či hromadnými sdělovacími prostředky, je nepravdivý. Cesta, jak ven z této zapeklité situace v podobě „nové ideologie“, je nebezpečná.

Vítězství nad nešťastným vědomím moderního člověka vidí představitel frankfurtské školy v desublimaci, tj. nové sexualizaci společnosti. Věřící spolu s Freudem, že omezení vlivu společenského Nadjá na naše chování a vysvobození některých vytěsňených pudů z oblasti Id povede k plnohodnotnějšímu, zdravějšímu a celkově šťastnějšímu způsobu života, než který provozujeme dosud. Výzva k sexuální revoluci působí jako blesk z čistého nebe, v němž mnoho lidí spatřovalo svou spásu. Marcuse se stává velkým teoretikem studentské revolty 60. let.

Sexuální revoluce se od ostatních revolucí v lidské historii liší tím, že není motivována ekonomickou nespokojeností. Naopak. Revolucionáři odmítají ekonomický blahobyt a snaží se společnost přesvědčit, že existují i jiné stránky lidského života. Literatura a umění ještě chrání stávající systém. Místo umění, náboženství a vědění se však hodně lidí zabývá osvobozující erotikou. Člověk přestává být odcizeným. Je konečně takovým, jakým je sám o sobě, ve své podstatě. Sexualita jej osvobozuje.

Jaký je výsledek někdejší liberalizace sexu můžeme posoudit dnes. Nezdá se, že by se člověk stal celkově šťastnější, rozvine-li plně své pudy bez jakéhokoli omezení. Oslabení přehnaně úzkostlivé sexuální morálky je asi pozitivní. Tvrzení o všestranném rozvinutí lidských sil či odstranění manipulace s lidskými potřebami se však ukázaly být spíše iluzí. Ze sna o ráji na zemi ve věčném orgasmickém opojení tak dříve či později procitneme do realistického rána.

Sexuální potřeba není zřejmě jedinou potřebou člověka, i když patří mezi nejdůležitější. Člověk je také sociální bytostí. Ovlivňují jej významné kulturní faktory. Představa, že po větším sexuálním ukojení bude člověk žít šťastně a spokojeně, je nerealistická. Jak ukázala moderní ekonomická teorie, lidské potřeby jsou nekonečné a ani po uspokojení těch nejzákladnějších nenastane u člověka zázračný bod nasycení.

5. Závěr

Sto padesát let od narození Sigmunda Freuda by mohlo být příležitostí k návratu k autentické „freudovské“ tradici společenských jevů. Freud přinesl řadu cenných postřehů i v oblasti politiky, ať už to bylo objevení destruktivních pudů v době první světové války, odlišení principu slasti a principu reality v životě jedince i společnosti, ideologie jako formy masové sugesce či náboženství jako systému iluzí.

Inspirativní pro analýzu politiky jsou i někteří Freudovi následovníci, např. Carl Gustav Jung, který pojmenoval svou metodu „analytická psychologie“. Pro Junga není „libido“

výlučně sexuální energie, nýbrž je silou, která vyvěrá ze všech instinktů lidí a může působit také nevědomě. Zdá se, že vedle individuálního nevědomí skutečně existuje i kolektivní nevědomí, které obsahuje tradiční mýty a představy.

Erich Fromm a frankfurtská škola (např. Herbert Marcuse) se pokusili provést syntézu Freuda a Marxe. Frommovy úvahy o tom, že člověk by se měl orientovat více na to „být“ a méně na „mít“ se však ze zpětného pohledu zdají být úsměvné a utopické. Frommova a Marcuseho kritika moderní „konzumní společnosti“ byla vypjatá a jejich politická filozofie nakonec skončila ve slepé uličce.

Psychoanalýza je převratná a ovlivnila celou moderní epochu. Osvobození sexuality z kulturních omezení předznamenalo veřejný prostor na dlouhou dobu dopředu. Ačkoli někteří psychoanalytici interpretovali politiku i sporným způsobem (např. frankfurtská škola), celkově zůstává psychoanalýza fascinující lekcí pro každého. Přinejmenším v nahlédnutí, jak silnou roli hraje nevědomí v životě každého z nás.

Literatura:

- Alford, F. C.: *Group Psychology and Political Theory*: New Haven, Conn., Yale University Press 1994.
- Bion, W. R.: *Cogitations*: London, Karnac 1992.
- Le Bon, G.: *Psychologie davu*: Praha, Kra 1994.
- Botticelli, S.: *The Politics of Relational Psychoanalysis*: Psychoanalytical Dialogues 14 (2004), č. 5, s. 635-652.
- Castoriadis, C.: *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*: Stanford, Stanford University Press 1997.
- Brunner, J.: *Freud and the Politics of Psychoanalysis*: Oxford, Blackwell 1995.
- Freud, S.: *Totem a tabu*: Praha, Práh 1991.
- Freud, S.: *O člověku a kultuře*: Praha, Odeon 1990.
- Fromm, E.: *Strach ze svobody*: Praha, Naše vojsko 1993.
- Fromm, E.: *Mít nebo být*: Praha, Aurora 2001.
- Glass, J. M.: *Psychosis and Power. Threats to Democracy in the Self and the Group*: Ithaca, NY, Cornell University Press 1995.
- Jung, C. G.: *Analytická psychologie*: Praha, Academia 1992.
- Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*: Brno, Atlantis 1994.
- Kocourek, J.: *Horizonty psychoanalýzy*: Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1992.
- Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk*: Praha, Naše vojsko 1991.
- Marcuse, H.: *Psychoanalýza a politika*: Praha, Svoboda 1970.
- Loužek, M. (ed.): *Sto padesát let od narození Sigmunda Freuda*: Sborník CEP č. 52/2006, Praha, Centrum pro ekonomiku a politiku 2006.
- Post, J. M.: *The Psychological Assessment of Political Leaders*: Ann Arbor, University of Michigan Press 2003.
- Roazen, P.: *Encountering Freud. The Politics and Histories of Psychoanalysis*: New Brunswick, N.J., Transaction Publishers 1990.
- Samuels, A.: *Political Psyche*: London, Routledge 1993.
- Samuels, A.: *Politics on the Couch? Psychotherapy and Society-Some Possibilities and Some Limitations*: Psychoanalytical Dialogues 14 (2004), č. 6, s. 817-835.
- Starý, R.: *Potíže s hlubinnou psychologií*: Praha, Prostor 1990.
- Strong, T. B.: *Psychoanalysis as a Vocation - Freud, Politics, and the Heroic*: Political Theory 12 (1984), č. 1, s. 51-79.
- Totton, N.: *Psychotherapy and Politics*: London, Sage 2000.
- Valenty, L. O. – Feldman, O. (eds.): *Profiling Political Leaders. Cross-Cultural Studies of Personality and Behavior*: Westport, CT, Praeger - Greenwood 2001.
- Whitebook, J.: *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*: Cambridge, MIT Press 1995.
- Wolfenstein, E. V.: *Psychoanalysis in Political Theory*: Political Theory 24 (1996), č. 4, s. 706-729.