



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

edice **TVAR** y



ERICH FROMM I

(Praha, 23.-25. 3. 1995)

Rainer Funk, Gerd Meyer, Milan Machovec

svazek 15

1995

Tvar (Ed.), 1995: Erich Fromm I and II, In: TVAR. Literární obytieník, Praha, 1995 (No. 15), pp. 3-32 and (No. 16), pp. 3-32.

Erich Fromm

(* 23. 3. 1900, Frankfurt nad Mohanem,
† 18. 3. 1980, Locarno)

Jarní Symposium

Mezinárodní společnosti Ericha Fromma
pod záštitou presidenta republiky Václava Havla



**Dává společenský převrat ve střední Evropě
humanismu Ericha Fromma naději?**

© Rainer Funk, Gerd Meyer, Milan Machovec, 1995
Příloha obyděníku TVAR - edice TVARy, řada A
Řídí: Pavel Janoušek a Lubor Kasal
Vedoucí projektu: Vlastislava Žihlová
Odpovědný redaktor: Jakub Šofar

Psychoanalytik a sociální psycholog Erich Fromm rozvíjel svou metodu analytické sociální psychologie již v 30. letech - dovolovala spojovat životní poměry s psychickou strukturou. Na jejím základě předložil se svými spolupracovníky z frankfurtského Ústavu pro sociální výzkum ještě před převzetím moci Hitlerem výsledky zkoumání, které varovaly před autoritativní diktaturou v Německu. Už v roce 1933 je musel opustit. Emigroval do Spojených států, později do Mexika a konec života prožil ve Švýcarsku. Svou metodu analytické sociální psychologie stále prohluboval a stanovil diagnózu, že orientace člověka výlučně na konzum mrzačí jeho lidské vlastnosti. Humanismus s úctou ke všemu živému je pro něj praktickou orientací proto, že člověk sází vše na vlastní síly rozumu a lásky, čímž odhaluje a rozvíjí své vlastní potenciální vlastnosti a schopnosti. Svoboda není podle něj něco, co vlastněme, je to proces osvobozování sebe sama v konkrétních činech vlastního rozhodování. Musíme volit: MÍT, anebo BÝT? - to je poselství Ericha Fromma o odvaze člověka být člověkem, nikoli poplatným a závislým otrokem svých vlastních výtvorů!

Mezinárodní společnost Ericha Fromma byla založena v roce 1985 v Tübingen jako veřejně prospěšné vědecké sdružení. Její členové na celém světě zkoumají jeho dílo, rozvíjejí jeho myšlenky. U nás byl jeho apel na vlastní soudnost a zodpovědnost člověka nebezpečný jak pro nacistickou okupaci, tak pro „kasárenský komunismus“, takže cenzori vedli jeho knihy jako libri prohibiti. Mohli jsme se s nimi seznámit částečně v období Pražského jara, kdy byly v letech 1967-1969 vydány práce Umění milovat, Srdce člověka - jeho nadání k dobru a ke zlu, Člověk a psychoanalýza. Další vydání byla možná až po převratu roku 1989: Mít, nebo Být? (1992), Strach ze svobody a Budete jako bohové (1993), Umění Být a biografie Erich Fromm od Rainera Funka (1994).

Značný úspěch Frommova díla u českých čtenářů vedl Mezinárodní společnost Ericha Fromma k tomu, že zvolila k uspořádání symposia u příležitosti 95. výročí jeho narození Prahu. Konalo se ve dnech 23.-25. března 1995 pod záštitou prezidenta republiky Václava Havla. Pro neobyčejný zájem hostů - především studentů - uvádíme podnětné referáty k otázkám po šanci humanismu v tržním hospodářství, jeho organizaci a pracovních systémech, jako i přežívání autoritářských struktur ve společnosti, politice, hospodářství a kultuře v českém překladu Zdeňka Janíka a Vlasty Žihlové.



Humanismus Ericha Fromma

Mám-li mluvit dnes, v den, kdy by se dožil Erich Fromm devadesátí pěti let, o jeho humanismu na Karlově univerzitě v Praze, napadá mě řada myšlenek, které musím v úvodu uvést. V málokerém městě na naší Zemi bylo přiznání se k humanismu, kultuře a politice, orientované na člověka a na třetí cestu, tak živé a provázeno tolika obětmi jako právě v Praze. Po genocidě a barbarství nacismu přišla nová naděje na novou, humánnější společnost. Ale stalinismus a socialistický byrokratismus stále více hrozily, že tuto naději udusí, aniž by ji ovšem mohly úplně zničit. Právě zde v Praze se dral humanismus stále znovu na povrch, podobný květině, která musí vyrazit na jaře znovu zmrzlou zemi, protože tak si to žádá zákon života. Není proto divu, že Frommův humanismus, který tu on sám před 30 lety zastupoval, oslovil bdělé lidi a otevřené uši.

Úsilí o humanistickou alternativu, zosobněné představiteli tzv. Pražského jara, bylo ovšem rozdraceno autoritativním systémem. Vynořují se mi v myslí vzpomínky na tehdejší televizní zprávy, jak okupovaly ruské tanky Václavské náměstí. Tyto vzpomínky se mi mísí s dalšími, o dvacet let pozdějšími, kdy se utíkali východní Němci na tehdejší ještě západoněmecké velvyslanectví a kdy bylo Václavské náměstí znovu zaplaveno, tentokrát lidmi, toužícími po svobodě.

Mezitím uplynulo několik let a stejná otázka je tu znovu. Kde zůstaly naděje, kde zůstalo jaro a život? Kde zůstala víra v humanistickou alternativu? Dostává se humanismu opravdu nějaké šance? Nebo došlo k další okupaci: reklamami a západními investory? Okupaci, která nepracuje vnějším tlakem, ale vede k vnitřní posedlosti - posedlosti po penězích, muset vlastnit, muset uzavírat obchody a muset prodávat sebe sama? Poručnickování zjevných autorit, státu, strany, úřadujícího socialismu ustalo. Ohrožení lidství však tím nepřestalo. Ve skutečnosti je mnohem horší. Čím více si podrobí tržní hospodářství duše lidí, tím víc jim hrozí, že ztratí své lidství, svou svěbytnost a svou individualitu. Odcizí se sami sobě, protože se už nebudou muset určovat svým bytím, ale vlastněním a konzumováním, prodáváním sebe sama a úspěšností, svou ambaláží a tržní hodnotou. Humanistickou alternativu neohrožuje vnější nátlak, státní moc, nýbrž výprodej lidství přicházející s tržním hospodářstvím.

Než se budu blíže zabývat otázkou humanismu vzhledem k tržnímu hospodářství, chtěl bych nejprve přesněji nastínit, co si pod pojmem humanismus představuje Erich Fromm.

Humanismus se chápe tradičně jako víra v člověka, při čemž se klade důraz jak na jeho lidskou důstojnost a jeho individualitu, tak na potenciální orientaci k dobrému a schopnost sebezdokonalování k optimálnímu stavu lidskosti. Pokud humanismus významově znamená reakci na usurpaci ze strany náboženství a církvi, je zároveň i jejich kritikou a podtrhuje odpovědnost a vlastní úsilí člověka; tam, kde vystupuje proti iracionalitě státu, armády a společnosti, klade důraz na rozum, mír a toleranci. Frommovo chápání humanismu obsahuje tuto osvícenskou tradici, zajímá se však zvláště především o dva humanistické aspekty: 1) o důraz na jednotu člověka na základě jeho pospolitosti a 2) o důraz na stanovisko a postoj na základě uskutečnění člověku vlastních sil rozumu a lásky.

Co spojuje lidi? V době, kdy se stávají egoismus a nacionalismus soukromým i veřejným náboženstvím, stává se otázkou, co vůbec může lidi spojit, otázku přežítí. Ve svém humanistickém Vyznání v závěru knihy *Jenseits der Illusionen* Fromm říká: „Věřím, že

každý člověk reprezentuje lidství. Lišíme se svou inteligencí, svým zdravím a svým nadáním. A přesto jsme si všichni rovni. Všichni jsme svatými i hříšnými, dospělými i dětmi a nikdo nestojí nad druhým a není jeho soudcem.“ To neznamená nic jiného než, že „lidská danost“ (*conditio humana*) „je pro všechny stejná a to přes nepřehlédnutelné rozdíly, pokud jde o inteligenci, nadání, velikost a barvu pleti“.

Poznání, že to všem lidem společné je třeba hledat v jejich danosti, je důležitým mezníkem. To, co lidi spojuje a co tvoří proto jejich bytí, nejsou jisté schopnosti, jimiž se lidé od sebe liší, anebo jež je oddělují od jejich zvířecích předků. Podstatu člověka však také nelze vystihnout jen pomocí oněch atributů, jimiž bývá člověk tradičně definován. Základem humanismu není ani skutečnost, že člověk je *animal rationale*, *animal sociale*, *homo ludens*, *homo faber* a *zoon politikon*. Nejsou to ani odpovědi, které si člověk v průběhu svého kulturního vývoje na otázku po životě dává, co tvoří jeho „lidskou povahu“ a co proto lidi navzájem spojuje. Fromm říká: „Podstatu člověka netvoří odpovědi, ale otázky.“

Co jsou „otázky člověka“? Spočívají v jeho danosti a ta se vyznačuje rozpory - dichotomiemi. Člověk je „součástí přírody, je podroben jejím fyzikálním zákonům, které nemůže změnit, a přece ostatní přírodu překračuje“ na základě uvědomování si svého Já, své vybavenosti rozumem a bohatství své fantazie. „Je bez domova, a přesto je poután k domovu, který sdílí se všemi stvořeními... Protože si je vědom svého Já, dochází k poznání své bezmocnosti a hranic své existence. Ví o svém konci, své smrtelnosti.“ „Z vědomí toho, že musíme zemřít, vyvěrá další důležitá otázka, která nás lidí spojuje: Jaký je smysl našeho ohraničeného života? Tušíme další, před něj jsme postaveni, rozpor mezi tím, co bychom rádi ve svém životě uskutečnili, a tím, co uskutečnit můžeme. Další rozpor spočívá v naší nejrozmanitější odkázanosti na druhé na jedné straně a naší osamocenenosti na straně druhé. Všechny tyto rozpory jsou vlastní všem lidem, jsou tím, co nás s ostatními spojuje.“

Fromm některé z těchto existenciálních rozporů pojmenoval a pokouší se uchopit jejich psychickou relevanci. Dochází tak k celé řadě existenciálních potřeb, jako psychické potřebě vztahu, kterou má každý člověk a kterou musí také každý člověk tím či oním způsobem uspokojit. Skutečnost však, že každý člověk na základě své danosti tuto potřebu má a musí ji uspokojit, aniž by tím mohla být odstraněna ze světa, to ho spojuje se všemi jinými lidmi a tvoří jeho přirozenost. Nikoli historicky podmíněné JAK přispívá uspokojení k spojení, nýbrž konečnost, osamocenenost, potřebnost, odkázanost na druhé jsou všem lidem společné. Neboť „Bytí člověka tvoří otázky, nikoli odpovědi“.

Fromm spojuje otázku, která lidi sjednocuje, s freudovským pohledem na nevědomí člověka. Freud „měl za to, že všichni lidé mají tatarská dychtivá přání, a že si mohou proto vzájemně porozumět, jen když se odváží ponořit se do podsvětí nevědomí“. Nevědomí člověka není pro Fromma jen to, co kultura a společnost potlačují. Obsahuje spíše celé spektrum možných odpovědí, které si člověk může dát na své existenciální potřeby. V podstatě má „člověk v každé kultuře všechny možnosti. Je pračlověkem, šelmou, kanibalem, modlářem a současně i bytostí nadanou schopností rozumu, lásky a spravedlnosti.“

Člověk má ve svém nevědomí všechny možnosti a je jen otázkou, kterým možnostem dává přednost a kterým nikoli. Protože je však člověk bytostí společenskou, rozhoduje o tom, kterým možnostem dá přednost, určitý charakter společnosti, v které žije. Každá společnost usměrňuje energii lidí tak, že chtějí dělat, co dělat musí, aby společnost fungovala. „Tak se potřeby společnosti mění v potřeby osobní a stávají se „společenským charakterem“. Člověk válečnické společnosti m u s í mít přání útočit a loupit, člověk v moderní průmyslové společnosti m u s í pracovat, mít disciplínu a chtít být ctěžno-



ERIC FROMM

stivý a agresivní - musí utrácet peníze a musí chtít konzumovat - ne proto, že by to bylo jeho přirozeností, ale protože to určitá společnost potřebuje pro své fungování.

Každá společnost však nepodporuje jen určité možnosti (které jsou k dispozici, aniž si jich je člověk vědom) tím, že je učiní vědomými a že se jedinec s nimi ztotožní, ona však také potlačuje a omezuje ty možnosti a sklony, které společenským vzorům chování - společenskému charakteru - odporují. Tak dochází k tomu, že „naše vědomí odráží převážně naši vlastní společnost a kulturu“, zatímco „naše nevědomí představuje universálního člověka v každém z nás“.

Bytost člověka netvoří, ani lidi nespojuje to, co lidé od sebe odděluje, ani různé historicky podmíněné možné odpovědi a společensky předepsané vzory chování, ale všem lidem společně otázky, jimiž jsou jejich existenciální rozpory a potřeby, a skutečnost, že nevědomí představuje celého a universálního člověka se všemi jeho možnostmi. Ve svém nevědomí prožívá člověk celé lidství a sebe „jako hříšníka a světce, jako dítěte i jako dospělého, jako duševně zdravého i narušeného, jako člověka minulého i budoucího“.

S poznáním, že nevědomí představuje celého člověka se všemi jeho možnostmi nezávisle na společensky vědomém a potlačeném, zdůvodňuje tedy Fromm humanistické základní přesvědčení o jednotě lidí nejen teoreticky; jakmile se člověk spustí do svého nevědomí, své nevědomí si uvědomí a tedy zakusí své jiné možnosti, začne se rozvíjet, růst a dochází k paradoxní a produktivní - nebo jak Fromm i rád říká: humanistické zkušenosti, že může být rozumný i láskyplný k sobě, ke světu a k člověku, protože mu nic cizího už není skutečně cizí. Jen v ponoření se do nevědomí, do celého člověka v sobě samém, dochází člověk při uskutečňování vlastní individuality k prožívání universálního člověka, protože „jen cele rozvinuté individuální JÁ se může vzdát toho, co tvoří jeho Ego“.

Tím přicházím k druhému podstatnému rysu frommovského humanismu. Podle Fromma existuje humanistická alternativa jen pro toho, kdo je schopen alespoň zárodečného humanistického pocitu, prožívat vztah k sobě i ke světu s láskou a rozumem. Frommovi jde o rozvíjení člověka v l a s t n í c h s i l l á s k y a r o z u m u, které umožňují humanistickou orientaci a postoj. Tento základní postoj objasňuje ve své charakterologii pojem produktivita, produktivní orientace, biofilie a orientace na Bytí. Tato produktivita se projevuje v tom, že člověk zakusí své vlastní síly sám na sobě.

Čím více prožívá člověk svůj život jako jeho autor, aktér, subjekt, sám se svými v l a s t n í m i s i l a m i, když myslí, cítí a jedná, tím více rozvíjí i své síly rozumu a lásky, jež mu umožní být zajedno se světem i s ostatními lidmi a neztratit přitom sám sebe. Uvědoměním si celého člověka stávají se duševní síly skutečně lidskými, které mají svůj původ v člověku samém. Rozvíjí-li člověk s j e j i c h p o m o c í své autentické JÁ, stává se schopným optimální lásky k bližnímu při optimální lásce k sobě samému, pak jedinec znovu nalézá sebe v bližním, aniž by narušoval integritu svou vlastní nebo jeho (tak chápe Fromm produktivní lásku). Tak je také schopen chápat skutečnost v její celé objektivitě na základě své celé subjektivitě (tak chápe Fromm produktivní rozum).

Rozum není proto žádné „know how“ ani vystižení skutečnosti rozumově; rozum nemá nic společného s „manipulační inteligencí“ nebo instrumentálním rozumem. Rozum je spíše schopnost prožitku jednoty s vnější i vnitřní skutečností. Protože má rozum svůj původ v celém člověku, tedy i v nevědomí, není jen kauzálně logický, ale i paradoxně logický. Je to schopnost prožívat sebe s kočkou, růží, nějakým předmětem v takové jednotě, že takto rozumem vnímaná skutečnost není nám už ničím cizím a odlišným, nýbrž něčím hluboce vlastním a se mnou Jedno.

Podobně je tomu u vlastní humanistické síly milovat. Je to schopnost cítit se se všemi svými duchovními, citovými i tělesnými silami zajedno a cítit se v tomto pozitivním vztahu k sobě samému - v této „sebelásce“ - současně zajedno s lidmi i přírodou, aniž bychom

se přitom vzdávali sami sebe, nebo měli jiné k tomu, aby tak učinili oni. Lásky je schopnost prožívat cizí a odlišné jako vlastní a vlastní v cizím a odlišném a cítit se v prožitku cizího jako sám sebe s odlišným zajedno.

Má takový humanismus dnes šanci? Vede nová vnější svoboda - svobodně tržní hospodářství a demokracie - také k růstu našich vlastních sil, k rozumnějším a láskyplnějším vztahům? Jaké psychické účinky má tržní hospodářství? - Abych mohl vysvětlit význam frommovského pojetí humanismu pro současnou situaci, chtěl bych nejdříve ukázat, co se děje v nitru člověka, když zmizí autoritativní ekonomické a politické struktury a na jejich místo nastoupí tržně ekonomické organizační formy, abych mohl v závěru vysvětlit psychologické aspekty humanistické alternativy, jak ji chápe Fromm.

Obraz člověka formovaného tržním hospodářstvím zkoumal Fromm od 40. let a označil ho pojmem t r ž n í o r i e n t a c e. Touto společenskou charakterovou orientací se mní základní vášnivost, základní „puzení“ tak zvaného „moderního člověka“, které určuje veškeré jeho chování. Tržně orientovaného člověka nemotivuje, co chce sám o sobě dělat, co cítí, co si myslí, co si přeje uskutečnit, po čem touží, co si sám o sobě přeje, čím může realizovat své vlastní bytí a své vlastní síly, ale to, co „se“ dělá, jak „se“ chová, co „se“ od něj očekává, co se dá prodat, čím se u jiných dobře zapíše, co se vyplácí, co mu něco přinese, co mu dopomůže k úspěchu, prostě to, co je na trhu žádoací.

Subjektem dění je trh, nikoli člověk a jeho potřeba se seberealizovat a uplatnit své vlastní schopnosti. Člověk se odcizuje sám sobě. Aby se na trhu lépe prodal, nepřihlíží ani k vlastnímu bytí, ani k bytí druhých, vytváří si odstup sám vůči sobě a sklouzává do více-méně cizí role. V tržním hospodářství vrcholí proces s e b e o d c í z e n í v promítání sebe sama, toho, co je v člověku skutečně živoucí, do výrobků zhotovených člověkem. Sebevnímání tržně orientovaného člověka je charakteristické prázdnotou, bezobsázností a jistým způsobem „bezcharakterností“. „Všechno se stalo podnikáním,“ říká Fromm roku 1977 v jednom rozhovoru. „všechno musí fungovat a všechno se musí zhodnotit. Neexistuje žádný pocit vlastní identity, spíše jen duševní prázdnota. Nikdo nemá ani přesvědčení, ani opravdové cíle.“ Jestliže nemůže tržní charakter jako například o svátcích, o dovolené, po skončení pracovní doby fungovat a uvádět se na trhu, pak ho trápí nuda, nedostatek fantazie a hlad po něčem, co může konzumovat (chipsy, cigarety, burské oříšky, televize), nebo čím se může vzrušovat (sport, sex, zobrazování násilí). Jeho základní pocit ve skutečnosti je: nejsem nic, jsem jako chamaleon. Jsem jenom role, kterou hraju, jsem jen schránka, kterou je možno jakkoliv naplnit, jsem jen to, co ze mne dělají jiní; jsem jen zrcadlo, ožívuje mě teprve echo a úspěch; nežiju, nýbrž jsem žit; jsem jako cibule, samá slupka, žádné jádro.

Sebeodcizení neexistuje ovšem jen v tržním hospodářství. Již ve 30. letech rozvíjel Fromm v souvislosti s odhalením autoritativního charakteru své chápání jako symbiotickou závislost na autoritativních hospodářských a společenských strukturách. Odcizení tu znamená, že vlastnosti a vlastní schopnosti, patřící potenciálně nebo fakticky člověku, se přenášejí na nějakou autoritu - kapitalistu, stát, církev, stranu. Nositelem moudrosti, moci, práva, starostlivosti atd. není jedinec, ale autorita, socialistická společnost, církev, funkcionáři atd. I kdy by se člověk v autoritativních systémech vlastním schopnostem odcizil a projektuje je na autoritu, neztrácí se. Může s ní opět navázat kontakt, zatímco se autoritě podrobí a prokáže se být jejím věrným a oddaným služebníkem. Pro takové odcizení, způsobené podrobením se autoritě, je charakteristické hluboké spojení s autoritou a závislost na ní.

Se změnou ekonomických a společenských struktur v tomto století došlo k zhroutilosti autoritativních struktur v hospodářství a společnosti a tím i k podstatné změně procesu odcizení. Protože tu není žádný mocný protivník, který by měl trvalý ráz, ale jen anonym-



ní trh, který vypadá dnes tak a zítra jinak a není žádnou pevnou veličinou, odpadá možnost potlačovat své vlastní schopnosti a přenášet je na autoritu, abychom se na ni současně poníženež vázali.

Nezbytnost odcizení člověka svým vlastním schopnostem zůstala však i v tržním hospodářství. I trh vyžaduje, aby se člověk dal do jeho služeb. Podnikatelé, dozorčí rady, feditelé, dělníci, úředníci podnikají vše, aby zůstali na trhu, ale trh nemůže žádné pevné vazby potřebovat. Projekční mechanismus, jímž se má nyní člověk zprostí svých vlastních životních schopností, aby šel trh, musí zajistit, aby nedošlo k žádnému oživení vazby. A tak se vyvinula nová forma projekce, která není závislá s y m b i o t i c k y, nýbrž s c h i z o i d n ě, orientovaná na odštěpení a zapření, která je z psychologického hlediska mnohem patologičtější než jako projekce potlačovaných schopností a části osobnosti autoritativního charakteru. Tím, že tržně orientovaný člověk své vlastní síly - svou aktivitu, své vlastní myšlení, pocity a jednání, svou schopnost radovat se, milovat, důvěřovat atd. zapírá a distancuje se od nich, nepocítuje už s nimi žádné spojení, jsou mimo něj, striktně od něj oddělené v jím vyrobených produktech. A v této distanci od něj také musí zůstat.

Oddělující moment odcizení v tržním hospodářství má psychologicky tyto účinky:
1. Dochází k všeobecné orientaci na sféru mimo vlastní bytí, anebo na „orientaci Mít“, při níž platí, že vše, co je vně člověka, je cennější, co však patří k člověku jako člověku, že je třeba zapírat a distancovat se od toho. Řečeno slovy Frommovými: „Dnes je člověk skutečný jen tehdy, pokud stojí někde venku. Vzniká teprve prostřednictvím věcí, vlastnictvím, svou společenskou rolí, „svou personou“; jako živoucí člověk je však neskutečný.“

„V důsledku toho se mu nutí výpověď: Já (Subjekt) mám O (Objekt), definice mého Já prostřednictvím předmětů, které vlastním. Subjektem nejsem já sám, ale jsem tím, co mám. Základem mne a mé identity je moje vlastnictví... V existenčním způsobu neexistuje žádný živý vztah mezi mnou a tím, co mám. To, co mám, i já jsme se stali věcmi, a já je mám proto, protože mám možnost si je přivlastnit. Existuje však i vztah obrácený: Ono má mě, protože můj pocit identity, případně mé duševní zdraví závisí na tom, že to a tolik, kolik jen je možno věcí, mám. Existenciální způsob Mít nevznikne nikdy žádným živým, produktivním procesem mezi subjektem a objektem. Činí ze subjektu i objektu věci. Vztah je mrtvý, nežije.“

Tržní orientace vede k zvěcnění člověka. Činí z člověka věc, zatímco věcem přisuzuje lidské a živoucí atributy. Lidé jsou jako věci, „mají nosy a nečichají, mají uši a neslyší, mají ústa a nemluví“, protože se odtrhli od svých smyslových a živých vlastností a převedli je na věci, které sami vyrobili.

2. S orientací na Mít dochází k žádostivě kontrolované závislosti na předmětech, které vlastním, na oněch oživených předmětech, které se staly v procesu sebeodcizení prodejem vlastního lidství nositeli vlastních živých vlastností člověka. Takovými předměty modu Mít nejsou jen veličiny materiální, ale i moje vědění, mé vztahy, moje schopnost se prosadit, moje přesvědčení, moje děti, moje odbornost, moje přizpůsobivost. Na tyto předměty orientace Mít jsem odkázán, aniž bych měl k nim bezprostřední živý a lidský vztah. Nemohu bez nich žít, protože ony dávají mně i mému bytí smysl. Jsem tím, co mám. Tato stále vzrůstající tendence žádostiivosti je přímým výrazem této závislosti na vlastněni. Všechny způsoby oživení a Bytí jsou očekávány zvenčí. Jedinými nositeli toho, co je lidské a živé, jsou však ve vnímání tržní orientace člověkem vyrobené předměty.

V každodenním životě se projevuje tato závislost na předmětech, které se mylně pokládají za nositele mých vlastních schopností, jako smrtelná nuda, když u tržně orientovaného člověka nedochází ke vzrušení. Chce-li člověk prožít skutečně sám sebe, potřebuje permanentní, především smyslové podněty, které mu dokáží, že je. Taková o d k á z a n o s t n a p o d n ě t y z v e n ě í se projevuje například v přání poslouchat

hluchou hudbu nebo sledovat úseky z akčního života či opájet se rychlostí, která zaručuje rychle střídání dráždení.

3. Třetím psychickým důsledkem tržní orientace je z t r á t a s e b e o c e n ě n í, které by spočívalo na vlastním chtění, vlastních požitcích, citech, myšlení a jednání. Kde prožívá člověk svůj život jako méněcenný a bezcenný nebo kde ani neumí sám sebe vůbec pocíťovat a prožívat, dochází k masivním a panickým stavům **úzkosti ze ztráty sebe samého**. Jak ukazuje pohled do práce lékařů a terapeutů, trpí stále více lidí takovýmito vlastněni nijk „neodůvodnitelnými“ úzkostmi ze ztráty sebe sama a nedokáží je překonat nebo zmírnit jinak než bráním psychofarmak. Jiní hledají vlastní psychické obranné síly, aby si nemuseli tyto velice nebezpečné úzkosti ze ztráty sebe sama připouštět. Idealizují si narcisticky sami sebe a prožívají toto ohrožení a úzkosti, jako by přicházely zvenčí. Mohou tak sice své úzkostné stavy kompenzovat, jsou však stále osamělejší a zranitelnější. Navíc vede pro narcismus typické rozštěpení grandiózního vlastního Já na straně jedné a ohrožujícího světa na straně druhé dříve nebo později k odchodu z tržního dění.

Tyto zde krátce načrtnuté negativní psychické důsledky tržní orientace měly jasně ukázat, jak je dnes humanistická víze ohrožena a to oním ekonomickým a společenským vývojem, který bývá veleben jako pozhňání Západu. Chtl bych to v závěru osvětlit z pohledu Frommova humanismu a ukázat na možnosti znovuoživení člověka jako člověka, i na to, že právě frommovské chápání humanismu může být cestou z dilematu mezi Scylova a Charybdou autoritativních struktur a tržně hospodářského odcizení.

4. Dá se člověk tržním hospodářstvím sám sobě odcizený a neživý přivést znovu k životu? Za jakých předpokladů má Frommův humanismus šanci a může dojít k renesanci člověka jako člověka? Referáty v univerzitním hotelu KRYSTAL zítra a pozítří se budou zabývat ekonomickými, společenskými, politickými a kulturními předpoklady a počátky humanistické alternativy. Chtl bych závěrem uvést čtyři psychické předpoklady frommovského humanismu.

a) K renesanci člověka jako člověka může dojít, když se člověk naučí znovu si **uvědomovat své vlastní produktivní síly** - když dokáže to, co je v něm, považovat za cennější než to, co si může přivlastnit. K tomu potřebuje uvědomělou změnu orientace: Není cenné a úsilí hodné, zač se dovede nejlépe prodat, ale jaký j e člověk, jaké vlastnosti, pocity, sklony, schopnosti v něm vítězí. Bytí místo Mít a prodávat se, mít skutečný kontakt sám se sebou neznámá jen mít pozitivní vztah ke všem rozměrům své osobnosti: ke svému tělu, vlastní duši a k vlastním duchovním silám. Především v oblasti psychiky jde o navázání vztahů v celém rozsahu a se všemi silami i způsoby vyjadřování svého duševna, jde však také a především o kontakty s potlačovaným a nevědomým, s láskyplnými i agresivními impulsy, s vlastní šlechetností a sadismem, žárlivostí i schopnostmi vcořovat se do druhých, s žádostmi a přáními, i když mohou před námi samými i naším partnerem jen těžko obstát.

b) Tržní hospodářství nás krok za krokem přivádí k víře, že člověka oživuje to, co si dovede přivlastnit, co tedy do něj vejde, co konzumuje, čím se oživí. Ve skutečnosti je tomu právě naopak. Všechno, co víme o vlastní zákonitosti psychiky, mluví pro to, že člověk ožívá a psychicky roste, když **aktivizuje své vlastní síly a uvádí je do praxe** a tak vydává ze sebe to, co v něm vězí jako možnost. Duševní vlastní síly nebo růstové mají s vlastními silami tělesnými i duchovními společně to, že vznikají a rostou, jen pokud jsou uváděny do praxe. Síla našich svalů nám slouží a prospívá k rozvoji tělesných sil jen tehdy, jestliže ji rozvíjíme. V opačném případě zakrňuje. I v duchovní oblasti jsou vlastní síly, které mají tutéž vlastnost, jsou nám k dispozici a rostou jen tehdy, když je uplatňujeme v praxi. Kdo necvičí svou schopnost fantazie a nerozvíjí ji, je nakonec bez fantazie. Co platí pro síly tělesné a duchovní, dá se říci i o jen člověku daných schopnostech lásky,

rozumu a produktivní činnosti, jimiž můžeme vstoupit produktivním způsobem do vztahu k sobě i skutečnosti.

Výprodeji lidského je možno čelit jen tehdy, jsou-li ještě lidé, kteří si věří být sami sebou a rozvíjet své vlastní síly v praxi. Jen ten však je a zůstává také sám sebou, i když je pronásledován, kdo stojí na vlastních nohách, místo aby se nechal unášet přízni ostatních; jen ten, kdo důvěřuje svým smyslům, místo aby se nechal unášet dráždivý senzací, roste lidsky. Jen ten, kdo prožívá vlastní pocity, místo aby je potlačoval nebo nahrazoval pseudopocity, má skutečný vztah k sobě i ke druhým. A jen ten, kdo si tvoří vlastní přesvědčení, místo aby se klaněl veřejnému mínění, rozvíjí prakticky své vlastní síly a roste lidsky.

c) Často špatně chápáné a zlehčované vyznání humanistů, že člověk je mírou všech věcí, nabývá tvář v tvář zvěčnění člověka a zlidštění věcí v tržním hospodářství na nové aktuálnosti: Ve skutečnosti jde o to, aby se mírou, kterou bude člověk poměřován, stal člověk se svými vlastními schopnostmi a jako živoucí bytost, a nikoli jako bezvadně běžící stroj a věc. Touto mírou se musí stát opět živý člověk se svými potřebami a schopnostmi; mírou pro výrobu, mírou pro organizaci práce, mírou při otázkách po politickém a společenském soužití, mírou při politických a hospodářských rozhodováních.

d) Čtvrtým předpokladem pro humanistickou alternativu je schopnost vazby a spojení. Ani symbiotická závislost autoritativních struktur, ani schizoidní neschopnost vztahu a vazby tržní orientace neumožňují takové vazby a spojení, ve kterých se plně uplatňují rozum a láska v tom smyslu, jak jsem o nich hovořil na začátku přednášky. Kde však už nejsou schopni vazby k sobě a k druhým rozumným a láskyplným způsobem, chybí jim zkušenost, že právě schopnost téhle vazby je nejdůležitějším zdrojem psychické energie.

Mnoho lidí se dnes cítí být prázdni a vyhaslími, bez energie. Už se vydali a svou energii spotřebovali. Jejich psychická síla je vyčerpána, protože trh žádá prodej jejich lidství, jejich emocionálních vztahů, jejich svébytnosti a jejich vlastních sil. Svou energii čerpáme podle Fromma ze dvou různých zdrojů. Jeden je „povahy fyzické, má kořeny v chemii našeho těla. O této energii víme, že jí po 25. roce života pomalu ubývá. Druhá vyrůstá z našich vztahů ke světu, naší zainteresovanosti.“ Tento pramen však u lidí, orientovaných tržně, vysychá.

Podaří-li se nám uvést vlastní síly opět v činnost, pak nám plyne z praxe naší schopnosti vztahu k sobě samým opět přiliv energie. Většina lidí to alespoň částečně zakusila, když se třeba zamilovala nebo se zcela oddala čtení napínavé knížky. Nejen, že se v takové situaci dokážeme plně soustředit, zaměřit na ni svůj zájem a pozornost, že nepozorujeme, jak plyne čas, protože jsme zcela bezprostředně vázáni na jiného člověka nebo na napínavý příběh, a nejen že si velice silně uvědomujeme blízkost a jednotu bytí i potřebu sdílnosti – cítíme se svěží, aktivní, plní života, bdělí, pozorní, protože tento druh produktivní vazby je sám zdrojem duševní energie.

Sdílený životní zážitek nikdy neznamená úbytek sil a promarnění energie, ale vždy její nárůst. Je tomu právě naopak, než nám chtějí dnes namluvit všichni ti, kterým jde o to prodat sebe a co vyrobili co nejlépe. Chtěl bych uzavřít svou přednášku Frommovými slovy: „Radost, energie, štěstí – to všechno závisí na stupni našeho vztahu a zainteresovanosti, to znamená, že závisí v první řadě na tom, jak dalece jsme v kontaktu s realitou svých pocitů a realitou ostatních lidí a jak dalece je nevnímáme stejně odtažitě, jako zboží na trhu.“

(překlad ZJ)

Dr Rainer Funk správce pozůstalosti a archivu Ericha Fromma v Tübingen, vydavatel jeho souborného díla a předseda Společnosti Ericha Fromma v Tübingen

Gerd Meyer

Psychické aspekty transformačního procesu v postkomunistických společnostech

„Poprvé v dějinách závisí fyzické přežití lidstva na radikální psychické změně člověka. Tato proměna v „srdci“ člověka je však možná jen za předpokladu, že nastanou drastické ekonomické a sociální změny, které mu poskytnou šanci a potřebnou odvalu a sílu představitosti pro její dosažení“ – tak to napsal Erich Fromm ve svém díle „Mít, anebo Být?“. Drastické ekonomické, společenské a politické změny prožíváme od převratu na přelomu let 1989/90 zvlášť dramaticky a radikálně v postkomunistických společnostech, méně dramaticky, nicméně však citelně i v ostatních průmyslových společnostech na severní polokouli. Jak je to však se změnou psychických základů? Hned předem chci zdůraznit: ona duševní proměna, o níž mluví Fromm ve své knize, je úkolem univerzálním. Podmínky pro ni jsou však odlišné na Východě, Západě, Severu a Jihu. Zde nám jde o postkomunistické společnosti v Evropě, především střední Evropu směrem na východ: České země, Slovensko, Polsko, Maďarsko, ale i NDR, přesněji řečeno východní Německo, které je zároveň zvláštním případem. Pokusím se zevšeobecňovat, i když vím, jak velice se těchto pět zemí vzájemně liší jak historicky, kulturně, společensky, tak ekonomicky i politicky.

Můj pohled je pohledem zvencí, se všemi přednostmi a nevýhodami, které to s sebou přináší. Co přednesu, může být jen velmi předběžné: vysvětlující postřehy ke kritické sebereflexi postkomunistické cesty v evropské moderní době. Její psychickou rovinou jsou: dominantní struktury osobnosti, hodnotové orientace, postoje a způsoby chování, jak se vryly do společnosti specifickým působením systému před i po převratu 1989/90 a jak se změnily.

Snažím se zjistit vývojové tendence a možnosti humanismu pro společnost i pro demokratickou politickou kulturu. Erich Fromm ukázal, jak každá společenská formace potřebuje specifický společenský charakter a jak ho vytváří. Připomínám: pod pojmem společenský charakter rozumí Fromm takovou psychickou strukturu, která se formuje v lidech vlivem společnosti a „která jako účinná síla myšlení, citění a jednání člověka rozhoduje o jeho celkovém chování“. V procesu zespolčenšťování se v lidech vytvářejí v určitém společensko-ekonomickém, politickém a kulturním kontextu relativně konstantní psychické hlubinné struktury. Analytická sociální psychologie Ericha Fromma, aniž by popírala mnohostranně individuální a společenské rozdíly mezi lidmi, vychází z toho, že se v duši lidí ať vědomě či nevědomě vyvíjejí typické kolektivní základní orientace, specifické pro daný systém. V homogenní společnosti převládá většinou jedna, v pluralistických společnostech je jich celá řada. Vykazují specifickou psychickou dynamiku a zřetelné, specificky vyhraněné charakterové rysy. U jednotlivých lidí se najde zřídka čistý charakterový typ, většinou však směs charakterových orientací, z nich jedna převládá. Společensko-kritická analytická sociální psychologie nyní zkoumá, jak se tyto charakterové orientace vytvářejí a jak jsou ve společnosti rozestřeny. Tyto analýzy mají posléze podpořit humánní schopnosti pro život a pro společnost, jejichž vůdčí hodnoty jsou praktický rozum, smysluplná práce a činná láska.

Ve své analýze se soustřeďuji na tři charakterové orientace, které převládají v postkomunismu: nejprve na autoritářsko-paternalistický charakter, pak narcistický a konečně konformně tržní. Postupují přitom tak, že se nejdříve zabývám charakterovými rysy a způ-

soby chování, „zdeděněním“ po byrokratickém socialismu, a poukazují na jejich složky, jak ne-produktivní, tak i velmi ambivalentně produktivní. Pak načrtávám některé tendence a rozpory sociálně psychologických změn v postkomunistické době. Nakonec zůstávají víceméně otevřené otázky a společné, systém přesahující problémy, když jde o dokonale poznání šanci na psychickou změnu od Mít k Být i v celoevropské perspektivě.

Postkomunistická přítomnost je stále ještě velmi spolurčována komunistickou minulostí, takže nemůžeme porozumět dnešku bez včerejška. V y c h á z í m z e s v ě z á k l a d n í m y š l e n k y : Struktury a vzory chování, jak se vtiskly působením společnosti do charakteru lidí v postkomunistických zemích, nevykazují jen - jak stále znovu zdůrazňuje jejich pověst - závažné nedostatky, týkající se vnější svobody, demokracie a společenské racionality. Naopak. Lidé ve východní Evropě disponují t a k ě množstvím pozitivních zkušeností a psycho-sociálních schopností, které paradoxně zcela určitě podporují společenský a duševní obrat ve smyslu humanismu Ericha Fromma.

Věnujme se ústřední oblasti sociální psychologie postkomunismu: poměru autonomie a autoritářství a poměru protestu a prohloubeného paternalismu.

Dědictví paternalistického autoritářství a rozpory v zacházení s novou svobodou

Komunistické společenské a vládnoucí systémy lze - především 70. a 80. letech - charakterizovat jako autoritářsko-byrokratický socialismus. Pro poměr stát-občan je charakteristický „socialistický paternalismus“, který spojuje dalekosáhlé politicko-ideologické poručnickování a útlak s quasi starostlivostí „od kolébky až do hrobu“, často na nízké úrovni, avšak s extrémně vysokou sociální jistotou. Politicko-administrativní moc je vykonávána paternalisticky, tedy s otcovskou autoritou včetně používání donucovacích prostředků, s přísností a zdánlivou blahovůlí. O tom, co je dobré p r o národ, rozhoduje vedení strany, nikoliv p r o s t ř e d n í c t v í m národa a jen velmi omezeně s národem. Ve hře střídání represe a tolerancí poskytují vládnoucí menší nebo někdý i větší svobody (např. v Polsku a Maďarsku v 80. letech) - odstupňované a do odvolání. Demokracie, občanská práva, právní státovosti - to existuje vesměs v náběhu, adjektivem „socialistický“ je zvráceno v pravý opak. Matka Strana a otec Stát, jak se jim říkalo v NDR, fungují jako zaopatřovatelé a vedoucí, jako učitelé a strážný duch mas. Strukturálně a psychologicky je důležité právě spojení péče s poručnickováním, jistoty s podrobováním, což nevytváří mezi státem a občany jen vztahy negativní. Být zásoben dobře a špatně, to bylo pro většinu občanů samozřejmé. Teprve nyní se ukazuje naplno, jak ambivalentní bylo v socialismu „být zaopatřován“ a „být zaopatřen“. Stát a strana poskytovaly sice relativně velkou sociální jistotu a činily život vypočítatelný, ale dělaly ho také pasivním, závislým a nesamostatným. Degradovaly masy na příjemce zaopatřovatelské péče a prosebníky, kteří vlastně žijí z blahovůle mocných.

Tak potřeboval a produkoval tento vládnoucí typ především autoritářské charaktery. A u t o r i t á ř s k ý charakter chce ovládat jiné i sám sebe (sadistický moment), ale ve styku s jinými se zároveň podrobovat a ovládat až k sebezapření (masochistický moment). Tím vzniká symbiotický vztah, kdy je jeden na druhém vysoce závislý. V socialistických systémech východní a střední Evropy převládá v 70. a zvláště 80. letech autoritářský společenský charakter, který vykazoval specifické paternalistické rysy státu. V této masochisticko-pasivní formě se člověk svou symbiotickou vztažností činí částí nějaké jiné osoby nebo nějaké nadřazené instance, která ho vede, řídí, chrání a stará se o něj. Socialistický paternalismus vytváří objektivně i subjektivně receptivní chování: člověk očekává, že to, co potřebuje a o č v životě usiluje, dostane převážně od těchto „zaopatřo-

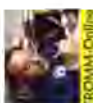
vacích“ institucí. K tomu ovšem nedochází bez protislužby: občané trpí moc státu a strany a zaručují se přinejmenším pasivní politickou loajalitou, v povolání spolupůsobí tak, aby dostali požadavkům funkce, jak to vyžaduje vlastní prospěch. Toto předpokládá vysokou náročnost na vlastní disciplínu a průběžně kontrolované chování. Vlastní pocity a spontánní reakce, kritika a protest, samostatná a tvořivá jednání musejí být potlačeny, anebo pečlivě odvedeny jiným směrem.

Neexistovalo jenom to nucené pasivní podrobování bezmocných, nýbrž i určitá míra vnitřního přejímání tohoto paternalistického autoritářství za vlastní ve struktuře osobnosti, v určitých hodnotových orientacích a v očekávaních od státu. Vnitřní připravenost k represivně starostlivé vládě u malé menšiny mocných, k funkčně oprávněnému vnímání kompetencí u tisíců řídicích kádrů a nikoli naposledy k hromadnému podrobení se těch bezmocných, kteří se s mocí „srovnali“ a byli od ní zaopatřeni, to všechno byly předpoklady ve společenském charakteru a v chování milionů, aby tento autoritářský socialismus mohl vůbec fungovat. Tato malá a velká JÁ byla mnohonásobně odstupňována, nestálá a - jak se ukázalo v roce 1989 - naprosto vratká.

V 80. letech převládala kromě malé menšiny spíše vnější konformita, anebo jinak řečeno hromadný zlomený, rozpolcený a čím dál odmítavější poměr k politice a veřejným záležitostem, jak byly utvářeny státem a stranou bez vyhlídky na zásadní reformy. Se systémem konformní autoritářský charakter se dal reprodukovat čím dál méně bez kazu. Narůstal vnitřní odklon od systému, ne tolik hlasitý protest. Vnitřní eroze zdánlivě pevně semknutého autoritářství instiucí se připravovala po dlouhou dobu a dospěla už mnohem dále, než si to většina uvědomovala. Současně se měnily tiché nároky především u mladé generace. Chtěla se rozvíjet samostatněji, chtěla demokratické svobody, zrušit dělení na soukromé a veřejné, nechtěla už žít ve lži a pokriveně. Společenský charakter přestával být čím dál méně integračním tmelem vládnoucího řádu, naopak to v něm začalo víc a více vřít.

Tak se vytvořila nejprve neviditelná částečná opoziční identita v oblastech od politiky relativně vzdálených, v soukromí, umění a každodenní komunikaci. Narůstala „všeobecná nespokojenost“, potenciál pro protest a reformu. Obtížný společenský styk s mocí naučil lidi se nejen přizpůsobovat a podrobovat. Naučil je rovněž vymkat se nárokům a přespřílišným požadavkům mocných, chránit se a udržet se, stanovit meze, obsadit pozice, když došlo k nejhoršímu. Naučil je, že politická, duchovní a osobní svoboda má cenu. Svě zkušenosti nemají jen s úzkostí a bezmocností, ale i s hranicemi autoritářské represe a ideologického poručnickování samozvanými elitami, jejichž neuvěřitelná propaganda odhalovala denně sebe sama. U vědomí reálných alternativ a zbavením se intervenční hrozby Moskvy vyvinul se enormní potenciál hodnotových orientací a představ o reformách. Ty našly konečně různé způsoby k přemnožení komunistického panství v mírumilovných revolucích na přelomu let 1989/90. V Polsku a Maďarsku vyjednály nové a staré politické elity kompromisy u kulatého stolu. V NDR a Československu se dosáhlo zhroucení starého řádu převážně spontánními hromadnými protesty. K dědictví socialismu a pokojných revolucí patří také toto: pomalu vzrůstající schopnost mnoha desítek tisíců přemoci vlastní strach, statečně protestovat a odvážit se stavět novou společnost ve jménu svobody, blahobytu a demokracie. To nebyla jen odvaha zoufalství, nýbrž i uvědomění a přesvědčení, že člověk může jednat podle vlastního rozhodnutí a schopností tvář v tvář nepředvidatelným rizikům, které taková pronikavou změnu poměrů provázejí.

Většina lidí si do nové doby nepřináší s sebou jako dědictví po socialismu nějaký bez kazu formovaný stabilní autoritářský společenský charakter. V lidech samých rostly i schopnosti pro humanistickou a demokratickou změnu spíše při stahování se do sebe, při sebeovládání a snášení utrpení, zřídka v otevřeném protestu. Naproti tomu u většiny lidí



existuje sociálně psychologické dědictví ve společenském charakteru v naučených a upevněných mentalitách, způsobu myšlení a zkušenostech, co se dá změnit jen pomalu, možná že to potrvá i desítky let. Jsme svědky procesu, kdy byl vržen tradovaný, i když už nestabilní společenský charakter do úplně nového ekonomického, sociálního a politického kontextu a musí se během krátkého času radikálně přetvořit, když chce dostat novým funkcím požadavkům kladeným na něj tržním hospodářstvím a liberální demokracií.

V postkomunistické době se setkáváme s různými tendencemi při změně autoritativně paternalistického společenského charakteru a s některými paradoxy v zacházení s novou svobodou.

Pro mnoho lidí bylo a je částečně stále ještě velmi těžké se vymanit ze své paternalistické potřeby zaopatřovací péče a pokynů „shora“ nebo „zvenčí“. Vědomě, anebo nevědomě se na počátku přinejmenším zeptali: Kdo se o nás postará? Kdo nám nyní řekne, co se má udělat? To nově je znejistilo příliš hluboko, učinilo je neschopnými se zorientovat, mnozí měli pocity, že jsou přetěžováni, ba částečně bezmocní. Tak bylo a je pochopitelné, že se mnozí ohlížejí po nových autoritách, o které by se mohli opřít, s nimi se identifikovat: vyhlíží nové politické vůdce, nové ideologie jako je nacionalismus, anebo tradiční církevní víra; „Západ“ nebo „tržní hospodářství“ jako idol a model, což na východě střední Evropy nevylučuje návrat ke komunistickému systému minulosti a převrat v nějaký nacionálně šovinistický fašismus.

Naproti tomu se mi zdá, že není s konečnou platností zažehnáno nebezpečí toho, co je „zdánlivě mírné“. Těm, kdo propadli nejistotě, šlo o jistotu a orientování se. Přesto však navzdory všem přetrvávajícím autoritářským sklonům a vzorům existují dvě nebezpečí, srovnatelná se zcela výrazným autoritářstvím shora a zdola. Jsou to především sociální a ekonomické důsledky transformačního procesu a jeho psychické důsledky, které podporují autoritářství „zdola“. Většinu nám je známo:

- že na východě střední Evropy - podle toho, jak se to počítá - žije 15-35 % obyvatelstva pod hranicí chudoby,
- že kromě České republiky se pohybuje otevřená nebo skrytá nezaměstnanost mezi 10-25 %,
- že jsou postiženy pracovní nezaměstnaností, materiálními existenčními starostmi zejména ženy a zároveň zatlačovány do tradičních rolí a závislosti,
- že především důchodci (a to jsou opět převážně ženy) si po často tvrdém životě už nemohou dovolat ani to nejnutnější,
- že mládež se částečně jen stěží integruje co do povolání a stojí sociálně a psychologicky tváří v tvář nejistým vyhlídkám do budoucnosti,
- že zdraví lidí ohrožují katastrofální ekologické škody,
- že vzrůstá kriminalita všech forem, nejistota na ulicích, moc mafii a korupce.

Člověk na Západě si sotva může představit, jak velice se vrvává tato bezprostřední existenční tíseň a nejisté vyhlídky do budoucna každodenně do životního pocitu člověka, o kolik energie více než dříve musí investovat do prosté reprodukce pracovní síly a rodinného příjmu.

V této situaci je objektivně i subjektivně oprávněné volání po státě a jeho odpovědnosti za hospodářství a společnost. Avšak nejen to: zaznívají hlasy po silném státě, po autoritativním vedení a paternalistické péči. Ohrožující přítomnost a stará minulost si tu hrají do ruky. A tak nezbyvá, než zaměřit pohled, často s jistou nostalgií, na minulost, na časy sociální jistoty, zajištěných pracovních míst a spořádaných poměrů. Nemálo slabých říká: tehdy se nám žilo materiálně lépe, tehdy byl klid a pořádek, na ulici a v životě. Avšak většina pochopila, že řešení věcežka nemůže být řešením dnes. Co však zůstává ze staré doby, jsou jak materiálně ekonomické, tak i politicky a psychologicky podložená očeká-

vání rozsáhlé péče paternalistického státu. Člověk by chtěl jistotu a skromné požehnaní starého systému, ale i všechny příjemnosti a konzumní možnosti nového systému. I když zpočátku přehnaná očekávání vyvolala nejdříve zklamání a pak vystřízlivění, přece jen zůstává zachováno jádro nároků a hodnotových orientací, jak je to zřejmé ze všech výzkumů veřejného mínění a studií, státu se přiznává mnohem větší zodpovědnost za bezprostředně utvářené hospodářství, za ochranu před sociálními riziky a újmami dalekosáhlou politikou rozdělování a přerozdělování, ba dokonce jsou požadovány od státu rozsáhlejší dávky sociální péče, než je tomu ve většině západních průmyslových států.

Tato očekávání občanů byla a jsou pochopitelná, ale přinejmenším částečně nerealistická v současné krizové a přechodné situaci. Současně existuje nebezpečí, že občané měří hodnotu nových demokracií - oprávněně nebo neprávem - především podle toho, kolik sociální péče a sociální jistoty se jim nabízí. Tak se v dobách trvajících nedostatku sotva mohou upevnit demokratické struktury a odpovídající demokratická kultura. Taková očekávání posilují sociálně psychologický paternalismus ve společenském charakteru a charakterových strukturách, které jsou orientovány především na MÍT a podporují tím pasivní chování.

V této problematice se však skrývají i všeobecné otázky, týkající se dalšího vývoje kapitalistických demokracií v celé Evropě. Naznačím je jen heslovitě: jsou to výstavba a vymezení státu poskytujícího sociální péči a síť sociální jistoty; sociálně psychologické a politické důsledky, stanou-li se naše společnosti na určitou dobu společnostmi dvoutřetinovými, tj. jedna třetina společnosti bude na delší dobu odříznuta od práce, sociální péče a sociální integrace; byrokratizace společenského života, spoléhá-li se člověk či se musí spoléhat převážně na státní podpory. Nikoliv nakonec se zde vynoří stará otázka po nutném hospodářském a sociálním základu každé demokracie, po ceně a hranicích kolektivní a individuální svobody bez přiměřené materiální jistoty a sociálně spravedlivého rozdělování bohatství ve společnosti. Marxova kritika buržoazní společnosti, nikoli však autoritářská praxe marxistů, získává v postkomunistických státech nečekaně na nové aktuálnosti.

„Žít v pravdě“ (V. Havel) - humanistický etos, hranice privatismu a nový narcismus

Autoritářské mocenské struktury byrokratického socialismu pronikly sice všechny důležité oblasti společnosti, ale jen ve velmi rozdílné míře a z ní na veřejnost jen přispěním opozičních hnutí. V 80. letech existovaly však mezi jednotlivými socialistickými zeměmi střední a východní Evropy i značné rozdíly, které se týkají velkých či malých svobod v politické, sociální, kulturní a náboženské oblasti. Maďarsko a Polsko byly tehdy hlavně po nástupu Gorbačova k moci politicky a kulturně daleko liberálnější než Československo a NDR. V podstatě trvalo oddělování všeho na veřejné a soukromé, dvojí řeč, odklon od politiky a soustředění na spotřebu a volný čas, ústup do soukromí, do malých skupin rodiny, přátel a kolegů z práce. Zde se rozvíjela již dříve ve všech socialistických zemích soukromá opoziční kultura autentického života. Většina doufala, že bude možné žít a stýkat se opravdově a čestně, spolehlivě a solidárně, důstojně a slušně. Chtěli se takto chránit před represemi vládnoucí mocí a požadavky její ideologie.

V Polsku a Maďarsku se sice vyvíjely v 80. letech náznaky k tzv. „civil society“, to znamená společnosti rodinné, soukromé, na státu nezávislé, kde mohli občané rozvíjet svou nejrozmanitější činnost, aniž by je stát kontroloval nebo dokonce trestal. Politicky a sociálně psychologicky však zůstávalo ve všech socialistických systémech určujícím oddělovat jako dohromady plně napětí zdání na veřejnosti od soukromého bytí. Mnohým



se o tom mohlo zdát, ale neexistovalo žádné imunní „nepoškozené“ Bytí, které by se prostě uzavřelo světu a mohlo se zachovat pro lepší časy. Neexistoval žádný zimní spánek pro utajenou humanitu, která by mohla doufat v jisté probuzení o příštím jaru. Tak nalézáme obojí: soukromou opoziční kulturu čestnosti, která naléhá na povstání a změnu, a nepolitický privatismus, který se zařídil a „srovnal“ s poměry, jaké jsou. Vytvářejí ambivalentní dědiciví, které nadále stále ovlivňuje sociální psyché a politickou kulturu postkomunismu.

Věnujme se především onomu nepolitickému privatismu. Ten vytvářel narcismus, specifický pro tehdejší systém, který bych označil jako sociální, nikoliv jako individuální narcismus. Frommův pojem je zde tedy rozšířen. Sociální paternalismus dovoľoval a podporoval takový životní způsob a jemu odpovídající charakterovou orientaci: soukromé štěstíčko, příp. rodinky se stalo pro mnoho lidí v životě nade vše nejdůležitějším. Soukromý život doma nebo na chatě, sám, v rodině, v kruhu přátel, známých či kolegů pak představoval „ten vlastní život“. Spolehnout se na rodinu a přátele bylo pro většinu životně nutné, jak prakticky, tak psychicky. Takto však zůstal životní horizont milionů omezen na velmi malý sociální prostor. Hlídaný a ochraňovaný občan kroužil především kolem vylepšování svého malého světa a jeho materiálního vybavení. V 80. letech se mimoto posílila ve všech socialistických zemích střední a východní Evropy tendence k omezené individualizaci a pluralitě životních stylů. Nemálo lidí se věnovalo s velikou energií hledání něčeho neobyčejného a jen trochu výjimečného.

Vládnoucí a jejich systém profitovali z tohoto odpolitizování a byli tomu nápomocni dílem vědomě, dílem nevědomě. Privatismus a konzumování se postaraly fakticky o klid, pokud moc tento relativní blahobyt a toto pochybné aranžmá ekonomicky nebo politicky nenarušovala. Právě k tomu však docházelo od poloviny 80. let. Nejen materiální přání obyvatelstva, ale i jeho nároky na vlastní rozvoj a politickou svobodu už nebylo možné plnit v mezích systému.

Na krátkou dobu převratu 1989/90 se toto odpolitizování, pasivní „srovnávání se“ s danými poměry přerušilo. Dnes už víme, že to už tehdy platilo jen pro menšinu. V postkomunistické době přetrvávají především staré vzory nepolitického privatismu a orientace na materiální hodnoty, i když za nových podmínek. Pro malou menšinu se otevřela šance na netušený blahobyt, většine však šlo o udržení pracovních míst a dosavadního životního standardu, pro rostoucí počet dokonce jenom o holé přežití. Tržní hospodářství a kapitalismus strukturálně rozšiřují soukromé dispoziční moci a podnikatelské iniciativy ve výrobě i konzumu a nikoli naposled v nových vlastnických poměrech. Jedinec chce a měl by více konzumovat a své individuální štěstí hledat beze strachu a poručnickování. To je legitimní.

Vytvářejí se však, jak ukázal Fromm, dvě charakterové orientace, pro kapitalismus charakteristické: jednak konformně tržní charakter, který uvádí na trh sebe sama a oportunisticky hledá úspěch; o tom hned více. Za druhé: n a r c i s t i c k ý c h a r a k t e r, který zná jen vztah k sobě samému, anebo sebe sama povyšuje a ostatní, společnost, vnímá jen pod zorným úhlem zvětšování vlastního Já. Tento charakterový typ krouží kolem sebe sama a používá druhého k tomu, aby se v něm sám zrcadlil, sebe potvrzoval a zvětšoval. Postkomunistická doba vedla k plnému znehodnocení pracovních a životních výkonů, kvalifikací i namáhavě dosažených malých úspěchů. V nové době se už nikdo po tom neptá, pocit vlastní hodnoty je u mnohých lidí zraněn. Tak je pochopitelné, že se lidé starají především o sebe sama. Měli by rádi pociť, že něco znamenají. Rádi by získali cenu a uznání podle nových měřítek. Na vlastní život nechce člověk pohlížet - psychicky, politicky i co se týká povolání - jako na nezdařený, nebo dokonce ztroskotaný. Dochází k novému stahování se do sebe sama, do rodiny, ekonomicky, sociálně a psychicky. Jestliže se člověk soustřeďuje pouze na to, vzniká snadno individuální, případně sociální

narcismus. Zprivatizovaný sociální narcismus a konzumní orientace, vzniklá z nedostatku za socialistické doby, vytvářejí příznivý základ pro tento narcismus se změněnými rysy specifickými pro nový systém, pro kult všeho, co souvisí s Já a pro novou dynamiku egoistického vlastnického individualismu.

Toto se stává možným na základě řádu liberálního kapitalismu a jeho politického systému. Právem, a to je jedna z velkých vymožeností pokojných revolucí ve východní Evropě, že nové liberální demokracie chtějí chránit sféru soukromí, osobní práce jednotlivce. Na druhé straně však nová společnost potřebují politicky zainteresované a aktivní občany. Občanky se vyzývají, aby dobrovolně opustily hranice soukromí a věnovaly se určitým hodnotám a cílům, které zpochybní a současně přesáhnou jejich individuální a sociální narcismus. Dříve politika atomizovala a potlačovala společnost v její snaze po sebeurčení a spolurozhodování. Toto vynucené odpolitizování vyrobilo kdysi mlčící většinu. Po krátké mezihrě 1989/90 ji dnes nacházíme opět jako velkou rezignovanou menšinu, která dnes mlčí tváří v tvář budoucnosti nikoliv z přinucení zvenčí, ale ze zvyku a skepse, která jako dříve neočekává nic dobrého ani od politiky, ani od politiků. Projekt demokratické „civil society“, aktivní účastnické občanské společnosti, která se sama organizuje v rozmanitých demokratických strukturách, se dá jen stěží uskutečnit v ekonomicky krizových dobách, které, jak se zdá, posilují spíše smysl pro vlastní Já než smysl občanský, spíše pořádající ruku státu, než solidaritu mnohých rovných.

Toto vše je problematika či zcela negativní strana privatismu a narcismu dříve i nyní. Přinejmenším právě tak důležité je však pro postkomunistickou společnost a její humánní kvalitu i druhá, pozitivní stránka této tradované soukromé opoziční kultury a jejich hodnot. Peter Bender, po desetiletí citlivý pozorovatel společnosti v dřívější východní Evropě, formuloval v jedné své pozoruhodné knížce pod titulem „Naše dědiciví. Co byla NDR - co po ní zůstane?“ některá pozorování, která se tak či onak hodí i na ostatní postkomunistické společnosti: „Bylo vše, co bylo dobré v NDR, výsledkem špatných poměrů? Čemu ‚děkuji‘ východní Němci za nedostatek a marasmus v hospodářství? Bezpochyby přispěla ubohost jejich životních poměrů k tomu, že zůstali skromní. ‚Nedostatků‘ v zásobování je naučila šetrnost. Těžkosti s nákupem něčeho pěkného je naučily vážit si pěkných věcí. Podrželi si lidský poměr k času, protože neplatilo ‚čas jsou peníze‘. Měli více volna pro své přátele, protože kromě toho bylo málo co zajímavé. Žili klidněji, protože byli málo rozptylováni, kultura znamenala pro ně mnoho, protože neexistoval žádný průmysl volného času. Nevychloubali se tím, co kdo vlastní, protože průmysl se často nepostaral ani o to nejnütnější. Pomáhali sousedům a kolegům, protože i oni potřebovali jejich pomoci... Stávali se solidárními, protože je utlačovala moc. Vytvářeli zvlášť důvěrná přátelství, protože člověk nesměl důvěřovat mnohým, přimkl se více tam, kde mohl... Vyvinuli si blízký poměr ke kultuře i proto, že zůstávala z velké části mimo politiku. Nabízela duši útěšné zákoutí... Ohrzení je chránilo před bezvýznamnostmi konzumní společnosti. Nutilo je spokojovat se s východními výrobky, ale chránilo je před lákadly hospodářství, které dosahuje dynamiky tím, že vyvolává potřeby... Chránilo východní Němce před tím, aby se ‚povyráželi až do nevědomí‘. Vytvářelo to nesmírnou nudu, ale otevíralo prostor pro fantazii. Vedlo to k tupému provincialismu, ale umožňovalo koncentraci... Východní Němci lhalí, podváděli a ohýbali se, aby obstojně přežili špatné časy, avšak většinou zůstali uchráněni od zkázonosného působení moderní civilizace. Byli vystaveni nátlaku, nikoli však svodům, protože si zachovali něco, co západním Němcům připadá povrchně jako zaostalost, po pravdě je to nedotčenost... Jaké šance na přežití však má východoněmecká skromnost, čestnost a neporušenost? Přes noc se neztratí nic, co je přirozené nebo co se dlouhodobě nacvičilo a vešlo do krve. Jak slabosti, tak i silné stránky charakteru ještě přetrvávají, ale už jich citelně ubývá.“ Zdá se, jako by lidé v této nové, především neznámé

kapitalistické společnosti stále obtížněji shledávali nechat se vést těmito ctnostmi a zkušenostmi, étosem důstojnosti, čestnosti a solidarity.

Na přátelství a intenzivní rozmluvy, důvěrné kruhy a malé intriky i spiknutí při styku s mocí se nezapomnělo. Zkušenostmi ze života pod takovou vládou si lidé vyvinuli jemný cit pro rozlišování toho, co bylo čestné, co toliko taktické a oportunistické, oč v podstatě šlo a na koho se člověk mohl spolehnout, kdo byl mravně čistý a jednal přímo a čestně. K tomu patří i dvojitá zkušenost: z moci bezmocných a bezmoci mocných. Když na přelomu let 1989/90 protestovaly davy a hroutily se režimy, mohli konečně vidět všichni, že „král je nahý“. Nadměrný respekt vůči politicky mocným pomínil u je tomu tak dobře. Vědomí, že i mnozí jedinci mohou něčeho dosáhnout, jsou-li jednotní, odvážní a schopní, je důležitou složkou demokratické politické kultury.

I postkomunistické společnosti jsou dětmi a představiteli moderní doby, i když jdou jinou cestou, než šel Západ po roce 1945. Ten dosud viděl většinou jen scénáře zhroutení, ubohost plánovitého hospodářství a zničené životní prostředí, relativní chudobu a zaostalost komunistických systémů. Nic z toho netřeba odvolávat ani chválit. Je to však neúplný obraz, neboť tyto společnosti mají k dispozici především ve svých lidech a své civilizaci, méně v technice či infrastruktuře, důležité předpoklady pro humanizování své společnosti, pro blahobyt, který nezapomíná na příkazy humanismu. Francouzský sociolog Pierre Bourdieu mluví o „kulturním kapitálu“ společnosti. Míni tím vývoj pracovních kvalifikací a sociálních schopností; kulturní tradici nejen v umělecké tvorbě a estetickém prožívání, nýbrž i ve vytváření všedního života, např. bydlení, stav vzdělání, vědy a nikoli naposledy rovnoprávnost pohlaví. Socialistické společnosti prokázaly ve všech těchto oblastech specifické výsledky, které musejí být vedle nepřehledných nedostatků a chybného vývoje viděny a uznány za významné. Vytvořily se tak rovněž důležité předpoklady pro vývoj společenského charakteru, pro překonání privatismu a sociálního narcismu.

Vývoj postkomunistických společností je však v tomto ohledu - jak já to vidím - hluboce rozporuplný. Na jedné straně existuje: pozitivní dědictví antitotalitární opoziční kultury, humanistický étos disidentů a demokratického převratu, brzy na to i demokratické instituce a řízení, v neposlední řadě tak tak kompetentní elity. Na druhé straně je tu dědictví a dnes strukturálně nově vytvářená tendence k většímu materialismu, narcistickému egoismu a ústupu do soukromí. Takto ukazuje jak socialistická, tak postkomunistická doba rozdílným a rozporným způsobem na systémově specifické výchozí body pro vývoj humanistické životní praxe ve smyslu Ericha Fromma.

Nové hodnoty? Socialistická tradice, zásada výkonu a tržní orientace

Až dodnes jsou účinné některé hodnoty a představy pořádku, které se vrací především, ale nikoli jen k době socialismu. Vedle sociální jistoty a obsáhlé sociální péče státu jsou to především hodnoty sociální rovnosti a spravedlnosti. Přesněji řečeno: sociální rovnoprávná šance týkající se přístupu ke vzdělání, povolání a moci; sociálně spravedlivé rozdělování mezd, pozic a privilegií na základě výkonu. Mnozí lidé nadále chápou národ a společnost jako společenství pracujících se společnými hodnotami, tradicemi a pocitem osobní sounáležitosti. Vesměs potvrzují silnou roli státu v hospodářství a při sociálním vyrovnávání zájmů, omezené státní vlastnictví a státní dohled nad pochybnými manipulacemi kapitalistů. Dávají přednost kvalifikaci a výkonosti před politickými a ideologickými hledisky. Jak noví strániční předáci, tak noví zbohatlíci nejsou přijatelní, nebylo-li jejich bohatství získáno legálně, průhledně a skutečným výkonem. Velmi mnozí se ovšem dnes ptají, podle jakých kritérií a postupu jsou v postkomunistické společnosti zadávána

dobrá a lukrativní místa. Dobré vzdělání, čestná práce a solidní výkon, jak se zdá, patří k tomu, jako již dříve jen omezené. Noví chudáci a noví bohatci stojí náhle nesmiřitelně proti sobě. Ztráta sociální jistoty dělá život a životní naděje daleko méně vypočitatelné než dříve. Kdo neumí nebo nechce vzít nové šance na vědomí, zůstává nepoznan pozadu, možná rezignuje, anebo se stává pravicovým radikálem či nacionalistou.

Lidé cítí, jak velice se mění struktury osobnosti a způsoby chování pod tlakem přizpůsobování se nové době: autoritářskou orientaci vystřídala nejen narcistická, nýbrž i konformní tržní orientace. Fromm měl pod tímto pojmem na mysli takovou charakterovou strukturu, která žije z přizpůsobování se trhu, na čem záleží a co má úspěch, anonymnímu „SE“. Jak na trhu práce, tak na trhu obchodu, jak ve veřejném, tak v osobním životě platí především, jak se člověk předvádí, nikoli kdo je; zda se umí přizpůsobit rychle a dokonale všem požadavkům, nikoliv zda rozvíjí a uchovává si vlastní osobnost, své Já, vlastní identitu a integritu. Flexibilita je tím kouzelným slovem a flexibilně hraje tržní charakter tv nejrozličnější role. Myslí, cítí, říká a činí, co „se“ myslí, cítí, říká a činí. Už o něm nerozhoduje personální autorita nebo nějaká instituce, nýbrž anonymní autorita „SE“, reálné i projektované tlaky přizpůsobování, společenské normy a tím, co je „in“. Na rozdíl od autoritářského charakteru už není charakteristické podrobení se a symbiotická blízkost, nýbrž pouhé přizpůsobení a distance. Vnitřní a vnější boj proti známé autoritě vytváří v popření ještě závaznost, ba zvláštní formu jistoty, „když člověk ví, kdo je protivník“. V postkomunismu tento jasně označený, k sebestoprvování provokující protějšek odpadá. Mění se, anebo také jen převléká: je sotva ještě uchopitelný. Neviditelná ruka trhu, úspěchu a neúspěchu, tlaku na výkon a obav ze selhání určují nyní čím dál víc převládající orientaci charakteru.

V postkomunismu získal opět brzy úspěch a dobré pozice právě ti, kteří byli již v socialismu jako manažeři zvlášť obratní a mazaní, kteří uměli mluvit a organizovat, měli kontakty a věděli „kde je co k máni“. Byli flexibilní a prohnání, anebo prostě jen kriminální. Velká většina musí však tvrdě pracovat a prokazovat dobré chování, aby neztratila pracovní místa. Kdo dříve nepodával žádný výkon, zůstal tam, kde právě byl. Dnes mu však hrozí sestup a chudoba.

Ambivalence zásady výkonu, prosazovaného dnes mnohem důrazněji než dříve, je zvlášť zřejmá právě v postkomunistických zemích - nejen co se týče sociálních, ale i psychických důsledků. V učení a práci jsou výkony požadovány právem, neboť něco vykonat patří k našim produktivním schopnostem. Výkony jsou dále produktem práce a rozumu jako výraz naší síly a našeho umění. Ale: kdo koná víc než se žádá, kdo pracuje příliš, trpí často tím, že sám sebe dostatečně neuznává a myslí, že je velice málo uznáván a milován. Tak hledá ono postrádané uznání, které v podstatě směřuje k lásce, k sebestoprvování měřitelnými výkony a viditelným úspěchem. Hledá především uznání zvenčí - v zásluhách, ve společenském postavení, v symbolech a vyznamenáních. Výkony a úspěchy mají dosáhnout toho, co je jinak nedosažitelné: pocitu, že něco znamená, že je hoděn lásky, být milován. Tak by chtěl člověk produkovat teplo ve stále chladnoucí společnosti, blízkost namísto odstupů, závaznost místo chladných vztahů. Tento psychický klam je právě tak rozšířený jako plný utrpení. „Láska za výkon“ - tato neblahá mravní zásada, založená často už v dětství, je obnovovaná den co den ve škole a v povolání. Nechtěl bych být chápán mylně: nekritizují zde výkon jako takový, nýbrž předpokládá, že člověk může tímto způsobem dosáhnout ceny vlastní osoby, akceptování vlastního Já v lásce a sebelásce.

Neméně neblahý je jiný mechanismus psychické kompenzace, který umožňuje nová postkomunistická společnost daleko silněji, ba od určité úrovně vývoje a blaha ji dokonce spoluvytváří na základě její přirozenosti: je to víra, že duševní blažený pocit je dosažitelný především konzumem, kupováním a užíváním zboží. Nebo jinak řečeno: pokus kom-



penzovat vnitřní psychické nedostatky vnějším blahobytem. Nejde o paušální kritiku spotřeby, ale o psychické působení krásně zabaleného světa zboží a jeho reklamy, která by ráda vsugerovala spotřebiteli, že on či ona může dosáhnout blaženého pocitu, mladistvé svěžesti a uvolnění kreativity, vůbec podstatného vnitřního nebo psychického uspokojení konzumem určitých produktů, módním oblékáním nebo že k tomu dopomůže nový „imidž“. Nové konzumní možnosti nevysslovně sugerují kompenzaci nedostatečného pocitu vlastní hodnoty a zaměření; neschopnost smysluplně užívat času; nakonec i kompenzaci nedostatku lásky a smyslu života. Životní energie se zaměřuje stále víc na vytváření vnějších životních podmínek - na dvojí kompenzaci - jak dlouhodobě trvajících nedostatků materiálního, tak nové vnitřní prázdnoty.

Mnohé, co tu bylo řečeno, platí i pro tzv. západní společnosti, i když někdy s jinými předznamenáními. Společnosti střední a východní Evropy se zvolna přibližují i svými vnitřními strukturami. Tou měrou, jak se to děje, poznáváme také podobné psychické problémy - s n a d n a o b o u s t r a n á c h - sociálně psychologicky se formující i deformující síly včerejška i dneška. Přitom se můžeme spolu i navzájem učit. Důležité by bylo právě také na Západě porozumět zkušenostem lidí z východní a střední Evropy z posledních desetiletí. Na cestě k demokratické politické kultuře a ke společenskému charakteru, který není orientován jenom na Mít, si mohou být svým způsobem nápomocni. Tyto zkušenosti byly a jsou těživé, částečně plně utrpení a určité velmi ambivalentní. Oč zde jde, však není jen nahlédnutí do toho, oč už člověk vlastně ani nestojí. Jde spíše o pozitivní zkušenosti s lidskou komunikací a produktivní solidaritou, s blízkostí a rovností, s odvahou a každodenním sebepotvrzováním, s mocí bezmocných a bezmocí mocných. Tyto zkušenosti jsou velkým lidským kapitálem, který staré liberální demokracie už nemají. Jsou to jisté zkušenosti s minulým ztroskotavším systémem. Propůjčují však člověku zde také specifickou sílu a důstojný klid, trpělivost a věcnost při uvědomování si šancí na nové začátky i snášení jejich potíží.

Změna hodnot vyžaduje nové orientace hodnot i charakteru. Z připravenosti milionů lidí podstupovat rizika a učit se, s níž dávají nějakou podobu tomuto historicky jedinečnému transformačnímu procesu nebo také jen trpí, vyplývá jasně: zde se nejen dohání mnohé, co už v západní Evropě existuje, nýbrž se tu současně dokazuje, že lidé ve střední a východní Evropě chtějí a mohou jít velice vědomě a sebevědomě svou cestou. Není to teprve cesta do moderní doby, je to cesta v ní.

V celé Evropě jde přitom o poznání Ericha Fromma, citované v úvodu: Je nutná nová psychická orientace, má-li se podařit nové humánní a demokratické zaměření jak postkomunistických, tak starších kapitalistických společností. Je nejen žádoucí, nýbrž strukturálně a funkčně nezbytný nový společenský charakter, základní změna psychických struktur. To je dalekosáhlý, téměř až utopický cíl. Chci být v pohledu na Východ a Západ skromnější. Dosáhli bychom mnohého, kdybychom poznali, jak důležitá je tato psychická změna a jakým směrem by měla vést, a nikoli naposled: když se odvážíme k ní osobně i veřejně vykročit.

(překlad VŽ)

Profesor Dr. Gerd Mayer: politolog - Ústav politologie univerzity v Tübingenu, člen představenstva Společnosti Ericha Fromma v Tübingenu.

Milan Machovec

„Fenomén X“ u Ericha Fromma

„Láska k moudrosti a překonání dnes běžné redukce sebepojetí člověka jen jako individua jsou základní podmínkou pro přežití lidstva.“

1. Úvod

Kdysi to bývalo samozřejmé... Člověk byl zcela spontánně pojmán nejen jako individuum, ale jako součást kmene. Jako součást přírody, dění, kosmického řádu. Jedinec býval chápán jako cosi začleněného. Na to se už během antiky začalo zapomínat. Milióny jedinců pojalo do svých hlav ideály „osobního štěstí“, „individuálních rozkoší“ ba později dokonce „osobní nesmrtelnosti“, přesahující všechny pomyslitelné miliardy let. Po dlouhá staletí se to nezdálo příliš nebezpečným. Bezděčně to ovšem vedlo k vždy většímu „zapomnění“. K zapomnění, že jde také o lidský rod. Ba že lidstvo může přežít jen jako rod. O to nejzávažnější se lidé odvykli starat. Teprve dnes se ukazují důsledky: ekologicko-populační a mravní krize, hrozící brzkým zánikem. A převážně většinou lidí je to lhostejno. To je to hlavní. Ne na „okolnosti“, na tuto masovou lhostejnost umíráme. Pomoc je ještě možná, ale málokdo o ní má zájem. Každý má věci důležitější... Pro něj osobně... Bludný kruh.

Toto zapomíná na rod a vždy neúměrněji akcentování jedince se samozřejmě rozvíjelo v souvislosti s postupující dělbou práce. Když si různí bystřejší lidé povšimli jisté podivnosti toho, že tolik lidí chápe svět jen jako prodloužení své specializace a svých individuálních zájmů, začali se starat o nějakou protiváhu. O něco, co by lidi znovu spojovalo. Mohlo to být cosi náboženského či mytického, ale to se nezdálo stačit, neboť to tu už bylo od pradávna. Tak se postupně tvořilo cosi jako „filosofie“ (fec. filó-sofia, doslovně láska k moudrosti), snaha o moudrost pro všechny, snaha o moudrou (životaschopnou, přezívající, biofilní) všeobecnou orientaci člověka ve světě. Všech a každého. Teď i zítřka. V přírodě i v lidském hemžení, jemuž se později začalo říkat dějiny. Hledání moudré orientace samo mělo pestré dějiny. Trochu jinak viděl roli filosofie Platon než Aristoteles, Augustin než Kant, Masaryk než Fromm. Nové varianty přinášeli většinou právem. Tím vznikaly i nové a nové pojmové definice filosofie, vždy opět více či méně oprávněné a přírodné. Ale právě jen to prapůvodní, to výše zmíněné nikdy nesmí chybět. Přestane-li cokoliv, co se vydává za filosofii, být hledačstvím moudré orientace člověka ve světě pro všechny, pak už je to jen boční větve s usychajícím listím. Uvnitř to může být racionální a konsistentní asi jako nejskvělejší šachové partie. Ale pak už jsou to jen oslnivé hry s pojmy, brilantní sofistika. Právě to se vždy snadno stane bestsellerem, ale pro lidstvo to nemá větší cenu než zmíněné šachové partie. Jsou to hry s pojmy. Ty snad mohou pocvičit mozky, ale moudrost samu to nepřináší. V posledu to mate a milióny, které by tolik filosofii potřebovaly, to vlastně od ní odvádí. Opět tedy: druhý bludný kruh. Bludný kruh lidského individua se tu neodstraňuje, ale doplňuje bludným kruhem filosofa, který se zamiloval do své chytrosti a ztratil smysl pro své poslání.

Značná část těch, kteří jsou dnes považováni za filosofy, má sklon k podobným pojmovým spojům, strukturám a hrám. Probudí u tisíců efekt a za týden už nikdo neumí jiným sdělit, čím vlastně se to oslnili. Už Aristoteles věděl, že mít pojem, to samo o sobě ještě nic neznamená, neboť pojem v naší hlavě vymezuje toliko, co věc sama není - o problému pro život tím nevíme ještě nic. I Kant dokazoval, že pouhou analýzou pojmů se



nedá dojít k žádným závěrům. Samozřejmě i filosofie - jako každá oblast ducha - potřebuje pojmy, ale jejich dosah i význam je velmi omezený. Pracovat s pojmy jako s hotovými artefakty, jak dnes dělají sta epigonů velkých myslitelů, zejména německých, je dalším bludným kruhem. Některé z klasických „pojmu“ této scestné filosofie vznikly vlastně nedorozuměním a špatnými překlady (tak třeba pojem „podstata“, „první hybatel“ aj.), o jiných se před Einsteinem vlastně nic rozumného ani říci nedalo (Augustin mohl říci leccos pozoruhodného o prožitcích času, ale ne o času samém, podobně jiní), o některých (člověk, svět, odcizení, přirozenost) se sice vždy dalo říci leccos moudrého a smysluplného, ale dá se o tom také do nekonečna bez omezení žvanit. Tak se stalo, že filosofové, kteří původně chtěli a měli hledat moudrost pro všechny, se dnes vlastní vinou v očích většiny specialistů spíše podobají nějaké esoterické náboženské sektě a větší váhu ve společnosti také nemají. Iluze často stejně veliké. Filosofie samozřejmě musila usilovat o vyšší obecnost pohledu než speciální obory. Nicméně klíčem k jejímu vlastnímu „sebeodcizení“ se jí stal právě pojem, *strukturní pojmy* jako domnělé rekonstrukce světa.

2. Filosof proti filosofům

Erich Fromm je té. nejčtenějším filosofem dvacátého století, a to ve všech koutech světa. Přesto nebývá v oficiálních profesorských a akademických kruzích, kde vládnou osvědčené bohyňe Autorita či Módnost, příliš milován. Pochopitelně. Neboť Fromm je ve všech svých dílech zásadním a nesmiřitelným *odpůrcem právě filosofie pojmové*, víry v dominanci a strukturování pojmů a zejména k německým pověstným vsudyprítomným (dokonce i u radikálních feministek) pojmovým básněním „Begriffsdichtungen“. Konkrétně nenapadal Fromm nikoho, asi ze slušnosti a vzorné noblesnosti, ba snažil se u každíčkého najít aspoň něco dobrého. Ale ovšem: potřežené husy se samy vždy ozvou. Z mnohých rozmluv vím, že neměl valné mínění o většině existencialistických a quasi-ontologických myslitelích našeho století. Říkal, že tu je sice řada cenných myšlenek a podnětů - zejména u Heideggera -, ale brozil se kumulace substantiv a jejich pestroprostých propojování, jež poskytnou - jako kdysi Platón - bezbřehý materiál pro zcela svévolně interpretace epigonů. Fromm věděl, že nebezpečím nikdy není mistr sám, ale jeho slabost se odhalí až skrze pokračovatele. Žák, epigon, stoupenec - to je vždy jistá karikatura mistra, jisté jeho „křivé zrcadlo“, ale právě tím, co se tou křivostí zveličí a rozjasní, vypovídá i o mistrovi. V celku lze říci, že Fromm nepřijímá a odmítá sklon filosofů ke kultu pojmů a jejich struktur, častým zejména v novověké filosofii německé a ve středověké scholastice, méně častý ve filosofii západoevropské a antické, daleko nejméně ve filosofii asijských veleříší, v nichž - v dialogu s nimi - viděl Fromm naději.

Šlo by to „pojmově“ shrnout tak, že podle Fromma jsou veškeré tradiční filosofické (a teologické) *pojmy* vždy až výsledkem *zkušenosti*. Zkušeností mnoha staletí, někdy tisíciletí. V těch zkušenostech byl život, který posléze zplodil i jisté pojmy. Ty pojmy však byly relativně uzavřené, a proto mohly být - a to již je scestné - uzavřeny docela, stát se hotovým artefaktem, podkladem jakýchkoliv fundamentalismů náboženských či filosofických. A pak to znamenalo ne už život zachycovat a vyjadřovat, ale život brzdit, spoutávat, kontrolovat, umrtvovat; změnu „živého boha“ v zmrtvělé dogma o „boží existenci“; změnu víry v mesiánský stav lidstva v dogma o „příchodu Mesiáše“; změnu hledačství pravdy v inkvizici - at v středověkou či komunistickou. Tak např. pojmy „člověk“, „poznání“, „pravda“, „zlo“ vznikly ve všech jazycích - to lze ukázat i srovnávací filologií - poměrně pozdě, po tisícířech zkušenostech. Ale pak tyto pojmy nastoupily vedle skutečného života i svůj vlastní, často podivuhodně poblázněný život. A co hlavního: ty nové,

pozdější zkušenosti při hledání lidské moudrosti měly teď kromě lidské hlouposti ještě daleko vážnějšího soupeře: zmrtvělé pojmy, zachycující fixované hledačství minulosti, ale také urputně pronásledující hledačství dalších generací. Mudráci hájili pojmy, trofeje bojů minulých, opravdu moudří hledali nové zkušenosti. Ty však prosazovali vždy obtížněji a obtížněji, neboť i minulost se obohacuje ze dne na den a falešně, uzavřená „moudrost“ se umí opevňovat a maskovat vždy obratněji a složitěji. To středověké mezi námi se naučilo mj. používat také různých novověkých zbraní: tolerance, tvořivosti, osobitosti...

Jen pokud doceníme všechno dosud uvedené, můžeme i bez hlubšího zakončení v bibli porozumět Frommovu asi nejhlubšímu dílu „*Budete jako bohové*“ (1966, česky 1993), v němž shrnuje jazykem naší doby filosoficko-etický obsah židovské myslitelské tradice, především starozákonní, ale i pobiblické, např. z talmudu, chasidismu, židovské mystiky atd. Jako i v jiných svých knihách ovšem i zde přihlíží k odkazu jiných „velkých mudrců“, např. k myslitelům čínským a indickým, ke křesťanským mystikům, humanistickým básníkům atd. Toto naše pojednání vychází z centrální kapitoly této knihy „*POJEM BOHA*“, ovšem přihlíží i k celému životnímu dílu Frommovu. Tuto klíčovou knihu by asi většina dnešních profesionálních filosofů označila jako naprosto a výlučně náboženskou (podobně asi - byť s jistými rozpaky - také většina dnešních teologů). Fromm sám označuje své stanovisko jako nenáboženské. S hlediska autora tohoto příspěvku na podobných charakteristikách vlastně vůbec nezáleží, nýbrž jde jen a jen o to, co kdo přinesl pro hlubší a moudřejší rozpoznání naší lidské situace ve světě a pro vůli se v něm smysluplně angažovat. A toho u Fromma opravdu není málo, i když zde se můžeme dotknout toliko zlomku jeho úvah, nicméně jednoho z centrálních.

Kdybychom to nejrve zvali rýze popisně, začneme tak, že Fromm se snaží na základě širokých studií z dějin náboženství ukázat, jak se prvotně pojem „boha“ resp. „bohů“ utvářel na základě jistých zkušeností, přibližně stejně u všech národů, ovšem pak se ne všude stejně rychle vyvíjel, než mohl Mojžíš zvěstovat onoho Boha, jak jej pak převzala tradice židovská, křesťanská i islámská. Tak např. si lidé - fekněme před šesti či pěti tisíciletími - zajisté nemohli představit svůj smysluplný protějšek ve světě jinak než jako „vládce“. Jaké jiné představy by si mohli tehdy více cenit? Na to navazovaly představy boha jako soudce, jako pána přírody atd. Tak tomu u tisíců primitivů zůstává dodnes, byť tomu již mnohé jejich životní zkušenosti nenasvědčují. I pradávne zážitky lidstva žijí mezi námi a v nás - to ostatně u nás ukazoval už Masaryk. (K mé lítosti Fromm Masaryka vůbec neznal, s ohromným zájmem však sledoval mé vyprávění o něm.)

Druhá epocha nastala nepochybně *po nových, zcela jiných a tvrdých zkušenostech* při pobytu části Hebrejců v Egyptě a díky mimořádně silné osobnosti Mojžíšově. Staré vše-semitské (a nepochybně i indoevropské) pojetí boha jako „bohatec“ a „vládce“ utrpí těžký otřes ve druhé knize Mojžíšově. (Tzv. „první kniha Mojžíšova“ - Genesis - shrnuje spíše ještě mýty obecnější, nejen specificky židovské.) V této knize, zvané „Exodus“ (řec. ex-hodos značí „východ“ ve smyslu „vyjítí odněkud někam“), se Bůh Mojžíšův ukazuje především jako „jediný pán“ ve smyslu „přikazovatele k činnosti“, k vstupu do dějin, k svobodě a převzetí lidské mravní odpovědnosti. Starozákonní bible však ukazuje mnohokrát, že „národ smlouvy“ byl sice schopen občas se k novému vyššímu pojetí povznést, ale nicméně vždy se zase asi ve své většině vracel k staršímu pojetí a k pohodlnému kultu model a bůžků. Víc než tisíc let „proroci“ ze všech sil obnovovali a prohlubovali Mojžíšův zlom, ale vždy zase zapůsobili spíše jen na část Izraele, a zvláště, když bylo zle, třeba v zajetí babylonském. Tam - „rozpomínajice se na Sion“ - rozpomínali se i na vlastní náročné poslání. A tytož zvraty se pak projevují i v celých dějinách křesťanství. I lid „druhé smlouvy“ sice mluví o Kristu a „věří v Boha“, ale má stálý sklon představovat si jej jako poslední odvolací instanci čehokoliv, jako nějakého kosmologického divadelního ředitele, ba za



garanta „happy-endu“ každé dějinné i individuální záležitosti. Známe univerzitní profesory teologie, kteří tvrdí, že nemůže dojít k ekologické či jiné katastrofě, „neboť pánbůh nás neopustí“. Takovému představy byly už ve Starém zákoně zaoštalé a dnes jsou hrůzné, neboť působí jen jako hudba orchestru na potápějícím se Titaniku.

Fromm podrobně líčí, jak se „pojem boha“ prohloubil v epose Davida a Šalamouna, kdy „Bůh Mojžíšův“ se stal především *pólem* „Ty“ ve vztahu „Já-Ty“, bez jehož prožití a prohlubování nemůže být vyšší lidskosti. Bez tohoto „Ty“ není žádné lidské „Já“ plně autoidentické, neboť sebe sama lze najít pouze skrze smysluplný protějšek. A ne skrze nějaké „pravé jsoucno“ či „svět“, neboť toto jsou kategorie samy o sobě rovněž nesmyslné, jež samy svůj smysl potřebují. Posléze další stupeň je u Izaiáše a jiných proroků, kdy došlo snad k největšímu objevu dějin, k něčemu, co přes vysokou racionalitu neznala řecká ani římská antika, a to k objevu *budoucnosti*. Pro antiku byla budoucnost jen prázdným listem, proto také antika neznala pojem „smysl“. Bůh je nyní nazven především jako záležitost budoucnosti, jako smysluplná budoucnost sama, lidské já nachází své osmyslující božské „Ty“ v budoucnosti a svém osobním vztahu k ní.

3. „Zkušenosti X“ podle Ericha Fromma

Martin Heidegger prý umíral s pocitem beznaděje, že prý „už jen Bůh by nás mohl zachránit“. Veliký Konrád Lorenz, jenž nás skrze svou etologii teprve „naučil rozumět řeči zvířat“, laureát Nobelovy ceny a dosud nejvýznamnější burcovatel proti ekologické katastrofě jako ne nějaké „ochraně přírodního prostředí“, jak se tomu farizejsky říká, ale jako proti neúprosné postupující sebevraždě lidstva, těsně před smrtí řekl, že zemřeme asi prostě proto, že „nemáme ochranu přírody zakódovanou v genech“, jinak řečeno, že se na záchranu vůbec nezdáme. Erich Fromm nebyl z těch lidí, kteří cítí potřebu ještě před smrtí říci něco prudce provokačního, aby na otupělou většinu lidstva přece snad nějak ještě zapůsobil, protože on byl z lidí, kteří každou svou řádku vždy psali, jako by to byla ta poslední. Fromm si vůbec nemyslí, že pro záchranu lidstva a lidstva samého lze v poslední snad chvíli přece ještě něco „vynalézt“, jak si namlouvají přečetní futurologové, politologové, prognostici, „zelení“ a jiní. Lidstvo hyne na převahu vlastní nemoudrosti. Ale recept záchranu nelze *vynalézt*, ale tohko *nalézt*, neboť tkví v oné moudrosti, známé už z dob Mojžíšových a Šalamounových. Moudrost záchranu je známa, ale snad lidé budou muset pocítit zsnalé světlo zániku na vlastním těle ještě bezprostředněji, aby se zbavili pocitu, že člověk „musí“ usilovat o bohatství, osobní úspěch, moc, národ a jiné fetiše, pročež prostě „nemá čas“ zajímat se o moudrost života a tím o jeho uchování.

Až dosud jsme sledovali spíše to, co má Fromm společné nebo spíše podobné úvahám jiných myslitelů 20. století (jako jsou Martin Buber, Ernst Bloch, někteří teologové aj.). Nyní k tomu, co je osobitým závěrem Frommovým. A je to nemalé. Jde právě o onu „zkušenost X“, jejíž analýzou tato Frommova kniha vrcholí

Prozatím budu jen parafrázovat, co o tom říká sám Fromm v řečené knize, což doplňuji pouze adekvátními dodatky z jiných Frommových knih:

a) Schopnost pojímat a prožívat svůj život jako *problém*, jako stálou otázku na sebe sama, jako znepokojení tím, co je dáno. (Většina lidí naopak bere svůj život jako jistou přírodní skutečnost, o níž se nepřemýšlí, a naopak veškeré osobní úsilí - at práci, odpočinkem, zábavou - jen jako jakousi údržbu této danosti. Dokonce i projevy autority, péče a mravnosti mohou být incestně pojaty jako pouhý navyklý způsob člověka redukovaného na „údržbu života“, rozuměj individuálního života. Pokud není život pojímán jako problém, musí ovšem být i individuální smrt v jádře tabuizována a péče o lidstvo a jeho pře-

žití nenápadně mizí. Ekologická katastrofa hrozí teď jen proto, že zdrcující většina lidí není schopna pojímat svůj osobní život jako problém.)

b) Druhově součástí Frommova „zkušenosti X“ je schopnost vidět vrchol v hodnotách *lásky, rozumu, soucítění, odvahy, aktivity*, touhy projevit se činností, touhy riskovat, přijmout obtíž a s ní se rvát, tvořit, objevovat. (Naopak člověk bez „zkušenosti X“ se vyhýbá riziku, aktivitě, obtížím, chce být milován, chce, aby se o něj pečovalo, aby jiní byli rozumní a ohleduplní k němu.)

c) Člověk a lidství v sobě i u jiných je *vždy cílem, nikdy prostředkem*. Požitky, radosti, pohodlí, moc či bohatství nejsou samy o sobě špatné, ale jde o to, že téměř vždy člověk jim oddaný zamění cíl života za tyto prostředky života. Dokonce i vědění a umění mohou být scestně „vyuchutnávány“ jako prostředek. „Zkušenost X“ zakazuje u toho zůstat a nutí znovu hledat dál.

d) Jeden z klíčových rozdílů tkví v odlišném pojetí vlastního lidského „já“. Je omyl sloužit mu nízkým egoismem (požívačností, převahou a ziskem kořisti na úkor jiných). Ale „já“ není ani pouhým descartovským „subjektem“, který by se naplňoval vnějšími „objekty“. Skutečně lidské „ego“ nesmí být čímkoliv vázáno (věcmi, majetkem, rozkošemi), zejména ne incestně (vazbou na matku, půdu, národ, na jakékoliv fetiše). Opravdu lidské „já“ *záleží v otevřenosti světu*, času, lidstvu, ve schopnosti identifikovat se s ním a jeho problémy i bolesti chápat jako své.

e) Jako poslední nutnou součást jmenuje Fromm schopnost, ba bytostnou nutnost neuplínat, nýbrž hledat vždy znovu a znovu něco, co stav, dosažený individuem či generací, kulturou či lidstvem *přesáhne*. Tento jev tzv. transcendence je možno vyjádřit nábožensky (pojímát sebe sama ve vztahu k Bohu), ale není to nezbytně nutné. Jde o úkol nejobtížnější, vůbec zde nestačí náboženské či filosofické pojmy. Neboť nábožensky či filosoficky a mravně lidskou bytost účinně „oslovující“ a „zasahující“ zkušenost nelze předávat třeba jako Pythagorovu větu dětem ve škole. Učitel nemůže žáku zde nic přímo „předat“. Nanejvýš může trochu napomoci, aby se *navodily situace*, v nichž si „žák“ bude moci podobnou zkušenost sám udělat. Proto ztroskotávají všechny filosofické i teologické „školy“. Neboť kdo pochopí ne slova, ale smysl moudrosti mistrov, musí usilovat ne jej kopírovat, ale svého mistra překonat. Musí „zradit“ slova a pojmy, aby zůstal věrný smyslu mistrov, „zvěstí“.

Tyto charakteristické rysy „zkušenosti X“ chápe Fromm jako výsledek onoho téměř čtyřtisíciletého zápasu lidstva o „POJEM BOHA“, jak je zobrazen především v bohatství biblickém, ale nejen v něm. Jinak řečeno: ten, v jehož srdci hluboce tkví tyto rysy, má „BOHA“, i když se nehlásí k náboženství. Naopak ten, kdo pilně navštěvuje židovský či křesťanský či jakýkoliv jiný chrám a plní všechny konfesijní předpisy, ale nemá v mysli ani stopy této „zkušenosti“, je primitivní pohan a jeho božstvo, at mu říká jakkoliv, je jen bůžek, fetiš, modla, projekce vlastních přání, obraz, „dílo lidských rukou“ či mozku, jak v ně přísně zakázal věřit už Mojžíš. Dodejme, že ke všem součástem „zkušenosti X“ v době, kdy Fromm byl dítětem, u nás došel T. G. Masaryk.

4. „Fenomén X“ v dějinách a současnosti

V dalších částech navazují dodatky už vlastními a mluvím o „fenoménu“, protože pojímám „zkušenost X“ poněkud širěji. V jádře jde ovšem o totéž. Jde mi však nejen o zachycení „zkušenosti“, ale snažím se o její možné *navození*, o její aplikaci, o problém, co s lidstvem, které je právě na přelomu 20. a 21. století ve stavu krajně pokleslém. I náboženství i filosofii dnes reprezentují ve světě převážně pokleslé fenomény, vzedlé od prapůvodních hodnot z dob jejich vzniku a vrcholu. Bez hlubší sebereflexe člověka bude



ERICH FROMM

naprosto vyloučeno zvládnout vystupující problémy populační expanze, pandemických nemocí, ekologické devastace. Masaryk popsal před více než stoletím, že „bez boha“ se lidstvo ocitlo ve stavu trvalé psychopatie. Fromm po celý život trpělivě analyzoval, co toto „žití bez boha“ v psychologickém a mravním ohledu znamená.

a) Život je problém. Jako znepokojující otázka nakolik daným. Jako záhada. Nejednen soudobý pokleslý filosof by teď možná začal bádát o pojmu „problém“. To samozřejmě není cesta Frommova. Jemu jde o onu *zkušenost*, jak se začala v lidstvu - resp. vždy jen v některých hlavách - probouzet a prožívat od nepaměti. Dávno před tím, než u Řeků nabylo poněkud podobného smyslu slovo „to probléma“ či u Římanů slovo „questio“ apod. Všimnout si toho, že v lidském životě tkví jistá záhada, to samozřejmě vůbec nebylo možné, dokud život našich předků, rozdrobených v drobné kmeny, byl vyplněn neustálým zápasem o potravu, o přežití příští zimy, o uhájení teritoria proti sousedům či vetřelcům. Až kdekoliv nadešly jisté časové plochy zklidnění, mohl si člověk začít všimát také sebe sama, rozuměj lidského rodu, kmene, v němž jedinec byl pevně začleněn. Neexistoval dosud ani pojem „člověk“, dlouho neexistovala schopnost abstrakce. Lidé si nejprve po řadu tisíciletí začali sebe sama ujasňovat mytickými příběhy, v jejichž postavách viděli archetypy, k nimž se přiřazovali a tak si začali ujasňovat cosi o sobě. To je dnes obecně známo. Ale jdeme dále:

Všimněme si, že v mýtech všech zemí i v nám známých počátcích jakéhosi filosofování se téměř vždy vyskytuje nějaká *cesta*. Pohádkový princ, aby dosáhl vlády, musí někam cestovat, přitom se radí s lidmi či zvířátky, setkává se s obtížemi. Tímto způsobem se začíná rozjasňovat, že život není danost, ale že je radno nad ním přemýšlet. Cestuje Herakles, Perseus, Siegfried, při čemž je vždy zřejmé, že nejde snad pouze o reminiscenci na nějaké přeusny kmenů, ale že postava prožívá jisté znepokojení, že sobě a jiným musí „cestou“ řešit cosi nesmírně naléhavého („osudového“). Tak Abrahám, Oidipus a zejména zřetelně a podmanivě Vergilius Aeneas. Také nejstarší vrstvy čínské filosofie znají pojem cesty. Lao-t' a Čuang-c' již vědí, že cesta lidského individua se úspěšně může realizovat, jen je-li „ve shodě s cestou velikého TAO“ (kosmického a přírodního řádu) - tato věta, kdyby dnes byla hluboce domyšlena, sama by bránila cestám devastace, zatím co Řekové, oslnění svou vlastní „techné“, začali pojímat přírodu a hmotu jen jako materiál, sám o sobě bezcenný, zhodnocený až zásahem lidské dovednosti, žel i zvule, čímž bylo započato ono „seestí“, jež dne začíná vrcholit. Pojetí života jako „cesty“ dovedli k mistrovství antičtí stoici, rozpracovávali mystici atd. V primitivnějších vrstvách křesťanství i islámu se ne náhodou „pout“ stala čímsi vrcholným, neboť vytrhla lidi z bezmyšlenkovité všednosti a umožnila jim učit se o sobě přemýšlet. Ale i sám Ježíš charakterizuje sebe sama mj. jako „cestu“.

Druhým stupněm k navození života jako problému je obtížný přechod k jakémusi „vnitřnímu dialogu“ v lidském vědomí. Po dlouhé věky si to samozřejmě lidé dovedli vyjádřit jen jako dialog s *někým jiným*. Když indický hrdina Ardžuna pocítil znepokojení, proč vlastně má v bitvě zabíjet lidi, bratry, vyjasňuje si to skrze dialog s partnerem. Tím lépe, je-li ten partner „božský“ (a většina lidí dodnes neumí vést vnitřní dialog jinak, než si partnera - také božského partnera - představuje jako „osobu“, odlišnou od jeho „já“). Ale partner nemusí nutně být božský - tak si na úsvitu germánské kultury Hildebrand vyjasňuje sebe partnerem Hadubrandem a „božstvo“ je skryté přítomno jen jako jakási temná fatalita, usnadňující mu tvrdé rozhodnutí. Ale brzy pak se začně projevoval rozpor, a to v tom, že čím jennější a uslechtilější představy si člověk v božském partneru svého vnitřního napětí dělá, tím větší obtíže vznikají. Když si Dostojevského kníže Myškin nemůže srovnat své křesťanství s úděsnou otázkou „proč mají děti hlad?“, jeví se svému průměrnému okolí jako idiot. Když jsem se dozvěděl brzy po válce, že moje jediné mě

jasně intelektuálně převyšující spolužačka Eva Brumlová byla sedmnáctiletá zavražděna v Osvětimi, vím sice, že já osobně na tom „neměl vinu“, a dovedu si to „vysvětlit“ nacismem, rasismem a jinými „historickými okolnostmi“, ale kupodivu mě toto nezabavuje pocitu neospravedlnosti či spíše jakéhosi celoživotního studu, že já žiju a ona ne. Chápu Voltaire, že po strašném zničováním zemětřesení v Lisabonu 1755 protestoval proti Bohu, že „něco takového si nesmí dovolovat“. Samozřejmě - dnes vím (především od Fromma), že takového pojetí „boha“ je od základů mylné. Liebniz dovedl podobné otázky k nejvyšší možné abstrakci, totiž k problému, „proč vůbec něco je?“, „proč není prostě nicota?“, ale brzy po něm ukázal Kant přesvědčivě, že podobné otázky jsou neřešitelné, že např. o „bohu“ nelze mít žádné vědění, ale že nicméně „bez boha“ jako jakéhosi nejvyššího ideálu nemůžeme vpravdě lidsky žít. Dvě staletí po Kantovi to nejen nevyvrátila, ale fakty i vývojem myšlení naprosto potvrdila.

První bod Frommův - život jako problém - dochází k plnému rozjasnění až svým třetím výrazným projevem, totiž fenoménem „hledačství“. Lidé žijí často i dnes v starém platónském omylu, že lidská mravnost roste úměrně vzdělanosti a intelektuálnímu stupni. Oproti tomu Lessing: „Ne v pravdě, kterou člověk má - nebo domnívá se, že má -, ale v úsilí, které vynaložil, aby pravdy dosáhl, tkví mravní hodnota člověka.“ Jen v útlém mládí potřebuje člověk zážitky z vnějšku, hlavně mateřského srdce a otcovy mravní autority, ale už po desátém roku (někdy i dříve) je veškerá akcentovaná výchova malomocná (zejména příkazy a zákazy), pokud se v lidském jedinci neprodují nějaký bytostný zájem a touha jej úsilovně naplňovat. Vždy jsem miloval Husovu slavnou sedmeru apotezu pravdy, protože na prvním místě tu stojí výzva „pravdu hledat“. Neboť člověk nejprve musí co nejpocitivěji hledat, aby pak mohl pravdu milovat, hájit atd. Také Masaryk považoval za nutné, provokovat lidi jakkoliv se sebou spokojené k novému hledačství, ateisty a skeptiky provokoval projevy viry a zbožnosti, pobožné zase námitkami a projevy skepsy. I on věděl, že to hlavní v životě je znovu a znovu znepokojeně hledat. Ale nejhlubší vyjádření tohoto postoje jsem našel u největšího myslitele křesťanství, Augustina, v pozoruhodně logickém souvětí: „Hledáme, abychom nalézali, ale nalézáme, abychom opět hledali. Vposledu tedy hledáme, abychom hledali.“ Jestliže naopak papež prosil v roce 1981 kongres astrofyziků, aby dále do minula před „velký třesk“ *nehledali* a nechali tam místo pro Boha, lze to ve smyslu tradice Augustinovy, Pascalovy aj. (ale i podle výkladů Frommových) považovat za pozoruhodný projev malověrnosti. Jaký by to byl Bůh, pro nějž by bylo nutno chránit místo před deseti či patnácti miliardami let? Onen Bůh, který mluvil k Mojžíšovi a „skrze proroky“, Otec Ježíšův, bůh bible a jejího odkazu je tu pro každého jedince teď a hned jako protipól jeho vlastního „já“ volající je k odpovědnosti. Bůh před těmi miliardami let je dobrý pro Einsteinovy a Hawkingovy polovážně, ale i autoironické vtípné glosy. Ale židovství i křesťanství má „božskost“ v hledání...

b) Pokud jde o druhou stránku „fenoménu X“ - absolutní primát *duchovních* hodnot, jako jsou láska, rozum, soucit atd. - nutno říci, že tu Frommovi ani veškerým nejlepším složkám evropských tradic naprosto nejde o nějaký „spiritualismus“, který - teprve od 19. století - bývá naprosto mylně vydáván za cosi křesťanského, ale je spíše projevem dědicství platonismu a manicheismu - obsahujícího typicky patriarchální (a často homosexuálně podmíněné) znehodnocování čehokoliv „hmotného“, sexuálního, ženského atd. Ve veškerém Starém zákoně (a dodejme: ani u Ježíše) není ani stopy tohoto postoje, byť se podobné sklony nenápadně vloudili do dějin křesťanství už asi od jeho druhého století. Není třeba rozpísávat, že sex jako prostý prodej „bílého masa“ je pro Fromma i pro největší reprezentanty naší civilizace něčím hnusným - jeho akcent je v tom, že teprve *přítomnost duchovního prvku* dělá lásku opravdu lidskou, ale podezřelý je i celibát a postoj jemných psychastenických dívek, oddávajících se sněmí o „nebeském ženichovi“. Ale toto jsou věci více méně samozřejmé.

Věnujme zde pozornost jediné, ze zmíněných hodnot nejvyšší kategorii - aktivitě. Největší a centrální tradice našeho evropanství s jeho třemi propojenými zdroji (římského objevu lidských práv a ústavních zákonů kontrolujících jakoukoli moc, řecké racionality a židovsko-křesťanského náboženského nároku na mravnost a budoucnost) se shoduje v tom, že to nejvyšší pro člověka je aktivita. To zdůrazňují stejně Aristoteles a stoici, všichni velcí staří Římané i Augustin, Voltaire i Kant, Goethe i Masaryk. Tato aktivita je nejen něco jako „jedna“ z hodnot člověka, ale je hodnotou centrální, bez které se všechny ostatní mění ve vlastní karikatury. Dokonce i láska k lidem či nenávil se bez aktivity - zdůraznil naposledy zvlášť významně Gándhí - mění v sentimentalitu a zbabělost. I svoboda je opravdová jen jako průvodní prožitek lidské aktivity. Ta aktivita může být různá, mravní či pracovní, technická či politická, dokonce i vnitřně meditativní, ale i nejinými - nejvyšší duchovní prožitky se stanou scestným narcismem, pokud nesměřují k nějaké činnosti. I „boha“ - jakéhokoliv druhu a provenience - lze chápat jen jako cosi aktivního, jinak by „nebyl“, i kdyby byl... Wagnerův „Prsten Nibelungův“, líčící osud božstev, přecházejících od činnosti k nečinnosti (nejprve božstva ženského, prapůvodní „Matky Země“ všech národů, později i božstva mužských, už poněkud trapných postav civilizačních), je přímo přeplněn varovnými myšlenkami.

Nejohrožnějším zločinem totalitních systémů 20. století (všeho druhu) nebylo to, že se dopouštěly a dopouštějí tisíců vražd a justičních zločinů a přímo poškozují životy statisíců (s tím se obvykle časem přestává), nýbrž to, že pro milióny, ba stamilióny průměrných lidí učinili jakékoliv riziko něčím příliš velkým, ba hrozivým pro celé rodiny. To vedlo stamilióny k pasivitě a tím k odlidštění života. Život se redukoval na údržbu individuí, jež už nejsou schopny vidět vyšší cíl než v maximálně dlouhém přežití ubohoučících lidských individualit. Proto každý totalitní systém vždy prohrál, neboť si prostě neumí produkovat dost aktivních nadaných mozků, aby mohl dlouhodobě konkurovat. Bohužel i novodobá společenství liberálně-pluralistická vedou většinu obyvatelstva k pasivitě, ne sice přímým terorem, ale tím, že mu nabízejí tolik přístupných rozkoší konzumního života, že milióny pak redukuje svůj život na obstarávání takového pohodlí a domnělého „štěstí“ (nejpřímější z lidských ideálů všech dob). Člověk ztrácí to nejhodnotnější, aktivitu - a tak se vlastně z žijící bytosti mění v diváka života (nejčastěji u televize, vynálezu již hrůzněji zneužívaného než dynamit). Výhodou liberálně pluralitních systémů je ovšem to, že proti těmto a jiným formám úpadku lze spíše bojovat - možnosti tu mají skauti i církve, humanisté i všelijací podivíní. Výsledky však nejsou příliš valné, patrně proto, že převažující masa pasivních lidí si zase naopak v liberálních systémech svou ubohost uvědomuje obtížněji než v systémech totalitních.

To, že centrální hodnotou lidského ducha - a vlastně i celého „fenoménu X“ - je aktivita, nesená *pocitem svobody*, není v rozporu s tím, že centrální tradice filosofického hledání - od Aristotela a Augustina přes Voltaira až k dnešku - je evidentně vždy jasněji *deterministická*. Podobně i vrcholy novodobé vědy a badatelství jsou deterministické, ať jde o vědy astrofyzické od Einsteina k Hawkingovi, ať jde o vědy biologické od Mendela k Lorenzovi. Einsteinovu slavnou otázku, zda „bůh“, když „tvořil svět“, měl na vybranou nějaké jiné eventuality, obavně tušili už někteří středověcí scholastikové. Dnes je známo, že to, co se nám jeví jako osobní život, v němž si svobodně vybíráme, je ve skutečnosti výsledkem soubry vlivů a tlaků, daných především geneticky, ve druhém stupni teprve prostředím a okolnostmi mládí - a skoro nic víc. Pociť, že rozhodujeme, je správný, ale je sporné, zda to rozhodování je také „svobodné“, protože člověk nikdy nemůže zvolit tu eventualitu, která se mu jeví horší. Beze zbytku platí slavné Voltairovo slovo (opakované Schopenhauerem) „člověk může dělat, co chce, ale nemůže chtít, co chce“. Přesto svoboda existuje dílem jako uvědomělý postulat, spolupůsobící jako motiv při rozhodování, dále

jako nutnost jedince konflikt motivů v hlavě ukončovat a přecházet k jednání, a to i rizikem omylu při volbě toho lepšího a s možností či nemožností nápravy, jako schopnost reakce sice bleskurychlé, ale přece kontrolované i jinými vlivy, než jakými jsou bezprostřední obranné instinkty. Hegelova „svoboda jako poznaná nutnost“ sice nedostačuje, neboť pouhým poznáním okovy nezmezí a jakákoliv redukce lidskosti na „gnózi“ je vždy a všude chybna. Ale svoboda tkví zejména ve vědomém pěstění vlastní mravní úrovně, nároku, sebekázně atd., takže člověk vlastní iniciativou roste k tomu, že při příštím závažném konfliktu motivů zvolí jako lepší eventualitu tu *riskantnější*.

Řecká patristika silnými vlivy platonismu spojila na dlouhé věky mylně a trapně onoho „*boha filosofů*“ (onu „ideu“ všerozumnosti, vševědčnosti, všemohoucnosti aj.) s BOHEM Abrahámovým, Mojžišovým a Ježíšovým, který je „bohem maximálního mravního nároku na lidské jednání“. Tím vznikly neřešitelné a vposledu hloupé otázky známého typu, „jak mohl všedobry stvořit někoho, o němž věděl, že po krátkém životě půjde do věčného muk“, které strašily v hlavách miliónů. Ale římská patristika měla už od dob Tertulliana a Ambrože jisté ponětí o tom, že tento proracionalizovaný bůh je modla. Měli ovšem současně komplexy intelektuální inferiority vůči řečtině a tehdy mnohem mocnější východní církvi. Nicméně Augustin dovedl jedinečně vystihnout roli svobody ve světe mocnějšími silami determinované (u něho samozřejmě ještě ne geny, ale „predestinací boží“, a to v zápase proti primitivnímu pelagianismu, jemuž byl každý člověk pro sebe sama nejvyšší instancí, samospasitelem, fetišizovaným „já“). Augustin učil, že bůh nás determinuje jednat, determinuje svobodně rozhodování, v němž tkví naše lidství, ale v němž zajisté nejsme jako jedinci nikdy nejvyšší a poslední instancí. To plně odpovídá jak výdobytkům moderních vědců, ovšem i jejich rozpaků. Jestliže božstvo nemělo při „tvoření světa“ eventuality, proč pak vlastně o něm vůbec mluvit, musí se rozpačit ptát Hawking a jiní. To ovšem zcela odporuje tomu, co celým svým dílem vyznává Fromm: kdyby nebylo oné „zkušenosti X“, zejména onoho postupného prohlubování našich zkušeností s „Bohem Mojžišovým“, nemohli bychom jednat mravně.

c) Třetí bod „fenoménu X“ („člověk jako *cíl*, nikdy jako *prostředek*“) je u Fromma zajisté jen přeписem slavného Kantova „kategorického imperativu“, tj. mravního příkazu, který platí vždy a za jakýchkoliv okolností. Platí dodnes, ale problém je v tom, že každý lidský jedinec si do toho „lidství“ zajisté vloží (a ani nemůže jinak) to, jak relativně hluboce či povrchně sebe sama pojímá. „Lidství“ jako protipól „člověka“ je určité na novověký způsob „sekularizované“ vyjádření onoho božského Ty vůči lidskému „já“ u Mojžiše, jenže vlastně říká mnohem méně, neboť oproti Mojžišovu „slyš Israeli, já, tvůj pán, jsem jediný pán“ nemobilizuje onu dlouhými věky zažitou náboženskou zkušenost, pocity numinózná, mysteriózná, což je zajisté ještě závažnější, než skutečnost, že je to imperativ bez imperátora. Pravda, Evropa objevila v létě roku 1789, že lze žít i bez světských vladařů. Moderní teologie nechce ani Boha pojímat takto imperátorský. Ale za dvě stě let od té doby učinilo lidstvo i dost zkušeností s tím, jak obtížné je, aby si člověk kladl imperativy sám. Kantovu tezi, že člověk musí být v osobě své i každého jiného - vždy cílem, nikdy prostředkem, bychom dnes asi potřebovali doplnit na silnější respektování lidstva jakožto rodu, lidí všech, *planetárně*, jeho zachovu jako cíl. A platnost toho pro všechny bez výjimky, jinak je zle. Tak např. u prvního slavného prototypu „moderního člověka“, Goethova Fausta, jsou sice všechny ostatní složky „fenoménu X“ rozpracovány vlastně mnohem podmanivěji než u Fromma (život jako věčný nepokoj, neschopnost spokojit se s čimkoliv dosaženým - o to jde v sázce s ďáblem, touha duchovně pojmut všechny nejvyšší nabídky vesmíru i dějin atd.), ale člověk jako cíl „i v osobě jiného“ naprosto chybí. Nikdo, ani génius, nemá právo zachovat se jako Faust k Markétě. Masaryk si jako první uvědomil s hrůzou, že se zde Goethovi humanismus nenápadně proměnil v tzv. „titanismus“, tj. že člověk tu staví sama sebe na místo Boha. Titanismus je humanismus fetiši-

zovaný, člověk, zbavený kontrol ohledů „ke každému jinému“ (Kant), začne běsnit buď jako vraždičský národ či jako ničící vědec.

d) Čtvrtý bod „fenoménu X“ spočívá v rozdílu mezi špatným a správným pojetím lidského „já“ a péče o ně. Péče o vlastní lidské já ještě nemusí být špatná, známá antiteze „egoismus – altruismus“ je v jádře nesmyslná. Ti „dobří lidé“, kteří (ať to motivují rodinnou péčí či nábožensky) „žijí jen pro ty své drahé“, a zapominající na vlastní duchovní rozvoj, brzy těm v okolí nebudou mít co dát, leda tvrdou nesaňšenlivost onoho stupně, k němuž se dostali. „Egoismem“ v nehorším stupni se péče o „já“ stává tehdy, slouží-li jakýmkoliv fetišizovaným (incestním) vazbám, např. na matku, půdu, národ. Škodlivý je kult svého „já“ tak či onak do sebe uzavřeného a jen opakujícího znovu a znovu navyky, dané incestními vazbami. Pojem „incestní“ je u Fromma širší než u Freuda, jde netoliko o vazby dané fixacemi sexuálními, ale jakoukoliv fetišizací vůbec. Dokonce i to nejvyšší pro člověka možné, aktivita, může být pojato incestně. Zejména u inteligentních žen se stává, že cele vyplní čas svého života jakýmsi pohybem, činností, hemžením, ale pokud nenajdou svůj „sabat“, v němž by se s odstupem k vlastní činnosti podívaly na sebe, jde o cosi incestního. I jakýkoli „sabat“ se může však stát fetišem. Zejména v Německu se stalo běžným, že člověk se vůči nějakému „systému“ – ať politickému či teoretickému – chová jako sluha. Vzniká další bludný kruh. Německý profesor vytvoří nějaký pojmový systém – načež se začne sám chovat jako sluha toho systému. Ale jako „sabat“, tak i filosofické a teologické systémy vznikaly a vznikají jen jako jakási pomůcka pro sebezpoznaní člověka, pro jeho moudrou (biofilní) orientaci v dějinách i v přírodě. Sebegeniálnější filosofie je jen příspěvek k moudrému žití a přežití. Chovat se k politickému či filosofickému systému (nebo k jakýmkoliv pojmově formulovaným teologickým dogmatům) jako sluha, to není poměr člověka k Bohu, individua k něčemu jeho přesahujícímu, to je druh chorobné incestní vazby, která je v rozporu s první a základní tezí odkazu „já, tvůj pán, jsem jediný pán, nesmíš si zhotovit nějaký obraz atd.“, případně „není Boha kromě Boha“, což je totéž. *Pojmy* o tom jsou také jisté „obrazy“ (TGM) a fixace na ně je modrástivím. „Bůh je nad dogmaty“ (Barth).

K incestnímu skreslení křesťanské tradice. Prapůvodní smysl *katolicity* (*universálnosti*) v době, kdy byly obce, zasažené zvěstí o Ježíšovi jako Kristu, pomalu a obtížně stmelovány, nebyl v tom, aby všechny obce a později „všechny končiny země“ přejaly jisté abstraktní řecké pojmy – to byla jen vnější pomůcka. Opravdový smysl *katolicity* byl ještě v době Augustiniánově chápán jako postoj „*rozevřenosti ke všemu existujícímu*“ (v tom smyslu, jak Pavel chtěl být Židům Židem, Řekům Řekem atd.), tj. nikoho o nic nepřipravovat, ale každému dávat něco navíc, resp. každému umožnit, aby byl ještě více a hlouběji sám sebou. Toto dobře pochopili jesuité, když přišli do Indie, Číny a Japonska a našli tam vyspělou víru v božstvo. Chtěli jim po vzoru Pavla k jejich božstvu dodat jen zprávu o Ježíši... Bohužel z Vatikánu jim to intrikami kapucínů bylo zakázáno. Měli nejprve jejich božstvo a víru zničit... A tak asijské veleříše zůstaly „pohanské“ patrně proto, že v té době vládní křesťané už dávno nerozuměli vlastní víře a změnili ji v pár pojmových frázi pro prapory a korouhve. Dnes má křesťanství, ve většině zemí světa prudec upadající, zřejmě úplně poslední šanci: buď se opět stane *dialogickým* („vůči všemu existujícímu“) – nebo zanikne.

e) Poslední bod „fenoménu X“ – nutnost *transcendence* čehokoliv daného – je vlastně již jen shrutím všeho řečeného. Znají jej všechny civilizace, ať už formou mysteriózního povznesení k sjednocení s předky, s božským řádem světa, se svatou Gangou, s „nirváno“ nad mou pomíjitelnou existencí atd. Je pochopitelné, že na základě obvyklých brožurkových znalostí někteří křesťané považují např. buddhismus za ateismus, hinduismus za mnohobožství. Ale takoví lidé by už v 21. století neměli stát v čele církvi. Člověk

v plném slova smyslu je až ten, kdo v sobě nosí něco vyššího než sebe sama. Pravým stavem (stasis) lidství je – jak věděli mystikové – až „ek-stasis“ (Mistr Eckhart), tj. proces, při němž člověk ze své danosti vystupuje. To je „fenomén X“.

5. Závěry

V celé této studii jsme se pokoušeli ukázat, že Frommův rozbor „fenoménu X“ představuje cosi nesmírně závažného nejen pro uchování hodnot „lidství“, ale i pro samé přežití lidstva vůbec, že však tento fenomén není omezen pouze na starozákonní biblickou tradici, kterou Fromm tak mistrovsky rozebírá, nýbrž že prostupuje hledačství všech civilizací a kultur naší planety, že je tedy jevem *planetárním*, že má své projevy nejen v náboženství, ale i u vrcholných umělců, dále i ve filosofii hodné toho jména (tj. poctivých hledačů moudrého života). A to zde samozřejmě nemůžeme popisovat jednotlivé složky „fenoménu X“ třeba v Michelangelově „Davidovi“ či „Mojžišovi“, tím méně ve vrcholných motivech hudby Beethovenovy či Wagnerovy, i když ten, kdo má sluch a srdce, najde třeba v „5. klavírním koncertu“, v „Lohengrinu“ či „Valkýře“ více než u pojmových filosofů (srovnej např. líčení Stephena Hawkinga a desítek jiných už od Romaina Rollanda).

Z řady rozhovorů s Frommem jsem shledal, že vcelku byl optimističtější než já. Věřil např. silně v obrodný vliv asijských civilizací na nás a asi podceňoval sílu „amerikanizace“ tam. Věřil v revoluci generací „Vlasů“ a „Beatles“ proti luxusu jejich rodičů, ale já spíše pozoroval, že titi mladí lidé sice protestují správným směrem a jsou plni jakési „vnitřní svobody“, ale nejsou ochotni – stejně jako jinak tak statečné děti českého „undergroundu“ let sedmdesátých a osmdesátých – *naučit se pořádně pracovat*. Učit se jazykům. Číst klasiky v originálech. Studovat aspoň jeden vědní obor pořádně. Plánovat svou moudrost na dlouhá desetiletí. Byli nadšeni mými výklady o „fenoménu X“ apod., ale nebyli ochotni ani trošičku se namáhat, aby sami mohli jednou podobně mluvit k další generaci. Nevím, měl-li snad Fromm sám lepší zkušenosti, ale pochybuji. Vývoj po jeho smrti (1980) tomu nenavědčuje.

Ani na tom však nezáleží prvořadě, je ještě cosi důležitějšího. Dané hrozby lidstva ukazují, že 21. století buď bude *stoletím planetárního sjednocení* – anebo žádné 22. století už nebude. Hrozby pandemické, populační i ekologické, promíšené trapnými anachronismy konfliktů nacionálních či konfesijních, to vše ukazuje, že lidstvo nemůže přežít, aniž nabude lepšího přesvědčení o sobě samém. Zjednodušeně řečeno: aniž se „fenomén X“ rozšíří v podstatně širších vrstvách lidstva než doposud. Jestliže jsme sledovali s Frommem, jak se „fenomén X“ rozjasňoval ve starozákonním židovstvu, odtud pak sekundárně v křesťanství i islámu, resp. u nehlubších postav těchto mrtvů, můžeme zároveň pesimisticky a paradoxně konstatovat, že tento fenomén *masově* působí spíše v těch civilizacích a subkontinentech, kde *nebyl* teoretiky pojmově „rozjasněn“, ale kde zůstal v jakési temnotě numinózní a mysteriózní. Ale tam, kde jej už mistři racionality dovedou vyjádřit s maximální pojmovou akribií, zdá se být v širších vrstvách mrtvů. Zde žije kult klídu, „vrcholného štěstí“ a zlepšení nějakého hloupoučkého sportovního výkonu, muž je zastíněn „výkonem“, žena „hvězdou“. A do toho řve pár feministek, jehovistů, platoniků a „filosofů jazyka“. Protestují obvykle správným směrem, ale způsobem, který většinu lidí odpuje. Co v tomto bláznivě převažujícího kultu „tělesných výkonů“ a naopak pohodlí s ostrůvky ducha, nicméně ducha převážně již samým osamocením pokleslého? Klasickými cestami církvi to již asi nepůjde. Klasickými cestami filosofické abstrakce, pojmů a nových „-ismů“ už vůbec ne. Věda přitom – ten zlomeček inteligentních hlav lidstva – slaví sice další úspěchy, které však zdrcující většina lidstva neumí jinak než zneužít.





Bezprostřední řešení nevidím – my kazatelé a karatelé máme ohlas celkově zanedbatelný. Vzpomenu-li na jediného jednoznačně úspěšného – Gándhího -, musím si připustit, že i když jsme snad nositeli pravdy a „spásy“, na to, abychom ji také uměli prosadit, asi nejsme dost *svatí*...

Nicméně shrňme chladně: ukázalo se nám, že to, co Fromm nazývá „zkušenost X“, je fenoménem, který prostupuje veškerá náboženství a všechny filosofické soustavy všech dob, hodné toho jména. Kde složky tohoto fenoménu chybějí, je náboženství, ať se jmenuje jakkoliv, toliko pohanským modloslužebnictvím a jakákoliv „filosofie“ jen jistou pojmovou strukturou, vnitřně obvykle konsistentní, ale vedle níž je možno (obdobně jako u šachových partií) postavit nekonečný počet podobně „racionálních“ systémů.

Naopak všudypřítomnost „fenoménu X“ ve všech dějinných epochách a ve všech kontinentech ukazuje, že žádoucí a životně nezbytné *planetární sjednocení lidstva je přece jen možné*. I když k němu lidstvo zkoncentruje síly, asi až na samém pokraji propasti, je otázka, zda nebude už pozdě. Je možno doufat, ale není to nutné. I sama naděje - říkám to teologům navzdory - může být iluzí. Sama o sobě nám nepomůže. Je snad tedy „realističtější“ žít bez naděje? Ale to zase je k zoufalství.

Profesor Milan Machovec: Ústav filosofie a religionistiky FF UK v Praze.