

Klasická psychoanalýza a politika*

Marek Loužek, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Abstract: Classical Psychoanalysis and Politics. The article is concerned with psychoanalysis and its application to politics. First part focuses on social thinking of Sigmund Freud. Second part examines political insights of Carl Gustav Jung. Third part examines the social theory of Erich Fromm. Fourth part calls attention to political opinions of Herbert Marcuse. The article highlights a traditional Freudian approach to society and politics.

Keywords: psychoanalysis, politics, Frankfurt School, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm, Herbert Marcuse

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

Psychoanalýza je primárně lékařská, psychoterapeutická disciplína. Do popředí jejího zájmu proto patří především individuální psychologie. Psychoanalýza zkoumá, co je skutečným motivem lidského jednání, „motorem“ chování člověka, jeho autentický zdroj. Člověk se určitým způsobem chová, své jednání si rozličně zdůvodňuje, přesto zůstává větší část jeho skutečných motivů skrytá, jde totiž o nevědomé motivy. Psychoanalýzu však nelze redukovat jen na individuální psychologii. Neméně významný je i její dosah sociologický a obecně filozofický [Samuels 1993]. Umožňuje totiž pomocí svého aparátu interpretovat i řadu společenských fenoménů.

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

1. Základní postřehy Sigmunda Freuda

Psychoanalytický výklad politiky nemůže nezačít klasikem a zakladatelem psychoanalýzy – Sigmundem Freudem [Botticelli 2004]. Ve Freudově díle, zejména v jeho esejích věnovaných společnosti, lze nalézt řadu pozoruhodných myšlenek o politice. Některé z nich mohou působit spekulativně, přesto si naši pozornost zaslouží.

Důraz na sexualitu jako zdroj chování člověka a jeho skutečné motivace nás nepřekvapí. Mnoho autorů spatřovalo právě ve faktu zdůrazňování role sexuality v životě člověka slabinu freudovské teorie. Hlavní význam Freudova odkazu pro dnešek tkví v stálém používání některých jeho psychoanalytických metod a úloze, kterou přisoudil nevědomým stránkám lidského chování [Castoriadis 1997]. Význam psychoanalýzy je zejména v tom, že podnítila nový pohled

na lidskou psychiku a upozornila na důležitost různých vlivů v dětství a dospívání.

Vývoj světonázorů

V knize *Totem a tabu* aplikuje Sigmund Freud [(1913) 1991] psychoanalýzu na psychologii národů. Jeho interpretace vzniku státu, náboženství a kultury je poněkud svérázná. Vztyčení totemu u přírodních národů vidí jako projev lítosti nad zabitím otce, původního vládce nad „velkou hordou“. Oidipovský komplex existující v individuálním životě každého z nás se tak podle Freuda projevuje i na kolektivní úrovni. Obě tabu přírodních národů (nezabíjet totemové zvíře a sexuálně se nestýkat se ženou patřící k totemu) se obsahově shodují se zločiny Oidipa, který zabil svého otce a pojal za manželku svou vlastní matku.

Důvodem tvorby světonázorů je praktická potřeba zmocnit se světa. Lidstvo dle Freuda uchopilo tento svět v průběhu historie různými způsoby. Vytvořilo tři velké myšlenkové soustavy, světonázory: 1) animistický, 2) náboženský a 3) vědecký. Při jejich vývoji se mění představa člověka o jeho schopnosti ovlivňovat život kolem sebe [Brunner 1995].

1. Animistický (nebo též mytologický) systém se objevuje u přírodních národů. Uplatňuje se zde magie. Šaman čaruje, aby pro sebe a své bližní přivolal dobré počasí, dobrý výsledek lovu, šťastné osobní osudy atp. Člověk se považuje za všemohoucího. Věří, že svými duševními akty (modlitbičkami, přímluvami u démonů, uctíváním totemu) ovlivňuje běh tohoto světa. Stačí jen vhodná přímluva u nebeských sfér a všechno bude takové, jak si to příslušník přírodního kmene přeje [Freud 1991: 25].

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

3. Vědecký systém je nejmodernější. Ve světonázoru moderního člověka už není místa pro všemohoucnost člověka. Moc subjektu v dějinách je do značné míry omezená. Přiznáváme si svou malost, rezignovaně se podrobujeme smrti a všem jiným přírodním nevyhnutelnostem. Ale v důvěře v moc lidského

ducha, vědeckost a racionalitu žije ještě i nadále kus primitivní víry ve všemohoucnost [Freud 1991: 57-71].

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

Vývoj tří velkých myšlenkových soustav ve společnosti je dle Freuda analogický sexuálnímu vývoji lidského individua [Freud 1990]. Podle Freudovy sexuální teorie lze v individuálním vývoji člověka vyzorovat několik fází. Soustředíme-li se na tu část lidského života, kdy má již jedinec vytvořeno vlastní Já, lze rozlišit tři základní etapy: 1) fáze narcisistní 2) fáze oidipovská a 3) fáze „normální“. Jde o členění vývoje jednotlivce podle druhu objektu, který si vybírá pro ukojení svých sexuálních potřeb.

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

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

2. Fáze oidipovská: chlapec se zamiluje do své matky. Vzniká klasický oidipovský komplex. Syn chce odstranit otce a postavit se na jeho místo. Sexuálním objektem již není jeho vlastní Já, nýbrž naopak: objekt se nachází ve vnějším světě. Tam již bude v celém jeho pozdějším životě. Objekt, který si však našel teď, není tím pravým ořechem. Je mu zakázán společenskými konvencemi. Incest je obsahem našich tabu [Freud 1990: 53].

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

3. Fáze „normální“. Jedinec hledá objekt sexuálního uspokojení mimo sebe a dokonce jej skutečně nachází. S incestní tendencí se vypořádal již v oidipovské fázi. Nyní si může vybírat kteroukoli další ženu podle své vůle. Nikdo mu nic nezakazuje. Dopřává si, co je mu libo. Stáváme se dospělými lidmi. Nevěříme v moc rodičů a stavíme se na vlastní nohy [Horneyová 2000].

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

Rozčlenění lidské historie do tří fází pochopitelně není Freudovým vynálezem. Setkáváme se s ním již u otce moderní sociologie a pozitivismu, Augusta Comta [1927: 13-16]. Ten

chápal dějiny lidstva jako sled tzv. náboženského, metafyzického a vědeckého stadia. Je docela dobře možné, že se Freud při formulaci své „filozofie dějin“ inspiroval právě jeho pojetím. Originálnost Freudovy teorie spočívá v tom, že ji doplnil o výše uvedené analogie s ontogenetickým vývojem.

Psychologie masy a davovosti

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

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

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

Pozoruhodný je Freudův názor, že davová psychóza by mohla být hypnotickým jevem. Člověk je poslušen sugescí toho, kdo ho jako hypnotizér připravil o vědomí vlastní osobnosti, takže se dopouští i činů, jež jsou k jeho povaze a zvyklostem v nejostřejším protikladu. Všechny city a myšlenky jsou orientovány směrem, který určuje hypnotizér. Masa není na pochybách, co je pravdivé nebo nepravdivé. Je právě tak netolerantní jako důvěřivá vůči autoritě. Chce být ovládána a ujařmena a svého pána se chce bát. Lze v ní zaregistrovat odpor vůči novotám a neomezenou úctu k tradici.

Jaká je mravní úroveň mas? V pospolitém bytí příslušníků masy odpadají všechny individuální zábrany a brutální a destruktivní instinkty, které v jednotlivci dřímají jako pozůstatek pravěku, procitají k volnému ukojení [Freud 1990: 215]. Masy jsou ale pod vlivem sugesce schopny význačných výkonů odříkání, nezištnosti a oddanosti určitému ideálu. Zatímco u izolovaného individua je osobní prospěch víceméně jedinou pohnutkou, u mas hraje jen zřídka převládající roli. Jestliže intelektuální výkon masy je vždy hluboko pod intelektuálním výkonem jednotlivce, její etické chování může tuto úroveň jak značně převyšit, tak klesnout hluboko pod ni: záleží pouze na vůdci, co z masy udělá.



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

I zde Freud využívá své teorie prahordy. Osudy prahordy podle Freuda zanechaly nesmazatelné stopy v dědictví lidské historie, speciálně pak ve vzniku totemismu, který v sobě zahrnuje počátky náboženství, mravnosti a státu. Masa je regresí k primitivní duševní činnosti, jak bychom ji přisoudili prapůvodní tlupě. Jde o znovuoživení tlupy. Jednotlivci tvořící tlupu byli právě tak vázání, jak je vidíme vázané dnes v mase. Otec prapůvodní tlupy i vůdce dnešního davu jsou svobodní [Freud 1991: 59].

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

2. Inspirace Carla Gustava Junga

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

Archetypy jako zdroj ideologií

Klíčový význam v Jungově psychologii má pojem *archetypů* [Jung 1993]. Jde o nevědomé zdroje našeho chování - individuálního i kolektivního. Čím se archetypy odlišují od Freudova nevědomí? Freudovo nevědomí je zcela libidinózního charakteru. Převládají v něm sexuální a erotické komponenty, pud, jež vyžadují uspokojení; nevědomí je sexuální, přírodní, biologické. Jinak je tomu u Junga. Jeho nevědomí je svou povahou kulturní, společenské. Ačkoli Jung tvrdí, že člověk je získává již při narození v podobě jakýchsi vrozených kulturních vzorců a mýtů, spíše se zdá, že výtvořů kolektivního nevědomí minulosti jsou předávány výchovou.

V nejběžnější a nejnázornější podobě se s archetypy můžeme setkat v mýtech, pohádkách, folklóru [Starý 1990]. Rovněž náboženství a politické rituály se opakují. Výjimkou nejsou ani filozofické ideje a modely vědy. Zkrátka, opakující se dějinné události. Dějinný a civilizační proces se ukazuje jako sled pokusů o nové, dokonalejší a životaschopnější varianty vnitřního světa archetypů a vnějšího světa konkrétních

životních podmínek. Lidská psychika není tabula rasa, žádný člověk není nikdy absolutně závislý na sociálním prostředí, v němž se narodil a v němž žije. Přichází naopak do svého životního prostředí s již vybudovaným systémem poetických obrazů, numinózních představ, dominantních idejí, vrozených sklonů. A těmi nejsou podle Junga nic jiného než archetypy.

Lze souhlasit s Jungem [1990], že religiózní zkušenost lidské psychiky je hlubší, než se obecně soudí. Se vznikem „nového člověka“, jenž dokázal překonat náboženskou víru v zásvětní bytosti, zázraky a svátosti, jsme nevstoupili do nenáboženského světa. Vidíme-li před sebou zdánlivý sekularizační proces, jde z hlubšího psychologického hlediska toliko o zánik konkrétní dějinné epochy dosavadních náboženských hodnot, postojů, symbolů. Jde o proměnu formy, nikoli látky.

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

Psychologie nacismu

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

„Samozřejmě, že nebudeme nazývat fašismus nebo hitleismus idejemi. Jsou to archetypy, takže bychom řekli: Dejte lidem archetyp a celý dav se pohne jako jeden muž, nikdo mu neodolá. Protože archetypické obrazy mají obrovskou dynamickou sílu, nemůžete je ‚odargumentovat‘... Nezáleží na tom, zda se domníváte, má-li nacistická bouře v Německu náboženskou hodnotu či ne. Má. Nezáleží na tom, jestli si myslíte, že Hitler je náboženská postava nebo ne, protože on je náboženská postava... Fašismus je latinskou formou náboženství a jeho náboženský charakter vysvětluje, proč je celá věc tak úžasně uchvacující.“ [Jung 1993: 173]

A o kus dále: „Nyní lidé začínají mluvit ty pošestilé řeči o rozumu a mírových plánech a podobných věcech: dělají se slepými tím, že lpí na dětinském optimismu - a jen se podívejte na skutečnost! Archetypické obrazy docela určitě rozhodují o osudu člověka. Rozhoduje nevědomá psychologie člověka, a ne to, co si myslíme a mluvíme v mozkové komůrce nahoře v podkrovní světničce.“ [Jung 1993: 171-172]

Je otázkou, nakolik lze vykládat Jungovu analýzu nacismu jako sympatii s nacionálním socialismem. Jung se snažil porozumět kolektivní síle ideologie, která vyvěrá z určitých nevědomých vlastností lidské psychiky. Jung správně postřehl, že politická ideologie, a o nacismu to platí dvojnásob, není racionální vědeckou konstrukcí, nýbrž vyjádřením emocí, skrytých přání, ano i předsudků, sympatií a antipatií.



Omezenost vědeckého poznání

Jungova teorie politiky vyplývá z jeho teorie archetypů [Bion 1992]. Poněvadž jsme pod neustálým vlivem archetypů, nemůžeme nikdy dosáhnout objektivního poznání. Naše představy o světě jsou historicky podmíněné. Z kolektivních mýtů se nemůžeme nikdy zcela vymanit, i kdybychom po tom sebevíc toužili. Mnozí lidé vychovaní v osvíceneckém světonázoru se ještě domnívají, že naše poznání je pravé, nefalšované, objektivní. To je ovšem zkreslující. I naše vědomé myšlení vyplývá z toho, co se skrývá hluboko pod ním, z nevědomých motivů, přání (jakožto otce myšlenky), obrazů archetypického charakteru.

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

Hodnota Jungovy kritické reflexe vědy je o to větší, že se dokázal sebekriticky podívat i do vlastních řad. Jung upozorňuje na subjektivismus Freuda i Adlera. Adler byl lékařem, který jako zdroj chování člověka označil pocit méněcennosti, anebo (jeho opak) touhu po moci [Adler 1993]. Prvotní je pocit méněcennosti a snaha jej zdolat držením co největší moci. Adler proslul analýzou velkých osobností dějin, avšak malých svým tělesným vzrůstem. Hitler, Mussolini, Stalin, Napoleon a mnozí další se podle Adlera snaží svůj komplex malého vzrůstu kompenzovat svou snahou „ukázat světu, co jsem zač“.

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

„Existuje mnoho různých psychologií... V každé psychologii je totální chaos, takže neberte psychologické teorie tak strašně vážně. Psychologie není náboženská víra, ale hledisko, a když to vezmeme lidsky, jsme snad schopni jedni druhé pochopit. Připouštím, že někteří lidé mají sexuální obtíže a jiní mají zase jiné problémy... Mussoliniho případ není vyřešen tím, když se řekne, že má mocenský komplex. Zabývá se politikou, a to je jeho život a smrt. Svět je obrovský a neexistuje jen jedna teorie, která by vysvětlovala všechno.“ [Jung 1993: 136]

3. Slepá ulička Ericha Fromma

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

V knize *Strach ze svobody* [Fromm 1993] se autor zabývá druhou stránkou svobody moderního člověka. Svoboda jednot-

livce je podle něj dvojnásobná. Na jedné straně se jedinec vymaňuje z primárních kolektivních vazeb, pupočních šňůr, které spojují člena primitivního společenství s jeho kmenem, středověkého člověka s církví a jeho společenskou kastou, moderního člověka s jeho rodinou - právě v důsledku toho však roste jeho osamělost, odloučení od světa. Odloučení je natolik hrozné a nebezpečné, že může přerůst v pocit bezmocnosti a úzkosti.

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

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

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

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

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

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

Chce nás snad Fromm kvůli znovuoživení slastného pocitu zakořenění ve společenství vrátit do spárů inkvizice či neome-



zené moci kmenového náčelníka? Svobodný svět přináší možná i své stinné stránky. Snažit se však za každou cenu tyto stinné stránky potlačit se může ukázat být nebezpečným. Jednou jsme slezli ze stromu, okusili ovoce a zhřešili (přestali jsme být ve Freudově smyslu dítětem), a návrat do ztraceného ráje již není možný.

Fromm kritizuje Freuda za to, že je příliš „relativistický“, že se smířuje s vrozenými sklony člověka ke zlému a nesnaží se najít východiska ke změně. Freudův antropologický pesimismus je však dobře zdůvodněný [Strong 1984] a mimochodem slučitelný – i přes autorovu skepsi k náboženství – s křesťanskou tradicí. Frommovy pokusy vybudovat „nového člověka“ zní skoro jako morální kodex budovatele komunismu. Jeho analýzy „křečkovské“ či „tržní“ orientace jsou líbivé leč zjednodušující.

4. Iluze Herberta Marcuse

V analýze vztahu psychoanalýza a politiky nemůžeme opomíjet Herberta Marcuse [Wolfenstein 1996]. Hlavní teoretik sexuální revoluce 60. let používá Marxův styl i pojmový aparát, zkombinovaný navíc s hegelovskou dialektikou. Porozumění přitažlivé doktríně sexuálního uvolnění je poměrně snadné, stejně jako neomarxistickému vyznění autora, které je typické i pro ostatní představitele frankfurtské školy jako Theodor Adorno či Max Horkheimer. Pokud lze u Ericha Fromma kritizovat jeho bezbřehou normativnost hraničící až s utopií, vůči Marcusemu lze vznést podobnou námitku.

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

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

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

Podobně v knize *Jednorozměrný člověk* [Marcuse 1991] autor líčí, jak se ve vládě střídají tzv. pravice s levicí, ale ve své holé podstatě jsou všichni zastánci konzumní společnosti a představitelé „jednorozměrného“ myšlení. Tento politováníhodný stav Marcuse nazývá společností bez opozice. V pod-

mínkách stoupajícího životního standardu se jeví nesouhlas se systémem jako takovým být společensky nesmyslným.

V rozvinuté industriální společnosti převládá podle Marcuse pohodlná, bezkonfliktní, demokratická nesvoboda. Svoboda myšlení, slova a svědomí byly původně kritickými idejemi. Nezávislost myšlení, autonomie a právo na politickou opozici jsou o svou základní kritickou funkci ve společnosti oloupeny. Příčinou politováníhodného stavu vidí Marcuse v socioekonomických podmínkách našeho života, konkrétně ve světě nesvobodné („mrtvé“) práce. Zde je Marxův vzor cítit nejsilněji.

S Marcuseho analýzami lze stěží souhlasit [Samuels 2004], zvláště tehdy, když naznačuje, že současná industriální společnost manipulující potřebami jako běžným jevem směřuje k totalitě, která se projevuje i v politice. Lobují jak koncerty, tak odbory. Všichni prý ale souhlasí s dnešním systémem. Politika podle Marcuse znemožňuje společenskou změnu. V politické sféře nebojuje pravice s levicí na život a na smrt – nacházíme zde naopak sjednocování, konvergenci protikladů.

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

Vítězství nad nešťastným vědomím moderního člověka vidí představitel frankfurtské školy v desublimaci, tj. nové sexualizaci společnosti. Věří spolu s Freudem, že omezení vlivu společenského Nadjá na naše chování a vysvobození některých vytěsňených pudů z oblasti Id povede k plnohodnotnějšímu, zdravějšímu a celkově šťastnějšímu způsobu života, než který provozujeme dosud. Výzva k sexuální revoluci působí jako blesk z čistého nebe, v němž mnoho lidí spatřovalo svou spásu. Marcuse se stává velkým teoretikem studentské revolty 60. let [Totton 2000].

Sexuální revoluce se od ostatních revolucí v lidské historii liší tím, že není motivována ekonomickou nespokojeností. Naopak. Revolucionáři odmítají ekonomický blahobyt a snaží se společnost přesvědčit, že existují i jiné stránky lidského života. Literatura a umění ještě chrání stávající systém. Místo umění, náboženství a vědění se však hodně lidí zabývá osvobozující erotikou. Člověk přestává být odcizeným. Je konečně takovým, jakým je sám o sobě, ve své podstatě. Sexualita jej osvobozuje [Reich 1990].

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

Sexuální potřeba není zřejmě jedinou potřebou člověka, i když patří mezi nejdůležitější. Člověk je také sociální bytostí [Kocourek 1992]. Ovlivňují jej významné kulturní faktory. Představa, že po větším sexuálním ukojení bude člověk žít šťastně a spokojeně, je nerealistická. Jak ukázala moderní ekonomická teorie, lidské potřeby jsou nekonečné a ani po uspokojení těch nejzákladnějších nenastane u člověka zázračný bod nasycení.



5. Závěr

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

Inspirativní pro analýzu politiky jsou i někteří Freudovi následovníci, např. Carl Gustav Jung, který nazval svůj přístup „analytickou psychologií“. Pro Junga není „libido“ výlučně sexuální energie, nýbrž je silou, která vyvěrá ze všech instinktů lidí a může působit také nevědomě. Zdá se, že vedle individuálního nevědomí skutečně existuje i kolektivní nevědomí, které obsahuje tradiční mýty a představy.

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

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

literatura

- Adler, A. 1993. *Umění rozumět. Příběh života a nemoci z pohledu individuální psychologie*. Praha: Práh.
- Alford, F. C. 1994. *Group Psychology and Political Tudory*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Bion, W. R. 1992. *Cogitations*. London: Karnac.
- Comte, A. 1927. *Sociologie*. Praha: Orbis.
- Le Bon, G. 1994. *Psychologie davu*. Praha: Kra.
- Botticelli, S. 2004. „The Politics of Relational Psychoanalysis.“ *Psychoanalytical Dialogues* 14 (5): 635-652.
- Castoriadis, C. 1997. *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Stanford: Stanford University Press.
- Brunner, J. 1995. *Freud and the Politics of Psychoanalysis*. Oxford: Blackwell.
- Freud, S. 1991. *Totem a tabu*. Praha: Práh.
- Freud, S. 1990. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon.
- Fromm, E. 1993. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko.
- Fromm, E. 2001. *Mít nebo být*. Praha: Aurora.
- Glass, J. M. 1995. *Psychosis and Power. Threats to Democracy in the Self and the Group*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Horneyová, K. 2000. *Neuróza a lidský růst – zápas o seberealizaci*. Praha: Triton.
- Jung, C. G. 1992. *Analytická psychologie*. Praha: Academia.
- Jung, C. G. 1994. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis.
- Jung, C.G. 1990. *The Archetypes and the collective unconscious*. London: Routledge.
- Kocourek, J. 1992. *Horizonty psychoanalýzy*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství.
- Marcuse, H. 1991. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko.
- Marcuse, H. 1970. *Psychoanalýza a politika*. Praha: Svoboda.
- Post, J. M. 2003. *The Psychological Assessment of Political Leaders*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Reich, W. 1990. *Die sexuelle Revolution*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Roazen, P. 1990. *Encountering Freud. The Politics and Histories of Psychoanalysis*. New Brunswick: N.J., Transaction Publishers.
- Samuels, A. 1993. *Political Psyche*. London: Routledge.
- Samuels, A. 2004. „Politics on the Couch? Psychotherapy and Society-Some Possibilities and Some Limitations.“ *Psychoanalytical Dialogues* 14 (6): 817-835.
- Starý, R. 1990. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor.
- Strong, T. B. 1984. „Psychoanalysis as a Vocation - Freud, Politics, and the Heroic.“ *Political Theory* 12 (1): 51-79.
- Totton, N. 2000. *Psychotherapy and Politics*. London: Sage.
- Valenty, L. O., O. Feldman. (eds.). 2001. *Profiling Political Leaders. Cross-Cultural Studies of Personality and Behavior*. Westport, CT, Praeger - Greenwood.
- Whitebook, J. 1995. *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Wolfenstein, E. V. 1996. „Psychoanalysis in Political Theory.“ *Political Theory* 24 (4): 706-729.

poznámky

* Příspěvek na psychoanalyticko-psychotherapeutickém sympóziu v Opočně „Psychoanalýza, společnost, politika“, Institut aplikované psychoanalýzy, 8. září 2006. Za cenné připomínky děkuji Václavu

Mikotovi, Jiřímu Kocourkovi, Michaelu Šebkovi a třem anonymním recenzentům časopisu Naše společnost. Stať vznikla s podporou grantového záměru MSM 0021620841.



*Marek Loužek (*1975) působí jako analytik Centra pro ekonomiku a politiku v Praze. Přednáší ekonomii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a sociologii na Vysoké škole ekonomické v Praze. Knihy: Zapomenutá transformace (1999), Spor o metodu (2001), Populační ekonomie (2004), Rozšiřování EU z pohledu teorie veřejné volby (2004), Max Weber (2005). Řada odborných statí vydaných doma i v zahraničí. Editor řady sborníků Centra pro ekonomiku a politiku. Lze ho kontaktovat na adrese: louzek@post.cz*

Rozhodovací procesy při zodpovídání výzkumných dotazů*

Judgement Processes in the Course of Survey Question Answering

Jiří Vinopal

Abstract: The article stands as the third part of a series about the question answering process during standardized surveys and elaborates the judgment making phase. The first part deals with attitude questions. In this regard, relevant theories of the nature of attitude are explained (true attitude model, construal model, the belief-sampling model); context effects that influence decision-making processes in the course of answering are described (i.e. the inclusion/exclusion model) and the effect of affective reactions like emotions is mentioned. In the second part concrete strategies and criteria of decision making are showed, which respondents use in the course of survey question answering process. This is done both with regard to factual and attitudinal questions.

Key words: survey methodology, survey interview, survey question, judgment

Rozhodování o „správné“ odpovědi je třetí fází kognitivních procesů, které v hlavě respondentů probíhají během zodpovídání otázky. Poté, co nějakým způsobem zadaný dotaz interpretovali a následně v paměti vyhledali informace potřebné k jeho zodpovězení, musí nyní rozhodnout o náležité odpovědi. V posledním kroku pak bude třeba ještě toto rozhodnutí přizpůsobit formátu nabízených možností. V seriálu, který má za cíl čtenáře provést všemi těmito čtyřmi fázemi, se tedy nyní ocitáme ve třetím kroku.

Hlavní oblastí zájmu zde přitom budou postojové otázky, neboť právě ony jsou typickými příklady položek dotazníkových šetření, u nichž respondenti musí ve velké míře procesy rozhodování zapojit. Proto bude v dalších částech textu podrobněji pojednáno o problematice postoje jako psychologické kategorie, kontextuality jako jeho základní vlastnosti s přímým vlivem na možnost přesného zjišťování a vlivu některých jevů jako jsou například emoce. Nejprve se však věnujme rovinně obecnější, totiž strategiím rozhodování.

Strategie rozhodování

Stejně jako by se mohlo zdát, že fáze vyhledávání v paměti se týká jen otázek na fakta a události, fázi rozhodování bychom mohli mylně přisuzovat jen postojovým a hodnotícím dotazům. Situace opět není tak jednoduchá, a tak jako postojové otázky

musí být interpretovány a jsou u nich také většinou prohledávány paměťové záznamy (ať už jako dříve připravené postoje v podobě stereotypů atp., nebo v podobě indicií k formulaci mínění v aktuálních podmínkách), také procesy rozhodování se týkají obou modalit podnětů, tedy dotazů postojových i faktografických. Podívejme se nyní na některé společné rysy rozhodovacích procesů a také na důležité odlišnosti v jejich pozadí a průběhu u těchto dvou základních typů dotazů.

Procesy rozhodování ve většině případů neprobíhají ideálně, tj. tak, jak by si výzkumník představoval, že by pro získání „přesné“ odpovědi probíhat měly. Respondenti mají k dispozici celou řadu strategií, které mohou při rozhodování o odpovědi využít, každá z nich přitom může vést k odlišné míře přesnosti výsledné odpovědi. Klíčovými vstupy pro volbu strategie rozhodování jsou zejména motivace respondenta (tzn., kolik úsilí je ochoten přemýšlení nad odpovědí na danou otázku věnovat), jeho kognitivní kapacita (tzn. jeho mentální schopnosti jako je např. schopnost analytického uvažování, kombinace informačních zdrojů, paměťové schopnosti atp.) a kognitivní náročnost otázky (tzn. jak vysokou pozornost musí věnovat porozumění smyslu otázky, jak moc musí pátrat v paměti, jak složitě musí kombinovat různé zdroje, atp.).¹

Jak bylo poznamenáno, ani u většiny otázek na fakta či události není respondent ušetřen rozhodovacím kroku - i zde musí svou odpověď náležitě zvážit a rozhodnout se s ohledem

