

Havlasová, Helena

K některým psychoanalytickým koncepcím člověka a jeho dějin

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1976, vol. 25, iss. B23, pp. [45]-65

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107247>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

HELENA HAVLASOVÁ

K NĚKTERÝM PSYCHOANALYTICKÝM KONCEPCÍM ČLOVĚKA A JEHO DĚJIN

Psychoanalýza ve své klasické podobě i v různých svých pozdějších formách revidovaných vykonává od svého vzniku stále rostoucí vliv na buržoazní společenské vědy, filozofický antropologismus i filozofii dějin. S celkovým tlakem buržoazní ideologie proniká tento vliv i do marxismu, kde vytvořil zvláštní revizionistický freudo-„marxistický“ proud. V této stati se chceme zaměřit na filozoficky nejvýznamnější aspekt psychoanalýzy, tj. na její pojetí člověka a jeho dějin. K tomu je ovšem třeba přihlídnout k bouřlivému vývoji psychoanalytické teorie, k jejímu štěpení a hluboké diferenciaci během asi půlstoletí, které téměř znemožňují, aby se dnes vůbec ještě vymezila jako celek¹ a které se ovšem projevují také na diferencovaných pojetích člověka. Šíře problematiky si vyžádá ovšem, abychom se místy vyjadřovali jen kuse a tezovitě a omezili se jen na skromný výběr autorů a otázek.

¹ Postihnout obsah psychoanalýzy pomocí definice tak, aby v ní byly zachyceny všechny její proudy, je čím dále tím obtížnější a pokusy tohoto druhu svědčí jen o tom, jak neurčitými a širokými se staly hranice „vědy o nevědomí“ a jak velice se tato disciplína vzdělala od Freudových rigorózně dogmatických požadavků. Freund r. 1923 mohl ještě napsat: „Předpoklad nevědomých duševních procesů, uznání učení o odporu a vytěšňování, ocenění sexuality a oídipovského komplexu jsou hlavními obsahy psychoanalýzy a základy její teorie, a kdo je nedokáže všechny schválit, neměl by se počítat k psychoanalytikům.“ (S. F r e u d, „*Psychoanalyse*“ und „*Libidotheorie*“, Ges. W., sv. XIII, Frankfurt (M) 1969, s. 223.) Kdežto Leon Salzmänn v roce 1964 musí už volit podstatně širší a neurčitější výrazy, aby vyjádřil, v čem se *soudobí* analytici shodují. Z původních Freudových požadavků se tu zachovává jen přesvědčení o existenci nevědomí, o významu nevědomí a zkušeností raného dětství, přičemž otázky konkrétní povahy tohoto nevědomí a těchto zkušeností i jejich konkrétní významnosti zůstávají otevřené. Ostatní někdejší požadavky zakladatele psychoanalýzy lze snad vřadit jen jako pouhé (dnes jistě menšinové) varianty do Salzmännovy volné a široké charakteristiky. (Srov. Leon S a l z m ä n n, *Current Development in Psychoanalytic Theory and Practice in the United States*; in: *Fortschritte der Psychoanalyse*, sv. I, Göttingen 1966, s. 28.)

Štěpení a diferenciacie psychoanalýzy

Zakladatel psychoanalýzy S. Freud stavěl svou teorii na biopsychologický základ; odvozoval z pudové podstaty člověka nejen individuální duševní procesy, ale i procesy sociálně psychické a koneckonců i historické a kulturní. Jsou to *biopsychické konstanty* podléhající přírodním zákonům, které podle Freuda určují člověka. K těmto konstantám nepatří jen biologická konstituce člověka, lidské pudy zděděné po živočišných předcích, „energie“ těchto pudů (zejména *libido* jako energie pohlavního pudu) a mechanismy reagování pudové podstaty člověka na vnější svět. Biopsychickou konstantou je i „oidipovský trojúhelník“, otec – matka – dítě, mezi kterými Freud předpokládal pudově podmíněný a tudíž za všech podmínek v podstatě stejně se uplatňující vývoj emocionálních vztahů sexuální lásky a žárlivosti. Z řešení těchto vztahů v lidském pravěku (v „prahordě“²) vyvozoval Freud vznik a povahu sociálních a kulturních institucí, forem společenského vědomí i základní schéma historického pohybu; z jejich řešení v individuální rodině (řešení „oidipovského komplexu“³) – budoucí základní postoje dítěte ke společnosti a jejím institucím.

Na druhé straně Freud nepopíral relativní (v jeho pojetí) svébytnost kulturně historických procesů, ba předpokládal trvalý konflikt mezi v podstatě asociální pudovou přirozeností člověka a kulturou. Tento konflikt se projevuje v samotné struktuře osobnosti, jak ji pojímá Freud: v napětích a konfliktech mezi vědomím a nevědomím, resp. mezi „psychickými instancemi“ „*toho*“ (Es, id), „*já*“ (Ich, ego) a „*nad já*“ (Über-ich, superego),

² Freud převzal Darwinovu domněnku, že nejstarší lidskou pospolitostí byla prahorda, ovládaná despoticky zdatným lidským samcem. Metodou extrapolace svých poznatků a hypotéz o libidinózní povaze neuróz na duševní život divochů vypracoval hypotézu, zveřejněnou obšírně r. 1912 v práci *Totem a tabu*, podle níž tento despota si prý monopolizoval nárok na všechny ženy pospolitosti. Své syny tím nutil k pohlavní abstinenci a emocionálně je vázal k vlastní (otcové) osobě. Synové podle Freuda otce jednak milovali, jednak jej žárlivě nenáviděli. Posléze se vzbouřili, otce-tyrana zabili a (podle dobového zvyku) pozřeli. Vytvořili pak „bratrský klan“, kde jim nezbyvalo, než nastolit znovu vztahy nadvlád a podřízenosti. Vzhledem k otcovraždě se v nich probudil *pocit viny*, svého otce posléze zbožštili a aby zabránili opakování někdejšího sexuálního motivovaného zločinu, uložili si jako pokání první tabu: zákaz incestu, exogamii a zákaz zabíjet totemové zvíře, které není ničím jiným než symbolem otce. Tak podle Freuda vznikly základy morálky, náboženství a sociálního řádu vůbec. V mýtech a náboženstvích vidí freudovci symbolické vzpomínky na tento „prvotní hřích“. (Srov. S. Freud, *Totem a tabu*, Bratislava 1966.)

³ *Oidipovský komplex* je nejvýznamnějším projevem Freudem předpokládané dětské sexuality. V podstatě jde o ontogenetickou paralelu sexuálního emocionálního vztahu v prahordě, o projev těchto vztahů ve vztazích mezi rodiči a dítětem (oidipovský trojúhelník). Jsou to emoce úcty a lásky i žárlivosti a nenávisti dítěte vůči rodiči shodného pohlaví a vztah sexuální žádosti vůči rodiči pohlaví opačného. Oidipovský komplex vrcholí podle Freuda mezi 3. a 5. rokem. Je u hochů potlačován šokem *kastrační hrozby* (z otcovy strany) a *kastračním strachem*; u dívek ústí do *závislosti penisu* a přání po dítěti (od otce) v náhradu za penis. Výsledkem potlačení oidipovského komplexu je *nad já*, které vzniká díky tomu, že dítě potlačí incestuální přání a na jejich místo staví *identifikaci* s rodiči (rodiče a jejich normy se stávají vzorem). – V pubertě dochází k oživení oidipovského komplexu a překonává se pak příměřenou volbou pohlavního partnera. Oidipovský komplex hraje podle freudovců základní roli ve struktuře osobnosti a freudovská antropologie mu přisuzuje obecnou, na všechny kultury se vztahující platnost.

kde to představuje nejmohutnější část psychiky, rezervoár pudů (*sexuálních a sebezáchovných* — podle první dualistické teorie, nebo *pudů života a pudů smrti* — podle teorie druhé); *já* je „korovou vrstvou“ *toho*, vytvořenou za účelem slaďování pudových přání s požadavky vnějšího světa; a konečně *nad já* tvoří „odštěpená“ část *já*, původně souhrn zniternělých rodičovských příkazů a zákazů, základna svědomí, sebezpozorování a tvorby ideálů.

Já je sice jednak jen součástí, služebníkem *toho*, na druhé straně je dost silné, aby (nevědomě) „*vytěsňovalo*“ nežádoucí (vzhledem k požadavkům vnějšího světa) projevy pudů do nevědomí, aby některé přesouvalo na jiné objekty a k jiným cílům (činnostem), nebo aby je zčásti „*sublimovalo*“, tj. zduchovňovalo a pozvedávalo na uměleckou nebo intelektuální úroveň. *Já* je nositelem vědomí a poznávacích schopností. Prostřednictvím *já* a *nad já* tedy působí vnější svět na „jádro“ psychiky, jímž je iracionální *to*. Jinou rovinou těchto rozporů je konflikt mezi „ekonomickými principy“ psychiky: mezi *principem slasti*, kterým se řídí *to*, a *principem reality*, kterým se řídí *já*. Zatímco princip slasti směřuje k bezprostřednímu uspokojování, princip reality směřuje k uspokojování oklikami, cestami únosnými vzhledem k vnějšímu světu.

Z uvedeného plyne, že freudovský systém skýtá možnost různých interpretací a různých dalších cest vývoje psychoanalýzy podle toho, zdali se v něm zdůrazňuje neměnná biopsychická podstata člověka a neměnnost jejího reagování na vnější podněty (podněty společnosti, kultury), nebo zdali se tak či onak zdůrazňuje vliv sociálního, resp. kulturního prostředí v ní, příp. na ni. Tyto možnosti se opravdu realizovaly ve vývoji psychoanalýzy, jakmile různí její reprezentati začali — ať v důsledku zobecňování psychoterapeutických zkušeností, ať pod vlivem výsledků jiných věd, ať konečně z příčin filozofickoideologických — ty nebo ony jednotlivé stránky Freudova učení zdůrazňovat proti jiným a posléze je otevřeně revidovat. Došlo k odštěpení dalších „hlubinných“ škol od psychoanalýzy (*individuální psychologie* A. Adlera, *analytická psychologie* C. G. Junga) a k diferenciaci uvnitř samotné psychoanalýzy.

Vnitřní diferenciaci psychoanalytické teorie (bez ohledu na to, je-li prováděna analytiky nebo filozofy) se zakládá na jedné straně na (i) *prohloubení biologismu* (O. Rank, M. Kleinová, v jistém smyslu [tj. v rámci teorie pudů] W. Reich a jejich žáci); na straně druhé na (ii) přesunu důrazu na význam *společnosti a kultury* pro utváření člověka a jeho psychiky. V tomto druhém proudu lze rozlišovat (a) tendenci k *otevřené kritice základních freudovských biopsychologických pojmů a jejich nahrazení jinými* (psychoantropologickými, sociokulturními) (K. Horneyová, pozdější E. Fromm, H. Stack-Sullivan aj.); (b) tendenci *zachovávat freudovské pojmy a stavět je na jiný filozofický základ*: nepovažovat je za odraz biopsychických konstant (jak je tomu u Freuda), nýbrž za odraz výsledku působení sociálně historických procesů na lidskou psychiku (W. Reich, mladý E. Fromm, T. W. Adorno, H. Marcuse a další); konečně (c) tendenci nahradit Freudův biopsychologismus *absolutizací komunikativní stránky lidské existence*, ztotožněním nevědomí s jazykem či jazykovou strukturou (J. Lacan, A. Lorenzer, J. Habermas aj.).

Následující stránky se pokusí stručně o vystižení základních rysů pojetí

člověka u S. Freuda, přičemž vycházíme z toho, že se tato koncepce neodlišuje podstatně od koncepce subsumované shora pod (i), dále na pojetí E. Fromma (ii/a) a H. Marcuseho (ii/2). Tyto koncepce se nám jeví jako filozoficky a ideologicky nejvýznamnější a zároveň jako reprezentativní pro nejdůležitější ze shora uvedených vývojových tendencí.

Má-li se (z důvodů klasifikačních) stanovit vztah těchto koncepcí ke klasickým filozofickým přístupům k problematice člověka, je zjevné, že koncepce Freudova a ostatní biologizující koncepce jsou víceméně variantami toho pojetí, které předpokládá existenci *neměnné podstaty nebo přirozenosti člověka*, ze které se odvozují sociální a kulturní jevy a které bývá označováno jako *substancialismus*. Kdežto sociologizující a kulturalistické koncepce je možno (snad pod názvem *psychoantropologismus*) charakterizovat jako pokus o *kompromis mezi substancialismem a relativismem*, přičemž jako relativistická se označují ta pojetí, která zdůrazňují závislost člověka na společenských poměrech, příp. pokládají člověka za produkt měnících se sociálních a kulturních podmínek.⁴

Biosubstancialistická tendence (Freudovo pojetí člověka)

Základ lidské přirozenosti tvoří ve Freudově koncepci sféra nevědomí a v ní patří určující místo pudům. Někteří autoři, kteří se snaží oslabovat výtku naturalismu proti Freudově teorii,⁵ uvádějí obvykle mj., že Freud neztotožňuje lidské pudy s živočišnými instinkty, že pudům, na rozdíl od instinktů, připsuje značnou flexibilitu. Fakticky tím ovšem Freud pudy nedebiologizuje (ty totiž koneckonců zůstávají „puzením [Drang], které je vlastní živému organismu“⁶ tj. veškeré živé hmotě), nýbrž spíše tím biologizují kulturu, „uschopňuje“ pudy, aby se staly (pomocí sublimace) biologickým základem specificky lidské kulturní činnosti. Freud věděl, co říká, když tvrdil, že „analytikové jsou v podstatě nenapravitelní mechanici a materialisté“.⁷

Freudovský mechanicismus a naturalismus se také projevuje v tom, že „energií“, kterou Freud pudům připsuje — výslovně hovoří jen o *libidu* — posuzuje fyzikalisticky, v duchu zákona „zachování síly“, jak jej formuloval jeho učitel Helmholtz. Libido se může bezprostředně „vybijet“ nebo se „shromážďovat“, „vázat se“ k různým objektům a cílům, sublimací se do určité míry „přeměňovat“ atd.; nemůže se ovšem změnit podstatně ani se ztratit.

Pudové představy vybavené energií libida mohou být sice vytěšňovány, ale najdou si posléze cesty k „návratu“ nějakého druhu. Podstatný (psychologicky určující) je biologicky podmíněný pud a pudová energie, nikoli

⁴ Srov. též Vladimír I. Dobřeňkov, *Neofrejdizm v potskach istiny*, Moskva 1974, s. 9–10.

⁵ Patří k nim např. Herbert Marcuse, který Freudovo dílo interpretuje místy dokonce jako sociologické a sociálně kritické (viz zde str. 42–46). Ale také T. A. Kuzminová zdůrazňuje spíše okolnost, že Freud *překonává* naturalismus, než tu, že v podstatných ohledech naturalistou je. (Srov. *Luďské bytie a osobnosť u Freuda a Sartra*; in: T. A. Kuzminová, V. A. Karpušin, R. M. Garbitovová, *Človek, osobnosť, existenciá*, Bratislava 1971, s. 62 a násl.)

⁶ S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Ges. W., sv. XIII, s. 38.

⁷ S. Freud, *Psychoanalyse und Telepatie*, Ges. W., sv. XVII, s. 29.

nahodilý vnější objekt. Konstantní povahu mají jen „prvotní“ objekty: otec (v dějinách lidstva – otec prahordy), matka a sourozenci. Další osobní vztahy k jedincům a ke společnosti jsou pak jen variantami (náhražkami) těchto původních vztahů v rodině, vznikají přenesením původních pudových hnutí na nový objekt a nový cíl.

Mechanicismus se tak konečně projevuje v celém Freudově pojetí vývoje, které nezná skutečných kvalitativních změn, ať už jde o vývoj lidského jedince, nebo lidstva v celku. Proto se musí biopsychické rysy (i sexualita) dospělého muže či ženy nacházet už u malého chlapce a dívky a po proběhnutí základních fází libidinózního vývoje⁸ a oidipovského komplexu, tj. zhruba po dosažení pátého roku, jsou základní rysy charakteru osobnosti už vytvořeny. Podobně jsou i základní rysy lidstva a lidského dějin dány už událostmi v mýtické „prahordě“ a jejími prvními následky v „bratrském klanu“. Podle klasické psychoanalýzy se proto dají dějiny a psychologie národů v sebedávější minulosti v hrubých rysech rekonstruovat za pomoci pouhé analogie s psychologii soudobých neurotiků tak, jak to prakticky ukazuje Freud v práci *Totem a tabu* a jinde.

V souladu s tímto mechanicismem a naturalismem je též freudovský velice strohý *determinismus*: člověk je určen 1. svým konstitučním dědictvím, 2. fylogenetickou „vzpomínkou“ na události v „prahordě“, která sice z vědomí byla vytěsněna, ale stále znovu se vrací a aktualizuje v dějinách jedince i společnosti, 3. zážitky raného dětství (rodiče, způsob zrození, pohlaví, prožívání stupňů vývoje libida a způsob řešení oidipovského komplexu). Prostor pro to, aby člověk utvářel svůj vlastní osud, je tudíž velice úzký, neboť psychická struktura určující jeho chování se utváří, aniž by do tohoto procesu vědomě mohl zasahovat. D. Riesman proto s určitou nadsázkou, ale celkem právem, přirovnává freudovský determinismus ke kalvinistickému učení o predestinaci.⁹

Toho předurčení se vztahuje i k dějinám národů a lidstva. Freud se sice ohražoval nejednou proti obvinění, že chce svou teorií vysvětlit „všechno“ a pojmem *naddeterminace* vyhrazuje i specificky společenským a kulturním činitelům jakoby patřičné místo v celkové determinaci lidského dění, avšak určující význam přisuzuje vždy nevědomí a v něm skryté pudové dynamice.¹⁰

Díky svému psychologizování dějin a společnosti je Freud i ve svých

⁸ Libido prochází podle Freuda zákonitě (soustředěním do různých erogenních zón) stupněm *orálním, análním a falickým*. Tento proces probíhá od narození dítěte asi do 5. roku.

⁹ Srov. David Riesman, *Freud und die Psychoanalyse*, Frankfurt (M) 1965 (něm. překlad amer. originálu *Individualism Reconsidered* z r. 1954).

¹⁰ Např. ve svém pojednání o Mojžíšovi se Freud brání poukazem na „naddeterminovanost“ výtce, že přeceňuje úlohu osobnosti (Mojžíše) v dějinách. Uvádí, že navzdory tendenci našeho myšlení k monokausalismu, je ve skutečnosti v dějinách místo jak pro vliv velkých osobností, tak pro vliv ekonomických poměrů, migrací, klimatických změn atd. *Praktičtější* Freud ovšem všechny tyto „neosobní vlivy“ podřizuje kultu legendární osobnosti Mojžíšovy, v jejíž historičnost naivně věří (Mojžíš „vytvořil židovský národ“, „dal mu jeho povahu“ a „určil jeho osud na tisíciletí“), jednak vysvětluje jak vliv této osobnosti i dějiny vcelku působením psychických mechanismů, jak je formulovala psychoanalýza. Za pojmem *naddeterminovanost* se tak skrývá víra v rozhodující úlohu nevědomých vytěsněných pudových představ. (Srov. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, S. Freud, Ges. W., sv. XVI, zejména s. 163, 191–199, 214–219.)

spekulativních „historických“ výkladech (o pravěku, dějinných a politických problémech a osobnostech) zoufale ahistorický. Je to tím, že považuje předpokládané etapy vzniku neuróz za vzor platný též pro obecný vývoj jevů kulturně historických: rané trauma — obrana *já* proti němu (např. vytěsnění z vědomí do nevědomí) — latence — částečný návrat vytěsněného¹¹ — to je cyklus, kterému Freud podřizuje psychické konflikty všeho druhu — ať se týkají jedinců, ať mas. A vzhledem k tomu, že psychoanalýza považuje psychický konflikt za konstitutivní pro člověka vůbec, může toto schéma mít pro ni *obecnou*, všelidskou platnost. V některých případech (zejména sociálně politických jevů) je možno je vyjádřit též jinými freudovskými pojmy taktó: vzpoura proti autoritě (principu reality reprezentované otcem) — pocit viny a identifikace s autoritou (otcem) — nové podřízení principu reality.¹²

Freud nevěřil v nějaké zrušení vytěsňování, resp. vymanění člověka zpod panství utiskující reality ani ve vzdálené budoucnosti. Vše, čeho *já* pomocí rozumu snad může dosáhnout, je snesitelný kompromis mezi nároky pudů a utiskujícím vlivem kultury, přičemž zásadní protikladnost pudové přirozenosti člověka a jakékoli kultury je nutným a trvalým rysem lidských dějin.

Součástí Freudovy biologizace kultury je i *zvěčňování sociální nerovnosti* a bojů mezi lidmi. Především je to nerovnost mezi pohlavími. Podřízenost žen mužům je dána už organicky podmíněnou dětskou „závistí penisu“ a „kastračním komplexem“.¹³ Věčná nerovnost politická je předznamenána už událostmi v „prahordě“: rozdílem mezi svobodným otcem-vůdcem a jeho syny, prototypy „masových“ individuí, libidinózně vázaných k svému otci, na něm závislých a spolu se identifikujících na základě své vnitřní potřeby, aby byla svým otcem milována. Rozdělení společnosti na elitu a masu je tak už dáno lidským pravěkem. Tvoření mas s vůdcem v čele, které charakterizuje dosavadní dějiny, není podle Freuda psychologicky ničím jiným než regresem do někdejšího stavu prahordy, ať už je ekonomický, politický nebo kulturní základ a cíl masových skupení jakýkoliv a ať se odehrává v kterékoli době.¹⁴

Tímto individualistickým a elitistickým pojetím lze vysvětlit i rozpor mezi Freudovým důrazem jednak na moc pudů, jednak na integrující a sublimující schopnosti *já*. Masa je poháněna pudovými podněty, ale najdou se v ní jedinci, intelektuální elita, schopní tyto pudy usměrňovat a integrovat, částečně i sublimovat tak, aby nepoškozovaly společenskou existenci člověka. To jsou ti jedinci, kteří prosazují vládu *já* nad *tím*.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 185.

¹² Srov. Dieter W y s s, *Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie*, Göttingen 1969, s. 37.

¹³ Viz pozn. 3. Dominance *mužského (otcovského)* principu ve Freudově systému, který jen podkládá biologickou argumentaci patriarchální princip vykořisťovatelských společností, narazil na odpor u četných Freudových žáků. Tito proti svému učiteli zdůrazňují *ženský (mateřský)* princip a zdůvodňují jim „přirozené“ právo člověka na slast a štěstí i kritiku společenské autority. Britský psychoanalytik Ian Suttie toto stanovisko opírá též o antropologický materiál. Dokazuje, že v některých společnostech je otcova žárlivost na dítě — vlastníka matky a mužská žárlivost na ženu schopnost rodit děti stejně důležitá jak „závist penisu“. (Srov. J. A. C. B r o w n, *Freud and the Post-Freudians*, Harmondsworth 1967, s. 66.)

¹⁴ Srov. S. F r e u d, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Ges. W., sv. XIII.

Freud byl ovšem krajně skeptický vzhledem k možnosti prosadit vládu *já nad tím* v celospolečenském měřítku. V dopise Einsteinovi z roku 1932 čteme: „Ideálním stavem by byla přirozené pospolitost lidí, kteří svůj pudový život podrobili diktatuře rozumu (...) To je však velice pravděpodobně utopická naděje.“¹⁵

Freudova skepse se však ani zde nezastavuje; postihuje vzápětí i samotný ideál podřízení pudů rozumu. Člověk se nevyloučil beztržně z živočišné říše. Kulturní vývoj vedl sice k posílení jeho intelektu, ale má také za následek „postupné posunutí jeho pudových cílů a omezení pudových hnutí“. Patří sem jak změny sexuálních funkcí, tak také zniternění sklonu k agresivitě (pudu smrti) v podobě tendence k sebeničeni. Freud si proto nebyl jist, zda postupující kulturní pokrok nepovede k zániku lidstva. Mučil se otázkou, zda jeho živelný pacifismus jako projev pokročilého zkulturnění („domestikace“) je vůbec oprávněný vzhledem k zachování biologického druhu člověk.¹⁶

Jeden z nadšených Freudových ctitelů charakterizuje Freudovo pojetí člověka takto: „Člověk je pudový živočich, který je – bohužel jen v několika exemplářích – schopen sublimace.“¹⁷ S touto interpretací je možno souhlasit s výjimkou slůvka „bohužel“. Freud si zdaleka nebyl jist, zda schopnost kulturního vývoje je jednoznačně žádoucí.

Freud ve své za „metapsychologii“ skryté filozofii fakticky proměnil objektivní sociální podmínky své doby a svého sociálního prostředí ve vnitřní, biopsychické konstanty člověka. Ontogeneticky i fylogeneticky vychází Freud z oidipovského trojúhelníku jako biopsychické konstanty. Avšak tento trojúhelník není ničím jiným než absolutizovanou patriarchální rodinou, která je typická pro větší část třídní společnosti. Freud věděl, že základy rodinných vztahů, ze kterých vycházel, jsou po ryze biologické stránce člověku a vyšším savcům společné, neviděl však už, že právě proto jsou pro posouzení *specifičnosti* člověka nepodstatné. Podstatná je jejich stránka sociální, jejíž jednu třídně a historicky přechodnou podobu Freud mylně pokládal za biopsychickou konstantu.

Sociální stránka rodinných vztahů ovšem *není geneticky* „základní“ (primární); je odvozena ze společenské makrostruktury a mění se zároveň s ní. Život člověka *začíná* biologicky, tj. nepodstatným z hlediska specifičnosti člověka, avšak pokračuje v sociálním prostředí, jehož nejnižším článkem, článkem spojujícím biologické se sociálním, je rodina. Psychika člověka, včetně jeho nevědomí, tudíž není biologická, nýbrž *biosociální* danost a psychologie není ryze přírodní vědou (za jakou ji pokládal Freud), ale také a především vědou společenskou. Freud povyšuje to, co je genetiky primární, na to, co je také explikativně podstatné a tomu, co je explikativně podstatné (sociálnímu), přisuzuje chybně často genetickou primárnost, když je mění na biologické.¹⁸ Výsledkem je redukcionistická biologizace člověka a jeho dějin.

Ve Freudových biopsychických konstantách se mystifikovaně zrcadlí

¹⁵ S. Freud, *Warum Krieg?*, Ges. W., sv. XVI, s. 24.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 24–27.

¹⁷ Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud*, Hamburg 1956, s. 58.

¹⁸ Srov. příspěvek Luciena Sèveho v diskusi o vztahu marxismu a psychoanalýzy, *Marxisme et psychoanalyse*, La nouvelle critique, no. 37, octobre 1970, s. 28.

společenské síly a společenské antagonismy, a to v podobě, která zdůvodňuje nutnost autority, vládu menšiny nad většinou, elity nad masou, ve jménu společnosti, kterou Freud, nevida vyhnutí, přijal za svou, přestože cítil její nelidskost a tušil její budoucí zkázu. Freudovská ideologie je jednou z ideologií utiskované a rezignující maloburžoazie; zachycuje v mystifikované podobě útlak individua buržoazní společností. Jelikož však nevidí možnost revolučního východiska, přijímá tento útlak jako biopsychicky daný úděl člověka.

Psychoantropologické tendence

1. Frommovo pojetí člověka

Frommovo dílo, na rozdíl od Freudova, je z velké části přímo filozofické a ani neche být úzce odborné. Jeho hlavními ideovými zdroji jsou na jedné straně S. Freud a O. Rank (částečně i A. Adler a C. G. Jung), na straně druhé — mladý K. Marx, M. Weber, J. P. Sartre a další. Fromm je praktik-psychoanalytik, ale zároveň odchovanec frankfurtské filozofickosociologické školy.

Ve svých teoretických počátcích, v předválečném „evropském“ období své činnosti, se Fromm snažil, podobně jak W. Reich, o vytvoření (psycho)-analytické sociální psychologie cestou přesazování psychoanalyticky interpretovaných duchovních jevů na půdu historickomaterialisticky pojímané společnosti. Už tehdy měl tendenci, v rozporu s historickým materialismem fakticky redukovat společnost na psychično, určovat společenské dění na základě sumy jednání a myšlení jednotlivců,¹⁹ přeceňovat psychické (příp. biopsychické) stránky společnosti, např. podsouvat *duch* kapitalismu na místo jeho výrobních vztahů, spojovat tento duch s „análním“ charakterem“²⁰ atd. Tuto faktickou tendenci k psychologismu a idealismu lze vysledovat v ještě výraznější podobě ve Frommové pozdějším „americkém“ období, kdy otevřeně reviduje jak Freudovo, tak Marxovo učení a stává se tvůrcem „humanitní psychoanalýzy“.

Fromm ve svém „americkém“ období už nechápe člověka freudovsky jako bytost pudovou. Zdůrazňuje, že člověk „relativně postrádá pudovou regulaci“, že se „objevuje v tom okamžiku vývoje, kdy schopnost pudového přízpůsobování dosáhla nejnižšího bodu“.²¹ Fromm proto nehovoří o pudech, nýbrž o potřebách a tužbách člověka. Dělí je na ty, které člověk zdědil z živočišné říše a ty, které jsou podmíněny specificky lidskou „situací“.²² V systému potřeb a tužeb má ústřední místo potřeba spojení s jinými lidmi. Tato potřeba už nemá libidinózní základ, jak tomu bylo u Freuda, nebo i u Fromma počátku 30. let, nýbrž projev potřeby lásky

¹⁹ Srov. Erich Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, Zeitschrift für Sozialforschung, roč. 1, Leipzig 1932, s. 32.

²⁰ Srov. Erich Fromm, *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, tamtéž, s. 255, 268 a násl.

²¹ Erich Fromm, *Člověk a psychoanalýza* (český překlad 4. kapitoly amer. originálu *Man for Himself* z r. 1947), Praha 1967, s. 39.

²² Srov. Erich Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft* (něm. překlad amer. originálu *The Sane Society* z r. 1955), Frankfurt (M) 1967, s. 60.

(bez nějakého nutného sexuálního kontextu). Fromm charakterizuje svého „člověka“ jako *homo amans*, Freudova jako *homo sexualis*.²³ Hlavním antropologickým problémem mezilidské praxe se mu tím stává „umění milovat“, kterému věnuje stejnojmennou práci.^{23a} Frommovo dílo tak pozbývá freudovského naturalismu a nabývá místo toho idealistické a moralistní povahy.

S tím v souladu je i faktická revize, které Fromm podrobuje freudovský mechanistický determinismus a tendenci k pesimistickému fatalismu. Fromm proti němu výslovně staví Sartrovo pojetí: i když duševní život podléhá určitým zákonům, tyto zákony jsou 1. poznatelné, 2. člověk je tvůrcem sama sebe, jeho život je projekt, byť i podmíněný a omezený rámcem lidské existence.²⁴ „Od prvního vystoupení může člověk volit mezi nejrůznějšími možnostmi jednání.“²⁵ Na možnosti volby se zakládá pak lidská svoboda. Z komplexu pojmu „svoboda“ Fromm prakticky opomíjí stránku poznávání a využívání objektivní zákonitosti (nutnosti) a místo toho jednostranně se sklonek k voluntarismu, zdůrazňuje jen možnost volby. V práci *Lidské srdce* klasifikuje nediferencovaně spinozovské, marxovské, freudovské a – buddhistické pojetí jako „alternivistická“.^{25a}

A dále: Pro Fromma je člověk svou přirozenou podstatou totožný s abstraktním izolovaným individuem, nikoli „se souhrnem společenských vztahů“, nikoli s příslušníkem třídy, národa a společnosti. Jako izolované individuum trpí pocitem samoty a svoboda je mu tíhou. Fromm proto ve shodě s existencialismem zdůrazňuje, že člověk *musí* volit mezi možnostmi, že svoboda není jen jeho vymožeností, nýbrž také břemenem a povinností, se kterou se musí vyrovnat. A člověk – individuum tu má dvě možnosti: buď se snaží vzdát se svobody v podobě návratu do primárních, přírodních vazeb, nebo jít cestou pokračující „individuace“.²⁶ Dějiny člověka podle Fromma spočívají na stálém kladení a řešení tohoto rozporu mezi možnostmi takového návratu do ochrany přírody nebo jejich náhražek, ke kterým patří „splynutí s rodem, kmenem, sociální nebo náboženskou pospolitostí“²⁷ – a možnostmi pokračující individuace.

Základem tohoto rozporu je to, že člověk je přírodní bytostí a zároveň bytostí přírodu překračující. Tímto způsobem Fromm povyšuje na existenciální rovinu pocit osamělosti a izolace, kterému v soudobém kapitalismu podléhá část individualisticky žijících lidí, zejména buržoazní a maloburžoazní inteligence. Tento pocit se mu jeví jako následek přervání vazby člověka s přírodou a zároveň nedostatečně pokročilé individuace: člověk nabyl svobody od *něčeho* (přírodních vazeb), ale nerozvinul dostatečně svo-

²³ Tamtéž, s. 71.

^{23a} E. Fromm, *Umění milovat*, Praha 1968 (čes. překlad amer. originálu *The Art of Loving* z r. 1956).

²⁴ Erich Fromm, *Die Grundpositionen der Psychoanalyse*, in: *Fortschritte der Psychoanalyse*, sv. 2, Göttingen 1966, s. 21.

²⁵ Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (něm. překlad angl. originálu *The Fear of Freedom* z r. 1942), Frankfurt (M) 1966, s. 40–41.

^{25a} E. Fromm, *Lidské srdce*, Praha 1969, s. 119–121) (orig. *The Heart of Man* z roku 1964).

²⁶ Pojem *individuace* převzal Fromm od Junga, který jím rozuměl proces vytváření celistvé osobnosti. (Srov. C. G. Jung, *Psychologische Betrachtungen*, Zürich 1945, s. 359.)

²⁷ *Die Furcht vor der Freiheit*, s. 43.

bodů pro něco (pro rozvoj vlastní osobnosti). Svou představu odtržení člověka od přírody Fromm chápe nejdříve v psychoanalytickém duchu jako fylogenetický protějšek vytržení dítěte z mateřského lůna. Navazuje tak na Rankovu teorii o „traumatu zrození“ jako nejvýznamnější události určující lidskou psychiku a „věčně se opakujících pokusů o jeho překonání“ cestou návratu do mateřského lůna.²⁸ Biologickou představu Rankovu rozvinul Fromm směrem k existencialismu.

Proces individuace je pro Fromma hlavní náplní a smyslem dějin. Historické etapy posuzuje podle toho, jak tento proces umožňují. Podstata Frommovy chyby spočívá v tom, že z všestranného procesu rozvoje lidské osobnosti jednostranně podtrhuje její autonomii, a to nejen jako vzdálený ideální, nýbrž bezprostřední cíl a že tomuto cíli podřizuje veškeré společenské dění. Praví, že „pozitivní svoboda spočívá v nejvlastnější, původní, samostatně určené, samostatně rozvinuté, přirozené, tj. spontánní aktivitě celistvé, čisté, nedotčené osobnosti“ a pod spontánní aktivitou rozumí „svobodnou aktivitu osobnosti, která předpokládá to, co znamená latinský původ slova ‚sua sponte‘, totiž jednání ‚na vlastní pěst‘, ‚ze svobodného rozhodnutí‘, ‚z vlastního podnětu“.²⁹

Iluzornost takovéto absolutní autonomie a svobody osobnosti je na bilem. Je to představa, která prakticky popírá nejen nutnost psychického a ideologického tlaku, ale i jakéhokoli vlivu společnosti na jedince. V praxi je to apologetika iluze nezávislosti, kterou si vytváří část inteligence na základě svého mezitřídního sociálního postavení, tedy na základě své faktické závislosti na společnosti.

Kult individualismu a živelnosti, který se skrývá za pojmem individuace se musí ovšem také krajně negativně projevovat vůči jakémukoliv účinnému úsilí o skutečné nastolení podmínek, které by ve společenském měřítku umožňovaly vychovávat všestranně rozvinuté osobnosti (reálně možné osobnosti, nikoliv individualistické fantómy). Toto úsilí vyžaduje — jak známo — zákonitě organizovanost, kázeň, podřizování úzce individuálních zájmů pod zájem revolučního celku. Tím, že Fromm svým kultem spontaneity takovému uvědomělému, centrálně řízenému boji odmítá, mění „svobodu člověka“ v utopii. A lidé, kteří se ho účastní tak, že se vřazují do příslušných revolučních organizací, musí se mu jevit (přínejmenším z větší části) jako individua „unikající před svobodou“, uchylující se do „primárních vazeb“, osoby nezralé, nesvobodné a manipulovatelné. Za „individuaci“ a „svobodou“ se tak skrývá aristokratická povznesenost nad masami i jejich realistickými vůdci.³⁰

Jako žádný utopista, ani Fromm nechápe dialektiku prostředků a cílů; zavrhuje prostředky realistické, volené na základě věčného, střízlivého hodnocení skutečných vlastností historicky činných lidí a vyrývá tak pro-

²⁸ Srov. Otto Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Leipzig—Wien—Zürich 1924, zejména s. 53.

²⁹ *Die Furcht vor der Freiheit*, s. 251.

³⁰ Tím zdaleka neodmítáme uznat např. psychologii davových jevů, rozdíly mezi převážně racionálním přesvědčováním a sugestivním ovlivňováním, mezi slepou a uvědomělou kázní, přesvědčeností a fanatismem atd. Jde však o to, že každá absolutizace těchto rozdílů ve smyslu bezprostředního úsilí o nějakou „ryzí“ racionalitu musí — zejména při reálném stavu vědomí mas v třídní společnosti a prostředků, které na ně působí — vést k ochromení jakékoli masové politické práce.

past mezi neutěšeným dneškem (možnými prostředky) a ideálním zítřkem (cílem). Fromm se ve skutečnosti – přes své občasné koketování s dialektikou a používání některých marxovských výrazů – nikdy nepropracoval k materialistickému pojetí dějin. Poté, co se rozešel s freudovským biologismem, se stal idealistou. Proto nemůže uznat rozhodující význam praktických materiálních revolučních změn (uskutečňovaných reálnými, neideálními, „neindividuovanými“ lidmi) jako nezbytného *primárního* předpokladu *sekundární* revoluce charakterů, citů a morálky.

V podobě své substancialismu poplatné koncepce *lidské přítomnosti*, chápající člověka v podstatě jako bytost tvůrčí a milující, má Fromm kritérium pro to, jací by lidé mohli a měli být. Na rozdíl od Freuda pojímá tedy Fromm lidskou přirozenost převážně pozitivně a optimisticky. Zdrojem zla není ona, nýbrž společnost, která doposud bránila tomu, aby se tato přirozenost plně uplatnila. Vliv společnosti objasňuje Fromm nejvýrazněji ve své teorii *sociálního charakteru*, která představuje relativistický protějšek substancialistické teorie lidské přirozenosti.

Sociální charakter je u Fromma „specifická forma, jakou přijímají lidské energie v průběhu dynamického přizpůsobování lidských potřeb zvláštnímu způsobu existence dané společnosti“.³¹ Na jedné straně se tedy v sociálním charakteru projevuje abstraktní, na společnosti nezávislá lidská přirozenost v podobě lidské energie a lidských potřeb, na druhé straně „zvláštní způsoby existence společnosti“ umožňují autorovi, aby zde uplatnil historický přístup, poplatný do určité míry marxismu v tom, že formálně uznává určující vliv ekonomické soustavy společnosti na celý její život.

V praxi Fromm ovšem historicko-materialistický přístup neuplatňuje. V rozporu se svými obecnými tvrzeními totiž nevychází ve svých kulturních analýzách z primárnosti ekonomických a třídních vztahů, nýbrž z uznávání *plurality faktorů*, mezi nimiž ekonomice připisuje nejvýše jedno z významných míst. Prakticky nezná pojem společensko-ekonomické formace. Dějinné epochy jsou mu epochami určitých *kultur* (reformace, renaissance atd.), ve kterých se proplétají a vzájemně ovlivňují různé stránky společenského života; četné Frommovy formulace dokonce vyznívají ve smyslu primárnosti psychična před materiálním.³²

Funkci sociálního charakteru vidí Fromm v tom, že „formuje a usměrňuje lidské energie uvnitř nějaké dané společnosti tak, aby zaručily kontinuitní fungování právě této společnosti“.³³ V protikladu k marxistickému požadavku třídní analýzy Fromm přehlíží rozpory v materiálním životě společnosti, které vedou k tomu, že táž společnost, která je zdrojem vzniku jednoho typu mentality u jedné tříd, může být zároveň zdrojem vzniku protikladného typu mentality u tříd jiných; že jeden mentalitní typ může

³¹ *Die Furcht vor der Freiheit*, s. 271.

³² „Sebeuvědomění, rozum a představivost roztušily onu harmonii, která je charakteristická pro zvířecí bytí.“ A dynamika lidských dějin „je v samé podstatě existence rozumu, který jej (tj. člověka) vede k tomu, aby se vyvíjel, a tím utvářel svůj vlastní svět“. Takové věty lze číst v knize *Člověk a psychoanalýza* (s. 37). (Viz též *Die Furcht vor der Freiheit*, s. 288 a jinde.)

³³ *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, s. 74.

celkem podporovat společnost, z jejíž půdy vyrostl, kdežto druhý ji může podkopávat.³⁴

Místo tohoto diferencovaného přístupu Fromm jednostranně pozvedává mentalitu soukromovlastnických tříd na úroveň mentality celospolečenské. Hovoří např. obecně o „sociálním charakteru 19. stol.“ jako o „kořistící a kefasící orientaci“ a staví proti němu „receptivní a tržní orientaci 20. stol.“, když fakticky charakterizuje jen měníci se mentalitu maloburžoazie, nižší buržoazie a s nimi spjaté inteligence západních zemí.³⁵

Fromm není konzervativcem a pesimistou freudovského typu. Musí proto překonat potíže, která vzniká pro progresivní vývoj, jestliže sociální charakter vcelku má vždy funkci konzervovat daný sociální řád. Východiskem se mu tu stává opět lidská přirozenost, přirozená touha člověka po svobodě, lásce, spravedlnosti a tvůrčí činnosti. Tato přirozenost nachází své mluvčí mezi vynikajícími mravními osobnostmi, mezi velkými proroky, reformátory a humanisty, kteří jsou s to se pozvednout nad bídné dobové podmínky. Sociálně podmíněný a masou ovládaný sociální charakter je tedy zdrojem stabilizující aktivity, kdežto lidská přirozenost ve své pravé podstatě tak, jak ji dokáže nejdříve pochopit intelektuální a humanistická elita lidstva, je zdrojem aktivity pokrokové. Především příslušníci této elity jsou schopni se povznést na úroveň „produktivnosti“, tj. na úroveň člověka tvůrčím způsobem milujícího a myslícího.³⁶

Jen takovýto člověk je člověkem autentickým, člověkem, který dospěl od negativní svobody k svobodě pozitivní. Vytvoření této nezávislé, svobodné a tvůrčí osobnosti je jediným „pravým ideálem“, kterému Fromm chce podřídit i veškeré úsilí o přeměnu společnosti. Uznává totiž, že nynější „nemocná“ buržoazní společnost není vhodnou půdou pro růst takovýchto osobností. Touto půdou není podle Fromma ovšem ani společnost socialistická, tak jak je budována v socialistických zemích. Fromm se nemůže smířit s jejich centralismem, ve kterém vidí jen nebezpečí byrokratismu, reglementace a „diktatury“. Jeho individualismus nemůže v podstatě schválit vůbec žádné organizované podřizování osobního zájmu pod zájem celku. Třídní charakter tohoto podřizování přehlídá i proto se mu stírají rozdíly mezi buržoazním a socialistickým centralismem, mezi rousseauismem, fašismem i „stalinismem“.³⁷

Fromm proti tomu všemu staví „radikální reorganizaci našeho hospodářského a politického systému“, které říká „komunitární“, „demokratický“ nebo „humanistický“ socialismus. Šlo by o společnost organizovanou na základě nevelkých decentralizovaných útvarů, ve kterých by funkci řízení vykonávali všichni jejich členové, práce by byla zajímavá a smysluplná, rozhodující by nebylo vlastnictví, nýbrž podmínky práce. Byla by to společnost, jejímž cílem by bylo individuum, které by „nebylo podřízeno žádné

³⁴ Protikladná koncepce Marxova a Engelsova je např. vyjádřena v *Manifestu komunistické strany*, kde se zdůvodňuje revolučnost proletariátu tím, že v jeho životních podmínkách jsou už zničeny „životní podmínky staré společnosti“. (Srov. K. M a r x, B. E n g e l s, *Spisy sv. 4*, s. 437.) I když buržoazie a proletariát žijí v téže kapitalistické společnosti, musí být jejich mentalita naprosto rozdílná.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 91–92.

³⁶ Srov. *Člověk a psychoanalýza*, s. 71.

³⁷ Srov. *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, s. 125, 92, 112.

vnější síle, jež s ním zachází a manipuluje podle vlastní libovůle — ať už touto mocí je stát nebo hospodářství“, společnost, „ve které svědomí a ideály člověka nejsou zniterněním vnějších vlivů, nýbrž jsou vpravdě jeho vlastními, výrazem cílů, které vyplývají ze zvláštností a vloh jeho já“.³⁸

„Nevelké decentralizované sociální útvary“ jako základ společnosti za soudobé velkovýroby a dělby práce vyzadujících centrální řízení a plánování — to je ovšem ryzí maloburžoazní utopismus, přiměřený sociálně politický doplněk kultu živelnosti a nezávislosti individua na společnosti. Nerealistická jak tato společnost je i cesta k ní. Jelikož Fromm neuznává organizovaných akcí, které by se mohly dotknout absolutní „svobody“ individuí, zbývá mu jedině cesta mravní a politické převýchovy.

V této „revoluci“ přisuzuje významné místo humanisticky orientovaným psychoanalytikům. Jejich znalost požadavků lidské přirozenosti má být využita nejen k léčení nemocných individuí, ale i společnosti. Fromm odmítá pokládat za zdravého člověka, který je jen přizpůsoben odlidštěné, člověkem manipulující společnosti. A jen takovou společnost pokládá za „zdravou“, která umožňuje rozvoj zdravých, tj. „produktivních“ osobností. „Humanistická psychoanalýza“ může toto léčení společnosti převzít podle Fromma proto, že není jen ideologicky neutrální metodou výzkumu nevědomí a léčení individuálních duševních poruch, nýbrž „radikální a kritickou metodou“, používanou též obecně na „podporu lidského zrání“.³⁹

Za zdánlivě radikálně kritickým přehodnocením kritéria duševního zdraví se tak skrývá skutečnost, že Fromm podřizuje „humanitní psychoanalýze“ to, co lze „léčit“ jen s pomocí marxistické, vědecké teorie společnosti přeměňované v revoluční praxi mas. Jelikož neuznává reálných zákonů společenského vývoje, uplatňuje na společnost medicínská kritéria. Neuvědomuje si přitom zřejmě, jak velice se jeho ideál duševně a duchovně zdravého člověka se svou absolutizovanou nezávislostí podobá ideálu zdatného, zdravého, aktivního, nezávislého, osvíceného a mravně bezúhonného (v buržoazním smyslu) člověka-podnikatele, jaký si právě tato dnes „nezdává“ kapitalistická společnost kdysi vytvořila. V úsilí o absolutní nezávislost na reálném imperialismu i socialismu reprodukuje Fromm v podstatě jen ideály minulé éry s novou, neo-psychoanalytickou argumentací.

Bývá-li Fromm označován za freudo-marxistu, lze to přijmout jen s velkými výhradami. Neboť jak Freudovy, tak zejména Marxovy ideje jsou v jeho díle přeformovány, resp. deformovány. Pozdní Fromm (na rozdíl od Reicha, jemuž byl kdysi blízký) se nikterak netají svým revizionismem zejména vzhledem k Freudovi, ale také vzhledem k Marxovi. Nezachovává kromě přesvědčení o významu nevědomých procesů a terapeutické techniky téměř nic ze základních Freudových postulátů. Objektivně ještě hůře (i když to sám nepřiznává) se zachovává vůči Marxovi, ze kterého se snaží dělat filozofa-antropologa⁴⁰ a nerespektuje základní prvky jeho učení: jeho materialistickou filozofii a historicko-materialistický přístup k člověkovu a jeho dějinám, teorii tříd, třídního boje, socialistické revoluce a diktatury proletariátu.

Svým pojetím člověka jako abstraktní antropologické a psychologické

³⁸ *Die Furcht vor der Freiheit*, s. 363.

³⁹ *Die Grundpositionen der Psychoanalyse*, s. 22–23.

⁴⁰ Srov. Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York 1961.

jednotky, soustředěním na sféru jeho psychických prožitků, svým řešením otázky svobody atd. se Fromm nejvíce sblíží s existencialismem.⁴¹ Frommovo pojetí člověka je v podstatě existencialistické, opřené o argumenty neo-psychoanalýzy a místy vyjadřované některými slovními formulacemi a revidovanými pojmy marxismu.

2. Filozofická explikace a aplikace pojmů psychoanalýzy v teorii Herberta Marcuseho

Také H. Marcuse patří k „frankfurtské škole“. Na rozdíl od Fromma, který se stal „humanistickým psychoanalytikem“, jí zůstal věren i v americké emigraci, octl se na nejlevicovějším křídle „kritické teorie společnosti“ a vystoupil do popředí v šedesátých letech jako ideolog „Nové levice“. V Marcuseho filozofickém rodokmenu se setkáváme mj. se jmény M. Heideggera, G. W. F. Hegela, pak teprve K. Marxe (a jeho interpretů G. Lukáče a K. Korscheho) a – S. Freuda. Marcuse zapojuje většinu pojmů Freudovy „metapsychologie“ (tedy právě ty spekulativní koncepce, proti kterým praktikové psychoanalýzy včetně Fromma mají nejvíce námitek) do své soustavy a o otázku jejich ověřitelnosti terapeutickou praxí se nijak nestará.⁴²

Marcuseho přístup k Freudovi je založen na tom, že využívá vnitřních rozporností nebo neurčitostí psychoanalytické soustavy k tomu, aby vyvrátil Freudův antihistorický biologismus sociálně kritickou reinterpretací a rozvinutím Freudových pojmů. Jedna stránka Marcuseova učení (reprodukováná autenticky) se vyvrací druhou (marcuseovskými reinterpretovanou a doplněnou). Tato revize freudismu se přitom staví bojovně proti „psychoanalytickému revizionismu“ E. Fromma a ostatních neo-psychoanalytiků.

Oprávněnost svého přístupu vidí Marcuse v tom, že „dějiny vládnou v samé struktuře pudů“.⁴³ S tímto zdůvodněním přijímá plně kategorie druhé Freudovy teorie pudů, jeho dělení duševna na „instance“, jeho „ekonomické principy“, teorii sublimace pudů, „energetické“ zásady atd.

⁴¹ Styčné body psychoanalýzy s existencialismem si uvědomují i existencialisté. Sartre už roku 1943 vložil do spisu *Bytí a nicota* srovnávací studii o vztahu „empirické“ a „existencialistické“ psychoanalýzy. Vyplývá z ní, že Sartre (i když to neprohlašuje výslovně) za přijatelnou „psychoanalýzu“ považoval spíše systém Adlerův než Freudův (neo-psychoanalýza byla tehdy v začátcích), a to je pochopitelné, neboť ortodoxní freudismus se už pro svůj mechanistický determinismus může těžko s existencialismem snášet. (Srov. Jean Paul Sartre, *Existencialist Psychoanalysis*, in: *Existentialism and Human Emotions*, by J. P. Sartre, New York 1957, s. 68 a násl.) Adlerovci mohou proto také Sartra pokládat za „perfektního adlerovce“ (srov. Manès Sperber, *Alfred Adler oder Das Elend der Psychologie*, Wien–München–Zürich 1970, s. 105–106). Ke skutečné konvergenci může docházet teprve mezi existencialismem a neo-psychoanalýzou. Na této faktické konvergenci nemění nic Frommovy slovní výhrady proti existencialismu.

⁴² Marcuse hodnotí vliv této praxe na teorii psychoanalýzy dokonce negativně. Domnívá se, že bezprostřední psychoterapeutický cíl, přizpůsobení neurotického pacienta sociálním podmínkám, vede ke smíření se stávající společností. Psychoanalytická teorie je prý tak tlačena k tomu, aby popírala zásadní antagonismus mezi „nárokem člověka na štěstí“ a existující represivní společenskou strukturou. [Srov. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft* (něm. překlad amer. originálu *Eros and Civilization* z r. 1955), Frankfurt (M) 1969, s. 230–242.]

⁴³ Herbert Marcuse, *Psychoanalýza a politika* (originál *Psychoanalyse und Politik* z r. 1968), Praha 1969, s. 25.

Na druhé straně opomíjí takové stěžejní kategorie psychoanalýzy jako „nevědomí“ a „vytěšňování“⁴⁴ — zřejmě proto, že pro ně ve své s klasickým freudismem se rozcházející filozofii člověka a dějin nemá upotřebení.

Marcuse na rozdíl od Fromma nepopírá podstatný význam pudů, vytýká jen Freudovi, že nerozlišuje dostatečně mezi jejich biologickými a sociologicko-historickými osudy. Proto se vidí nucen některým freudovským pojmům „postavit po bok korespondující výrazy označující danou specifickou socio-historickou složku“.⁴⁵

Také v *Marcuseho* pracích je fakticky obsažen předpoklad existence abstraktní „lidské přirozenosti“. Jeho koncepce se opírá na jedné straně o myšlenku člověka jako pudové, zejména erotické (ale také agresivní) bytosti, schopné sublimace pudů, na straně druhé o pojetí člověka jako bytosti rozumné a společenské. *Logos* a *eros* jako principy ovládající člověka jsou hybnou silou jeho historického a vzestupného vývoje. Marcuse sleduje uplatňování těchto principů v racionalistické („prometeovské“) a hedonistické („orficko-narcistické“) linii dějin filozofie⁴⁶ a sám navazuje na jejich vyústění ve filozofii G. W. F. Hegela⁶⁷ a v reinterpretované meta-psychologii S. Freuda.

Freudovský vliv se v *Marcuseho* filozofii výrazně a v rostoucí míře uplatňuje až po druhé světové válce, kdy se jejími stěžejními antropologickými kategoriemi stávají „panství“ a „svoboda“ — obě s náplní, která chce být historická a hlubinně psychologická zároveň, vycházející z Marxe i z Freuda a přitom se fakticky oběma zpronevřuje.

Význam *Marcuseho* pojmu *panství* kolísá mezi tím, co se obvykle označuje jako „politické panství“ a tím, co znamená v mechanistickém „pojetí nutnosti“, není však zcela totožný ani s jedním z nich. Prvnímu pojetí se blíží definice z roku 1955, v níž se praví, že panství „je vykonáváno určitou skupinou nebo jedincem s úmyslem udržet sebe sama v privilegovaném postavení a vystupňovat svou moc“;⁴⁸ druhému — definice z roku 1968, kde se panství definuje vzhledem k individuu: jako všechno, co individu předem vnucuje jeho cíle, účely i způsoby jak o ně usilovat, ať už zdrojem tohoto donucování je člověk, příroda nebo věci, ať doléhá z vnějška nebo ať

⁴⁴ Marcuse sice používá anglického výrazu pro vytěšňování („repression“), ale chápe jej prakticky ve významu „potlačování“ („Unterdrückung“, nikoli „Verdrängung“ v německých vydáních jeho prací).

⁴⁵ *Triebstruktur und Gesellschaft*, s. 40.

⁴⁶ Srov. *Zur Kritik des Hedonismus*, in: Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, sv. I, Frankfurt (M) 1968, s. 128 a násl.; *Triebstruktur und Gesellschaft*, s. 124—125; *Der eindimensionale Mensch* (něm. překlad amer. originálu *One-Dimensional Man* z r. 1964), Neuwied und Berlin 1968, s. 143.

⁴⁷ V podstatě hegelovsky je pojat i *Marcuseho* „marxismus“. To se projevuje na *Marcuseho* zvyku používat měřítek „rozumnosti“ a „nerozumnosti“ pro hodnocení společenských jevů, které by marxista vyjadřoval pomocí kategorií historického materialismu. Dokonce tam, kde se *Marcuse* vyjadřuje marxovskými výrazy, jeví se mu společenský vývoj spíše jako realizace absolutní ideje než jako zákonitý, materiální proces. Mac Intyre poukazuje také na shody *Marcuseho* filozofie s filozofií *mladohegelovců*: na jeho přehnanou víru v historickou sílu filozofické kritiky, v používání pojmu *odcizení* v hegelovském a feuerbachovském duchu atd. (Srov. Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse*, München 1971.) Výtiku hegelianství vznášející proti *Marcusemu* také autofi úvodní poznámky k českému vydání spisu *Psychoanalýza a politika* (tamtéž, s. 8).

⁴⁸ *Triebstruktur und Gesellschaft*, s. 41.

je zniterněle.⁴⁹ I když vezmeme v úvahu, že Marcuse při praktické aplikaci tohoto výrazu i v pozdější době chápe *politické* panství (obvykle s přivlastněním „despotické“) jako jádro panství vůbec, zůstává faktem, že v době mezi oběma formulacemi došlo k posunu tohoto pojmu k větší obecnosti, neurčitosti, netřídnosti a především k výraznějšímu individualismu.

Tento posun zdá se být dán dvěma důvody: za prvé tím, že Marcuse stále výrazněji vidí panství psychoanalytickyma očima, totiž jako to, co podle Freuda je příčinou vytěšňování (do jisté míry i sublimace) a vytvoření nadjá; za druhé tím, že jako sociální filozof, bez ohledu na psychoanalytickou teorii, stále více přistupuje na koncepci „industriální společnosti“, ve které třídy a třídní boj pozbývají svého někdejšího významu a utiskující instancí se stává anonymní výrobní, politický a kulturní „aparát“. Obě tendence směřují k tomu, stavět abstraktní individua s jejich pudovou přirozeností proti společnosti, příp. proti kultuře, která je sice stále více utiskuje, ale tento útlak naprosto nemá především třídní základnu.

Marcuse ve skutečnosti nahrazuje Marxovu teorii dějin jako střídání společenskoekonomických formací „dialektiky panství“, jejíž podstatu tvoří zdialektičtění Freudova teorie „návratu vytěšněného“. Marcuse neodvozuje historické formy panství primárně z ekonomické a třídní struktury společnosti, nýbrž akceptuje, když ne realitu, tedy alespoň „symbolickou hodnotu“ Freudovy teorie prahordy, tedy představu panství bez ekonomické základny, panství, které je založeno primárně na násilí a reprezentuje první „potlačení slasti“⁵⁰

„Archaická vzpomínka“ na „události“ v prahordě, o kterých Marcuse uznává, že se reálně neudály, přesto podle něho zanechaly nesmazatelné stopy na psychickém mechanismu lidí: potlačení slasti v prahordě je nejen následek, nýbrž i psychický předpoklad („psychický Thermidor“) trvalého fungování panství, stále se opakujícího mechanismu despotismu, jeho svrhávání a dobrovolného nastolování nového, zniterněného panství. Zniterněování panství způsobilo, že se lidé zřekli pudového uspokojování ve prospěch práce a kulturního pokroku. Veškerá dosavadní kultura tak byla založena „na zájmu panství“, které sice měnilo svou formu, ale obecně, ztělesněno v principu reality, zůstávalo zachováno.

Tento freudovsky zdůvodňovaný koloběh teď Marcuse „dialekticky ruší“, neboť soudí, že v současnosti vznikly předpoklady, kdy – i s pomocí „historicky interpretovaných“ freudovských pojmů – je možno předpokládat zánik despotismu panství a vítězství svobody, „odstranění způsobu života, který sám vnucuje potlačování pudů. Úspěchy represivního pokroku zvěstují překonání samého represivního principu pokroku“.⁵¹

Předpoklady tohoto zlomu vidí Marcuse ve zrušení produktivity, která je zároveň výsledkem a podmínkou odříkání, postupné zavedení totální automatizace, zrušení odcizené práce, zredukování odcizené pracovní doby na minimum a posléze na nulu. Tyto změny umožní zpětnou přeměnu pudové energie, dosud nuceně odváděné k odcizené práci, v energii život-

⁴⁹ Srov. *Psychoanalýza a politika*, s. 16.

⁵⁰ *Triebstruktur und Gesellschaft*, s. 63–64.

⁵¹ *Psychoanalýza a politika*, s. 49.

ních pudů, její represivní sublimaci v novou kulturu a nahrazení práce „svobodnou hrou lidských schopností a sil“.⁵²

Marcuse tak roubuje na uměle dialektizovanou Freudovu oidipovskou teorii dějin jakousi erotizovanou „marxistickou“, nebo spíše fourierovskou, teorii komunistické budoucnosti lidstva — s eliminací všeho, co dovoluje vidět komunismus ve vědeckém světle: s eliminací zákonů třídního boje, socialistické revoluce, vývoje socialistické společnosti. Otázka svobody jako společenského ideálu je tak řešena svéráznou hedonistickou syntézou freudistického a utopickosocialistického pojetí.

Pokud *Freud* vůbec ponechával svobodě nějaké místo ve svém systému přísného determinismu, uvažoval o ní jako o schopnosti rozumem ovládat pudy, podřizovat iracionální to rozumnému já. Kdežto *Marcuse* navazuje na hedonistickou tradici *chápaní svobody jako svobody požitku a štěstí*, tj. „pudového uspokojování“ v psychoanalytické terminologii, tedy svobody toho, co racionalismus (a v tomto případě také *Freud*) jménem vyšší sféry lidství, jménem rozumu chtěl ovládat, neboť ve vášních a pudech neviděl projev svobody člověka, nýbrž jeho zotročení přírodou. Z hlediska tohoto hedonismu interpretuje *Marcuse* i *Marxe*: komunistickou zásadu odměňování *podle potřeb* vykládá volně jako poskytování individuálního štěstí,⁵³ uspokojování potřeb pudových. *Marcuse*mu je (podobně jako *Frommovi*) cílem individuum, jehož potřebám se má společnost podříditi. Jeho společenský ideál spočívá v tom, aby „velké části pudové energie, která byla odváděna k odcizené práci“, byla opět uvolněna „pro splnění autonomně se rozvíjejících — nikoli manipulovaných — potřeb individuů“.⁵⁴ To je stav, který představuje „extrémní možnosti svobody“. „Marxismus“, říká *Marcuse*, „musí riskovat definovat svobodu tak, aby si ji lidé uvědomovali jako to, co ještě nikde není.“⁵⁴

Rozvíjením představ o „rozvoji erotu“ a „principu slasti“ ve „svobodné společnosti“, o „nerepresivní sublimaci sexuality“ v ní apod. chce *Marcuse* dodat socialismu „estetickoerotickou dimenzi“. Ve skutečnosti tak odtrhuje pojem svobody od nutnosti, od respektování objektivních zákonů a mění jej fakticky v nerealistický ideál nezávislosti na těchto zákonech.

Na tom nemění nic skutečnost, že *Marcuse* *pro dosavadní dějiny* proklamativně a v obecné rovině uznává determinismus a historickou podmíněnost míry svobody. Jde „jen“ o to, že 1. mezi tímto realismem a vidinou budoucnosti zeje nepřekročitelná propast a 2. že i pro dosavadní dějiny určuje svobodu individualistickohedonistickými kritérii. Svoboda (pro dosavadní dějiny) je prý ona panství, „v níž dané prostředky uspokojují potřeby individua s minimem strasti a odříkání“.⁵⁵ Kultura, která historicky daných možností využívá „v zájmu individuálního uspokojování potřeb“, je kulturou orientovanou k svobodě a svoboda a štěstí se v ní ztotožňují. Jestliže individuální uspokojování je podřizeno „společenské potřebě, která tyto možnosti omezuje a odvádí jiným směrem“, takže se „společenská a individuální potřeba rozcházejí, kultura je určována panstvím“.⁵⁶

⁵² Srov. tamtéž, s. 49–51 a *Triebstruktur und Gesellschaft*, s. 129 a násl.

⁵³ Srov. *Zur Kritik des Hedonismus*, s. 151.

⁵⁴ *Psychoanalýza a politika*, s. 71.

⁵⁵ Tamtéž, s. 18.

⁵⁶ Tamtéž, s. 16–17.

Podobně jako Frommova „individuace“ je i Marcusovo „uspokojování potřeb individua“ jako kritérium míry svobody protikladné marxistickému pojetí svobody jako pochopené nutnosti a jednání se znalostí této nutnosti. Podsouvání individuálních potřeb na místo vědeckého poznávání a organizovaného kolektivního probíjování cest ke společnosti, v níž se (relativně) plně uspokojování individuálních potřeb stane možným, vede v praxi nutně jen k bezmocné individualistické kritice nebo (u Marcuseho žáků z „Nové levice“) k živelnému buřičství a anarchistickému utopismu, nikoli k účinné revoluční činnosti.

V zjetí freudovských kategorií může i Marcuseho sociální kritika mít jen individualistickou podobu, neboť se opírá jen o předpokládané individuální pudové potřeby, nikoli o kolektivní třídní zájmy jakožto revoluční sílu. Psychoanalytická argumentace je jen doplňkem toho, co už vyplývá z Marcuseho nepsychoanalytické sociologické (a nepůvodní) charakteristiky „pozdní industriální společnosti“, totiž podceňování (ústící v praxi do popírání) třídních rozporů a proletariátu jako vedoucí síly socialistické revoluce. Vzhledem k domnělé „integrovanosti“ dělnické třídy do kapitalismu v nejvyspělejších zemích je třeba podle Marcuseho socialistickou revoluci odložit, soustředit se na subjektivního činitele: na rozvoj vědomí a potřeb, kombinovat tuto výchovu s živelnými akcemi radikálních, byť od mas održčených skupin studentů, mládeže, rasových menšin atd.⁵⁷ Za velkolepou radikální frázi „velkého“ či „absolutního odmítnutí“ staré společnosti, kterou Marcuse místy proklamuje,⁵⁸ se skrývá absolutní praktická bezmocnost. Z beznadějně integrované industriální společnosti není ve skutečnosti možno dospět k reálné revoluci.

Druhým důsledkem podceňování revolučních schopností mas je skryté elitářství. Podle Marcuseho je vláda „pozdně industriální“ společnosti nad jedincem tak totální a bezprostřední, že Freudův „topografický model“ osobnosti přestal platit: já se scvrklo do té míry, že není odlišitelné od toho a nadjá,⁵⁹ mnohorozměrná dynamika ustoupila „jednodimenzionalitě“, společnosti se podařilo podříditi si i pudový život tím, že sexuality využívá v zábavě a reklamě („represivní desublimace sexuality“) a že protispolečenskou agresivitu úspěšně zaměřuje na „vnějšího nepřitele“.⁶⁰ Mohl-li přesto být napsán např. Marcuseho *Jednodimenzionální člověk* a jiné „radikálně kritické“ práce, ozývají-li se bouře radikálních studentů a jiných skupin, svědčí to o tom, že se určité elitě přece jen daří — neznámo jak — jednodimenzionalitě se bránit. Tato menšina je zřejmě předurčena být nositelkou osvěty, vychovatelem a mentorem ostatních.

Zátěž freudovského dědictví leží na Marcuseho teorii stejně jak na Frommově (a díky zachování teorie pudů tíží Marcuseho vlastně více než Fromma). Veškerý důraz na „historičnost osudů“ pudů nemění nic na tom, že pudů mají také (a především) biologickou, konstantní stránku. Jakmile je tedy pudový život vyzdvižen do centra lidské přirozenosti, musí vzít za

⁵⁷ Srov. Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, podle E. J. Batalova, *Filosofija bunta*, Moskva 1973, s. 90.

⁵⁸ Srov. *Triebstruktur und Gesellschaft*, s. 233, nebo *Der eindimensionale Mensch*, s. 266.

⁵⁹ *Das Veralten der Psychoanalyse* (něm. překlad amer. originálu *Obsolescence of Psychoanalysis* z r. 1963), in: H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, sv. 2, s. 89.

⁶⁰ Tamtéž, s. 100–102.

své jakýkoli důslednější historismus. Marcuse „dovoluje“ dějinám, aby probíhaly též uvnitř hlubinné dimenze lidské psychiky. Avšak freudovské kategorie nejsou naprosto způsobilé, aby vyjadřovaly adekvátně společenskohistorické procesy, ba ani ne aby vyjadřovaly (jak to chce Marcuse), jak tyto procesy působí na lidské duševno, neboť toto duševno je bohatší, složitější a především lidštější (dosaženým stupněm vývoje mozku a jeho funkcí) než freudovské modely.

Na druhé straně skýtá právě tato slabost freudovských pojmů, jejich sociálně politická neurčitost, vhodnou příležitost pro to, naplňovat je do značné míry *libovolným* sociálně politickým obsahem, využívat jich pro jakékoli sociálně politické konstrukce, zejména pomůže-li se tomuto cíli vhodnými „úpravami“. Marcuse používá freudovských „hlubinných mechanismů“ jako převodových pák pro to, aby dokazoval, jak se internalizují marcuseovskey pojaté „pozdně industriální“ společenské vztahy do lidské psychiky a jak ji mění. Nic z toho ovšem nebylo obsaženo v původní Freudově koncepci. Na druhé straně je ovšem soustava freudovských obecných hypotéz dost silná, aby jakoukoli sociálně politickou koncepci, se kterou je spojována, zatížila a omezila abstraktním antropologismem, ahistorismem a individualismem.

Srovnání Frommova a Marcuseho koncepce člověka ukazuje, že oba autory spojuje 1. proklamovaná úcta k Freudovi i Marxovi a faktická revize jejich učení, 2. kritika současné kultury a života vyspělého kapitalismu (jakožto „pozdně industriální společnosti“) z pozic abstraktního humanismu, 3. odmítání marxisticko-leninské teorie, praxe reálného socialismu a revoluční cesty k němu, 4. předpoklad konfliktu mezi láskou či erotem jako pokrokovou složkou lidské přirozenosti a společností, která ji utiskuje, 5. maloburžoazní „socialistický“ utopismus, opírající se o intelektuální „elitu“ společnosti jako revoluční sílu.

Rozdíly mezi Frommem a Marcusem spočívají v tomto: 1. Frommova revize freudismu je otevřenější než Marcuseho, 2. Fromm rozvinul revidovanou psychoanalýzu v ucelenou filozofickou soustavu, kdežto Marcuse jí jen doplňuje „kritickou teorií společnosti“, 3. Fromm reviduje Freuda a Marxe směrem k existencialismu, Marcuse — směrem k (mlado)hegelovství a hedonismu, 4. Marcuseho kritika kapitalismu je ultraradikalistická a pseudorevoluční, kdežto Frommova směřuje k reformismu, 5. panerotismus Marcuseho socialistické utopie se opírá o Freudovu teorii pudů, Frommovo „vítězství lásky“ je záležitostí mravní převýchovy.

Souhrnem je možno konstatovat, že zkoumané psychoanalytické koncepce člověka se pohybují mezi biosubstancionálním pojetím a pojetím různých kompromisů mezi biosubstancialismem a psychologizujícím socio-kulturním relativismem.

První pojetí, vycházející z uznání biopsychické (pudové) podstaty člověka, je zřejmě redukcionistické v chápání člověka a jeho psychiky. Ideologicky je to směr otevřeně konzervativní s tendencí ke kulturnímu pesimismu.

Druhé pojetí koriguje tuto jednostrannost uznáním vlivu sociálního prostředí při současném zachování představy nějaké prakticky neměnné

lidské podstaty nebo přirozenosti. V rámci tohoto kompromisu dochází k pokusům o symbiózu psychoanalýzy (jako teorie) s existencialismem nebo marxismem, při kterých se všechny původní teorie více nebo méně revidují. Ve spojení s marxismem obecná teorie psychoanalýzy si vynucuje antropologickou revizi základních marxistických tezí, obětování dialekticko-historicko-materialistického přístupu variantám psychoanalytického antropologismu. Pojetí člověka jako souhrnu společenských vztahů je nahrazeno pojetím abstraktní lidské přirozenosti *olivňované* společností. Pojetí třídního boje se nahrazuje pojetím boje individua – nositele lidské přirozenosti proti odcizené společnosti. Pojetí komunismu jako výsledku vědecky zdůvodněné cesty socialistické revoluce a budování socialistické a komunistické společnosti pod vedením dělnické třídy a její strany se nahrazuje utopickým snem o vítězství přirozené lidské lásky (erotu) nad agresivitou a odcizenou společností.

Jestliže svou revizi marxismu freudo-„marxismus“ je jednoznačně ideologicky reakční, nevylučuje to, aby kritikou poměrů soudobé západní buržoazní společnosti plnil v těch či oněch otázkách relativně pokrokovou funkci. V socialistických podmínkách svým individualismem a elitářismem se ocitá v principiálním protikladu k ideologickým a organizačním zásadám nové společnosti.

Jakékoli filozofickoantropologické koncepce psychoanalýzy je třeba odlišovat od psychoanalýzy jakožto teorie a techniky léčby psychických poruch. I když ani tuto stránku psychoanalýzy není nutno vyjímát z dohahu filozofického a ideologického hodnocení, patří přece jen podstatně do oblasti hodnocení speciálních věd (psychologie, psychiatrie) a názory, které jsme vyslovili v této stati se proto na ni nevztahují, příp. vztahují se na ni jen podmíněně a v nejobecnější, filozofické rovině.

ZU EINIGEN PSYCHOANALITISCHEN AUFFASSUNGEN DES MENSCHEN UND SEINER GESCHICHTE

Klassifikatorisch können die psychoanalytischen Auffassungen des Menschen in biopsychologistische, psychoanthropologistische und lingvistisch-psychologistische differenziert werden. Der vorliegende Aufsatz befaßt sich kurz mit den ersten zwei Konzeptionen an den Beispielen der Theorien von S. Freud, E. Fromm und H. Marcuse. Untersucht werden folgende philosophisch relevante Probleme: 1. die Auffassung der menschlichen Natur, 2. die des Determinismus und der Freiheit, 3. die des Verhältnisses von Masse und „Elite“, 4. das Problem der Zukunft des Menschen und seiner Gesellschaft.

Die *Freudsche* Auffassung wird als biopsychologistisch, mechanistisch-deterministisch, elitäristisch, offen konservativ und kulturpessimistisch charakterisiert. Diejenigen *Fromms* und *Marcuses* wollen – jede auf andere Art – auf Kosten des Biologismus dem gesellschaftlichen und historischen Faktor Rechnung tragen, doch wird in beiden die Vorstellung einer im wesentlichen unabänderlichen Natur des Menschen beibehalten und diese (unterschiedlich von Freud) als progressives, nach Freiheit strebendes Element, dem krüppelnden Einfluß der bisherigen, besonders aber der „spätindustriellen“, Gesellschaften entgegengestellt. Marcuses „Mensch“ bleibt dabei noch ein der Sublimierung fähiges Triebwesen, wie es von Freud konzipiert wurde, der „Mensch“ Fromms ist hingegen der „homo amans“ (als entgegengesetzt zu Freuds „homo sexualis“). Sowohl Fromm als auch Marcuse lehnen Freuds schroffen Determinismus zugunsten eines individualistischen, an den Voluntarismus grenzenden Freiheitsbegriffes ab. Beide stehen praktisch auf der Position eines intellektualistischen Elitärismus. Trotz ihrer bekundeten Sympatien zum Marxismus, lehnen beide

praktisch die marxistische Auffassung des Klassenkampfes und der sozialistischen Revolution ab, unterschätzen die revolutionären Fähigkeiten der Arbeiterklasse unter dem zeitgenössischen entwickelten Kapitalismus und stellen sich gegen den real existierenden Sozialismus. Beide entwerfen, auf Grund des vorausgesetzten Widerspruchs von Individuum und Gesellschaft als treibender historischer Kraft, kleinbürgerliche „sozialistische“ Utopien, in deren Zentrum die Befreiung des Individuums als Träger der menschlichen Natur steht. Fromms Einschätzung der Möglichkeiten einer sozialen Umgestaltung sind relativ optimistischer als diejenigen Marcuses. Dabei erscheint Fromm wesentlich als kleinbürgerlicher Reformator, Marcuse – als kleinbürgerlich anarchistischer „Revolutionär“.

Die *philosophischen* Implikationen der Psychoanalyse sind mit dem Marxismus unvereinbar. Ihr *empirisch wissenschaftlicher* Wert muß von den entsprechenden Fachwissenschaften beurteilt werden.