

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Koncepce humanistické etiky v díle Ericha Fromma

Marcela Kostelníková

Plzeň 2015

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Koncepce humanistické etiky v díle Ericha Fromma

Marcela Kostelníková

Vedoucí práce: Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph.D.
Katedra filozofie
Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literatury.

Plzeň, duben 2015

Děkuji Mgr. Miloši Kratochvílovi, Ph.D. za vedení bakalářské práce. Oceňuji jeho lidský přístup a rady, jež mi při psaní práce poskytl. Rovněž děkuji Mgr. Daniele Blahutkové, Ph.D. za připomínky k cizojazyčnému resumé.

Obsah

1. ÚVOD	3
2. ERICH FROMM A FRANKFURTSKÁ ŠKOLA	4
2.1. FRANKFURTSKÁ ŠKOLA, KRITICKÁ TEORIE	4
2.2. ERICH FROMM V KONTEXTU FRANKFURTSKÉ ŠKOLY	5
2.2.1. Počátky Frankfurtské školy	5
2.2.2. Fromm ústřední postavou IFS	6
2.2.3. Vedení J. Habermase	9
2.2.4. Etablování IFS.....	10
3. FROMMOVA HUMANISTICKÁ ETIKA	12
3.1. KRITÉRIA HUMANISTICKÉ ETIKY	13
3.2. ROZPORY V ČLOVĚKU	14
3.3. UMĚNÍ ŽÍT	15
3.4. SVOBODA	16
3.4.1. Proces individualizace	17
3.4.2. Historický kontext pojetí svobody.....	20
3.4.3. Mechanismy úniku před svobodou.....	22
3.4.3.1. Autoritářství.....	23
3.4.3.2. Destruktivita	24
3.4.3.3. Konformita automatů	25
3.5. LÁSKA	25
3.5.1. Sobectví a sebeláska	26
3.5.2. Zlo	27
3.5.2.1. Nekrofilie vs. biofilie	28
3.5.2.2. Narcismus	29
3.5.2.3. Incestuální svazky	30

3.6. CHARAKTER	32
3.6.1. Nепroduktivní orientace	35
3.6.2. Produktivní orientace.....	38
3.6.3. Mody bytí	40
4. ERICH FROMM A KARL MARX.....	42
4.1. KOMPARACE POJETÍ ČLOVĚKA FROMMA A MARXE	43
4.1.1. Filosofie začíná člověkem	44
4.1.2. Pojetí společnosti.....	45
4.1.3. Odcizení	47
5. ZÁVĚR.....	50
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	52
RESUMÉ	55

1. ÚVOD

Tato bakalářská práce se bude zabývat koncepcí humanistické etiky Ericha Fromma. Cílem práce bude nalézt hlavní principy tohoto pojetí etiky a výklad těchto principů. Jelikož Frommova filozofie vychází zejména z myšlení Sigmunda Freuda a Karla Marxe, bude poslední část práce věnována komparaci některých aspektů Frommova a Marxova etického konceptu.

Pro uvedení do tématu bude práce započata nejprve kapitolou pojednávající o pojmu kritické teorie, neboť Frommovy myšlenky týkající se etiky se utvářely především na poli této platformy, a protože v jejím rámci vytvořil svůj koncept sociální psychologie. Pozornost bude věnována první generaci této ideové základny, k níž kromě Fromma náleží ještě Theodor Adorno, Herbert Marcuse a Max Horkheimer. Pojednáno bude rovněž i o důvodech myšlenkového rozchodu Fromma s vědci kruhu kritické teorie.

Hlavní část práce bude věnována principům Frommovy humanistické etiky. Nejprve se budeme zabývat jejími kritérii a vymezením podstaty člověka, poté budou rozebrána tři velká témata, jimiž jsou svoboda, láska a charakter.

V kapitole svoboda se budeme věnovat procesu individualizace, jenž se se svobodou pojí, a také historickým příčinám, které podle Fromma vedou k pojetí svobody jeho doby. Rovněž bude pojednáno o mechanismech úniku před svobodou. Část věnovaná pojmu lásky se bude věnovat i jejímu opaku, zlu, a jeho nejhorším projevům. V kapitole charakter rozebereme Frommovu koncepci životních orientací a mody bytí, jenž s osobnostní orientací souvisí.

Práce bude zakončena kapitolou Erich Fromm a Karl Marx, kde bude proveden nástin některých aspektů Marxovy etiky, jenž bude následně komparován s etickou koncepcí Ericha Fromma. Dostaneme se tak tedy k Frommovým myšlenkovým zdrojům u Karla Marxe.

2. ERICH FROMM A FRANKFURTSKÁ ŠKOLA

Erich Fromm věřil v možnost sloučení analytické sociální psychologie a historického materialismu. Svou vizi podkládal tvrzením, že obě tyto vědy jsou vědami materialistickými v tom smyslu, že nevycházejí z „idejí“, ale pozemského života a jeho potřeb. Domníval se, že lze provést plodnou syntézu těchto dvou systémů, i přes materialistické tendence přikládat prim ekonomickým determinantům a v případě psychoanalýzy nevědomým silám. Fromm viděl psychoanalytickou sociální psychologii jako cestu, jak zkoumat způsoby, jimiž socioekonomická struktura ovlivňuje individuum i skupinu.¹

2.1. FRANKFURTSKÁ ŠKOLA, KRITICKÁ TEORIE

Jméno Erich Fromm je ve společenských vědách spojováno s pojmy kritická teorie a Frankfurtská škola. Podle Valenty jsou tyto dva pojmy někdy užívány synonymně (záleží na oblasti vědy, ve které se pohybujeme), existuje však mezi nimi určitá distinkce. Pojem kritická teorie označuje myšlení syntetizující nedogmatický neomarxismus a psychoanalýzu (zejména ve svém prvním období). Pokud se jedná o pojem Frankfurtská škola, hovoříme spíše o instituci a spadá sem Institut pro sociální výzkum² a vědci, kteří zde působili. Ředitelem institutu byl Max Horkheimer, tvůrci kritické teorie se stali především Adorno, Marcuse, Fromm a Habermas. V páté a šesté dekádě dvacátého století se rozvoj myšlenek tohoto hnutí vztahoval také k USA, kde působil právě Marcuse.³

Přístupy autorů k těmto pojmům se různí. Kellner kupříkladu upřednostňuje pojem kritická teorie, označení Frankfurtská škola je podle něj zavádějící, protože některá zásadní díla vznikala v exilu v USA v rámci Institutu pro sociální výzkum.⁴

¹ KELLNER, D. *Critical Theory, Marxism and modernity*, str. 37

² *Institut für Sozialforschung (IFS)*

³ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 43-44

⁴ KELLNER, D. *Critical Theory, Marxism and modernity*, str. 1

2.2. ERICH FROMM V KONTEXTU FRANKFURTSKÉ ŠKOLY

Založení Institutu pro sociální výzkum je datováno do roku 1923 a je spojováno se jménem Felixe Weila. Valenta zdůrazňuje, že pro pochopení vzniku ISF je důležité brát v úvahu dobový kontext – konec první světové války, rozpad konstitučních monarchií, bolševismus, vznik Sovětského svazu a marxistických komunistických stran. Tyto strany vyvíjely snahu o obrat ve společnosti, který by Evropě pomohl od nesnází kapitalismu devatenáctého století. „Komunismus byl progresivní společenskou naukou, která se etablovala nejen v nižších společenských třídách, ale i v částech intelektuálních a uměleckých elit.“⁵

2.2.1. Počátky Frankfurtské školy

Weil mohl v meziválečném období díky svým financím podporovat skupinu neomarxistických intelektuálů (G. Lukács, K. Korsch, F. Pollock, ...), kteří se rozhodli pro vytvoření politicky nezávislé instituce pod záštitou Frankfurtské univerzity, jež by se zabývala otázkami marxismu.⁶ Kapitál, který do tohoto projektu vložil Fritz Weil (otec Felixe Weila, který majetek spravoval) umožnil existenci IFS i v letech pozdější emigrace v USA.⁷ Prvním ředitelem IFS se stal C. Grünberg, který badatele směřoval k výzkumu teorie marxismu. Vzhledem k vazbám některých členů na komunistickou stranu byla tato instituce také vyšetřována policií. I když byly kontakty na KPD⁸ prokázány jako skutečné, činnost IFS nebyla pozastavena a na počátku třicátých let se kvůli zdravotním obtížím dosavadního ředitele do jeho čela dostává M. Horkheimer. První generací kritické teorie byli zejména Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm a zmiňovaný Max Horkheimer. Společným jmenovatelem jim byl například částečně židovský původ, dobrá finanční situovanost a studium (nejen) filosofie.⁹ Za vedení Maxe Horkheimera se ústav

⁵ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 45

⁶ *Tamtéž*, str. 45-46

⁷ MÜNKLER, H. *Kritická teorie Frankfurtské školy* In BALLESTREM, K., OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století.*, str. 173-174

⁸ *Kommunistische Partei Deutschlands* (Komunistická strana Německa)

⁹ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 46-48

přeorientoval z historických empirických výzkumů na výzkum více interdisciplinární povahy.¹⁰

2.2.2. Fromm ústřední postavou IFS

I druhá dekáda kritické teorie je spjata s historickým kontextem – v roce 1929 dochází k ekonomické krizi ve Spojených státech amerických, jež má za následek rozpad poválečného mírového uspořádání. Vzhledem k novému vedení IFS dochází i ke změně orientace této instituce, která se obrací k mezioborovému výzkumu a novému vymezení pojmu marxismu. Hlavní postavou odborné skupiny se stává Erich Fromm, dále spolupracují F. Pollock, L. Löwenthal, H. Marcuse, W. Benjamin, K. A. Wittvogel, H. Grossmann, F. Neumann a J. Gumperz. V rozmezí let 1932 až 1941 je členy IFS vydáván *Časopis pro sociální výzkum*¹¹, v němž vzniká kritická teorie.¹²

Od počátku třicátých let je Institut pro sociální výzkum přesouván do Ženevy kvůli sílícímu vlivu nacismu, který znamená hrozbu pro levicově orientované badatele převážně židovského původu. V roce 1934 se nakonec IFS přesouvá až do New Yorku a dochází k jeho přejmenování na *Institut of Social Research*.¹³ V tomto období dochází k odklonu od zkoumání kapitalistické společnosti, tematizovány jsou i totalizující prvky v době po osvícenství. Též je narušena linie vážící se na myšlení marxismu, protože dochází spíše k příklonu ke zkoumání kultury, z nichž dříve analyzované systémy vyvstávají.¹⁴

Po nástupu nacismu v Německu je kritická teorie sama sebou recipována jako poslední odpor – Adorno tento postoj pojmenovává „lahvová pošta“. Jsou to myšlenky uzavřené v pomyslné lahvi, o kterých je zřejmé, že si je později někdo uvědomí.¹⁵

Ústřední postavou byl tedy ve třicátých letech psychoanalytik Erich Fromm, jenž usiloval o propojení marxismu s freudismem, vytvořil koncept sociální psychologie a zasadil se o výzkum společenských tříd. Empirické šetření bylo orientováno na proletariát

¹⁰ HARRINGTON, A. *Moderní sociální teorie*, str. 222

¹¹ *Zeitschrift für Sozialforschung (ZFS)*

¹² VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 49

¹³ *Tamtéž*, str. 50

¹⁴ HORYNA, B. *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, str. 32-33

¹⁵ MÜNKLER, H. *Kritická teorie Frankfurtské školy* In BALLESTREM, K., OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století*, str. 170

a nižší střední třídu. Zde bylo zjištěno, že pouze malá část dělnické třídy je skutečně tak radikální, jak tvrdí Marx,¹⁶ a že autoritativní výchova vede ke vzniku předpokladů pro vývoj autoritářského charakteru osobnosti. Výsledky zkoumání byly publikovány ve sborníku *Studien über Autorität und Familie (Studie o autoritě a rodině)* roku 1936.¹⁷

V *Psychoanalytische Charakterologie (Psychoanalytická charakterologie)* Fromm v návaznosti na Freuda předkládá dva typy charakteru – pregenitální a genitální. Pregenitální v sobě slučuje Freudova stadia orální a anální. Tento charakterový typ je významný svou racionalitou, touhou po vlastnění a pořádku. V protikladu k němu stojí charakter genitální, který Fromm slučuje se svobodou a se schopností odporu, a který oproti Marxovi nachází jen u malé části proletariátu. Tento výzkum měl sloužit k přesnějšímu stanovení odporuschopnosti u obyvatel.¹⁸ Pokud jde o morálku, dochází Fromm k názoru, že protestantismus na ni měl vliv v tom ohledu, že došlo k regresi z genitálního k análnímu charakteru. Na hodnotě získávaly protestantské ctnosti, které se staly ctnostmi morálky kapitalistické.¹⁹ Sociální psychologie se měla stát nástrojem pro přesnější analýzu při sociálně ekonomických výzkumech. Význam kultury tak získává na důležitosti na úkor úlohy politické ekonomie, kultura se stává oblastí zájmu sama o sobě, nikoliv jen jako nadstavba ekonomické základny.²⁰

Fromm došel k závěru, že kapitalistická morálka a její výchova produkuje charaktery sadomasochistické orientace, tedy charaktery anální. Výchova potlačovala idovou složku osobnosti, které dominovalo superego. Potlačení pudů vedlo k rozvoji slabých osobností s žádostivostí po moci.²¹

Od poloviny třicátých let pak dochází k odklonu od empirických výzkumů ke snaze o spíše teoretickou práci. Na úkor Fromma je upřednostněn přístup Theodora Adorna, se

¹⁶ Fromm provedl syntézu marxismu s Freudovými pojmy análního, orálního a genitálního charakteru a došel k závěru, že u dělnictva nepřevažuje Marxem připisovaný revoluční genitální charakter, nýbrž Freudův anální. (Valenta, M., *Revoluce na pořadu dne*, str. 50-51)

¹⁷ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 50-51

¹⁸ MÜNKLER, H. *Kritická teorie Frankfurtské školy* In BALLESTREM, K., OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století.*, str. 176

¹⁹ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 73

²⁰ MÜNKLER, H. *Kritická teorie Frankfurtské školy* In BALLESTREM, K., OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století.*, str. 175

²¹ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 75-76

kterým Horkheimer předpokládá spolupráci. Horkheimer začíná Fromma kritizovat třeba pro jeho humanistický přístup, jenž není dostatečně zapálený vůči stávající společenské situaci. Koncem třicátých let je ZFS nahrazen *Filosofickými a společenskovědními studiemi*.²² Po vypuknutí druhé světové války dochází k rozpuštění IFS, Horkheimer s Adornem se přesouvají do Kalifornie a Fromm se od IFS s konečnou platností odlučuje.²³

Fromm byl členy Frankfurtské školy též kritizován pro svůj revizionismus freudismu, jenž ohrožoval Horkheimerovy vztahy s ortodoxními zastánci teorie Sigmunda Freuda v USA a reputaci kritické teorie, kterou se Horkheimer snažil legitimizovat.²⁴ V 50. letech 20. století byl Fromm jedním z nejvíce opovržených revizionistů freudovského konceptu a pro Horkheimera bylo nemyslitelné zdiskreditovat svůj kruh spoluprací s tímto neofreudistou.²⁵ Knihou *Strach ze svobody* si Fromm vysloužil osočování z řad zastánců tradičního freudismu. Psychoanalytikům vadil jeho nedostatek medicínského vzdělání, laický přístup a kniha *Strach ze svobody* byla považována za subjektivní projev obsahující inkorektní výroky devalvující Freudovu teorii. Freudisté chtěli budovat svůj obor jako elitní součást psychiatrie. Situace se vyhrtila kolem poloviny 20. století, kdy Fromm publikoval knihy, které šly velmi dobře na odbyt a které se právě neváhaly pustit do kritiky a revize Freuda. Fromm kritizoval kupříkladu patriarchální pojetí genderu a problematizoval univerzalitu oidipovského komplexu. A tuto kritiku si dovilil vyslovit v masové literatuře.²⁶

V roce 1941 byla publikace *Strach ze svobody (Escape from Freedom)* vydána. Fromm v ní shrnoval výsledky výzkumů IFS z předchozí dekády. Přestože už v této době psychoanalytik s Horkheimerovým okruhem vědců nespolupracoval, dílo mělo v těchto kruzích překvapivě příznivé kritiky.²⁷

V období po opuštění IFS se Fromm orientuje na představitele humanistické psychoanalýzy, zejména na Karen Horney a Harryho Sullivana, s čímž se Horkheimer

²² *Studies in Philosophy and Social Sciences (SPSS)*

²³ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 52-53

²⁴ MCLAUGHLIN, N. *Origin Myths in the Social Sciences*, str. 128-129

²⁵ *Tamtéž*, str. 129

²⁶ *Tamtéž*, str. 130-131

²⁷ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 54-57

i Adorno odmítají smířit. Frommovu koncepci vnímají jako nepřijatelnou. Fromm byl donucen v roce 1939 vypovědět smlouvu s IFS, jež byla uzavřena jako jediná doživotně. (Horkheimer se pokusil obnovit kontakt s Frommem v poválečném období, ten ale jeho snahu již neopětoval.)²⁸ Fromm nebyl jediný, kdo byl z tohoto okruhu vědců vyloučen, podobný osud potkal i roku 1942 Franze Neumanna, jehož teorie fašismu odporovala teorii Pollockově.²⁹

Ve čtyřicátých letech Institut pro sociální výzkum nefunguje, ale činnost vědců je zachována v podobě tzv. *Horkheimerova kruhu* (*Horkheimerkreis*). V tomto období má na osobnosti spojené s kritickou teorií silný vliv druhá světová válka – Walter Benjamin, jenž byl spojen se ZFS, pod vlivem událostí páchá sebevraždu. Část myslitelů z okruhu Horkheimera funguje jako analytická síla pro americké zpravodajské služby.

Podstatným počinem byl výzkum antisemitismu, který probíhal v letech 1943 až 1950 a stavěl na Frommových východiscích z let třicátých. „Adornova skupina dospěla pomocí dotazníkových šetření k závěru, že sklon k antisemitismu je přímo úměrný autoritářskému charakteru, jak jej v třicátých letech zavedl Fromm.“³⁰ Adorno tento charakter později nazval „*usurpátorským komplexem*“ (*Usurpatorkomplex*).³¹

2.2.3. Vedení J. Habermase

Počátkem padesátých let je přijato označení Frankfurtská škola, protože dochází k návratu jejich předních představitelů z emigrace (Adorna a Horkheimera) do původního místa jejich působiště Frankfurtu. Münkler zdůrazňuje, že se ale nejednalo o myšlenkovou jednotu badatelů, nýbrž pouze o zastřešující instituci.³²

V letech padesátých se Německem šíří neklid s ohledem na možnost třetí světové války kvůli jadernému zbrojení a rozdělení světa na dva bloky. USA byly poskytnuty finance na obnovu IFS, který měl být demokratizačním prvkem v tehdejší SRN.

²⁸ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 53

²⁹ MÜNKLER, H. *Kritická teorie Frankfurtské školy* In BALLESTREM, K., OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století*, str. 172-173

³⁰ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 56

³¹ *Tamtéž*, str. 56-57

³² MÜNKLER, H. *Kritická teorie Frankfurtské školy* In BALLESTREM, K., OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století*, str. 170

Horkheimer v tomto období věnoval péči dobrému mediálnímu obrazu Institutu a kontaktoval se na levicově orientovaná periodika. Významným počinem obnoveného IFS byl *Pokus se skupinami (Gruppenexperiment)*, jenž navazoval na výzkumné aktivity v oblasti antisemitismu a totalitarismu z předchozího desetiletí v USA. Tato empirická zkoumání ale nepřinesla očekávané výsledky a tak byly jejich závěry Horkheimerem odmítnuty. Dále se IFS věnovala komerčním průzkumům například pro koncern *Mannesmann* kvůli zákonu, jenž měl zlepšit pozice odborů a zaměstnanců.

Polovina padesátých let je ve znamení odporu Horkheimera ke spolupráci s novou generací myslitelů (A. Mitscherlich, R. Dahrendorf), kteří mají tendenci k pokračovatelské linii předválečného IFS. V roce 1956 nastupují do Institutu Jürgen Habermas a Ludwig von Freideburg jako Adornovi asistenti a provádí empirické výzkumy se studenty. Tyto jsou odmítnuty Horkheimerem a tak Habermas instituci opouští, aby se do ní roku 1964 opět vrátil.³³

Interdisciplinarita Frankfurtské školy je v tomto období stále patrnější, pozornost je věnována bádání na poli kulturologické analýzy. Nadále ale tuto skupinu pojí kritický postoj vůči formám novověké racionality a scientismu.³⁴

2.2.4. Etablování IFS

Dochází k formování druhé generace IFS, která je spojena se jmény J. Habermase, L. Friedeburga, A. Schmidta, O. Negta a T. Adorna. Toto období je také spjato s pojmem „boje o pozitivismus“, což byl myšlenkový spor mezi Theodorem Adornem a Karlem Raimundem Popperem – spor levice a pravice. Kolem obou intelektuálů se vytvořil okruh osobností, jež se navzájem osočovaly z totalitarismu.

V šedesátých letech byl IFS jako instituce plnoprávně přijímán odbornou veřejností, jeho pracovníci se stali mediálně sledovanými osobnostmi. Významnou personou této dekády byl i Herbert Marcuse, který působil v USA a věnoval se neomarxistické kritické teorii v její podobě z předválečného období. Díla tohoto autora nabyly popularity mezi studenty, jež se bouřili proti ozbrojenému konfliktu ve Vietnamu, rasismu a konvenčním

³³ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 58-61

³⁴ HORYNA, B. *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, str. 33

hodnotám. Marcuseho knihy byly vydávány i v tehdejší Německu, kde byla díky tomu postupně odhalována neomarxistická minulost IFS. V roce 1966 situace vyvrcholila v demonstraci proti válce ve Vietnamu. Po další demonstraci v červenci následujícího roku proti šáhovi Pahlavímu vypukne protestní levicové hnutí, jež recipuje kritickou teorii. Jsou šířeny texty Marcuseho, Horkheimera, Adorna, Habermase, Fromma. Tuto intelektuální vlnu ovlivnily zejména knihy neomarxismu, psychoanalýzy, existencialismu.³⁵ Horyna Marcuseho označuje za filosofa studentských bouří, tento navrhoval koexistenci odlišných životních alternativ a věnoval svou pozornost studiu marginálních sociálních skupin, jako byli umělci, intelektuálové aj.³⁶

Kritická teorie pomohla přenosu německé intelektuální tradice a kontinentální filozofie do Spojených států amerických, formovala podobu mnoha oblastí společenských věd a dala vzniknout *Nové levici*.³⁷ Kritická teorie byla recipována a reflektována v dalších dvou vlnách. Jejich výklad však pro nás již však z povahy a širě diskutovaného tématu není žádoucí; stejně je tomu i v případě rozvoje protestního levicového hnutí. Jen zmiňme v souvislosti s osobností Ericha Fromma, že právě jeho dílo se stalo hlavním myšlenkovým zdrojem pro *Kommune 2* – avantgardní levicové hnutí 70. let 20. století, které jeho teze podrobilo alternativní interpretaci v nových kontextech.³⁸

³⁵ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 62-65

³⁶ HORYNA, B. *Filozofie posledních let před koncem filozofie*, str. 33-34

³⁷ MCLAUGHLIN, N. *Origin Myths in the Social Sciences*, str. 110-111

³⁸ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 231

3. FROMMOVA HUMANISTICKÁ ETIKA

Cestu humanistické etiky Fromm zdůvodňuje tím, že z tradice tohoto myšlení mohou vycházet systémy hodnot, které jsou založeny na rozumu člověka. Jestliže poznáme podstatu člověka, budeme moci určit, co je pro něj dobré či zlé. „Platné etické normy se mohou vytvářet lidským rozumem, a to jenom jím.“³⁹ Humanistické systémy musí podle Fromma tedy nutně vycházet z psychologie. Významným přínosem k rozvoji humanistické etiky je psychoanalýza – tento přístup pomáhá rozkrýt iracionální prvky v člověku, jež jsou základem pro etické normy. Psychoanalýzu ale nesmíme oddělovat od filosofie a etiky, neboť lidskou podstatu lze nahlédnout pouze v její celistvosti – jak žít a podle čeho žít. Je třeba navrátit se k tradicím humanistické etiky a nahlížet člověka jako psychofyzický celek.⁴⁰ Člověk se vymanil z přírody, už se nemůže vrátit zpátky, zároveň je v ní ale připoután a musí hledat jiný druh harmonie pro koexistenci s ní. Základem humanistické etiky je proto pro Fromma láska, je to způsob, jak překonat izolaci.⁴¹

Na počátku *Člověka a psychoanalýzy* Fromm píše, že máme právo na hrdost, tolik toho lidstvo dokázalo, ovládlo přírodu a vytvořilo neuvěřitelný materiální svět. Přesto všechno nás ale provází pocity nejistoty a zmatení. „Zatímco si stále opatřuje nové a lepší prostředky, jak by přírodu ovládl, zapletl se zcela do sítě těchto prostředků. Ztratil před očima cíl, který tomu všemu jedině může dát smysl – člověka samého.“⁴² Zde vidíme, jak Fromm hovoří o člověku 20. století, tento podle něj ovládl přírodu, ale ztratil se v otázkách nejzákladnějších, otázkách lidského bytí, lidské podstaty.⁴³

Pokud bychom se chtěli ptát, jaká je podstata člověka, nedostaneme jednoznačnou odpověď. Protože to není žádná substance, ale je to rozpor, který vychází z podmínek lidské existence.⁴⁴ Tyto jsou dvě, člověk je živočich, ale není natolik vybaven instinkty

³⁹ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 9

⁴⁰ *Tamtéž*, str. 9-10

⁴¹ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 15

⁴² FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 8

⁴³ *Tamtéž*, str. 7-8

⁴⁴ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 140

jako ostatní zvířata a proto si musí vytvářet prostředky k zachování života; je si vědom sám sebe.⁴⁵ Progresivní hledání řešení tohoto rozporu spěje k dovršení humanizace.⁴⁶

3.1. KRITÉRIA HUMANISTICKÉ ETIKY

Pro vymezení pojmu humanistické etiky používá Fromm kontrastního příměru k etice autoritativní. Etika autoritativní a humanistická je podle něj odlišena dvěma kritérii a to formálními a materiálními. V případě etiky autoritativní je člověku autoritou formálně odepřena schopnost rozlišování mezi dobrým a zlým, tato je založena na strachu a slabosti. Materiálním kritériem je pak u této etiky ne zájem subjektu, nýbrž zájem autority. Tento systém vykořisťuje.⁴⁷

Fromm podotýká, že oba aspekty jsou nejspíše neoddělitelné a lze je nalézt ve vývojovém stadiu dětského hodnotícího soudu a v nereflexivním soudu dospělého jedince. Motivací dítěte je v jistém období přátelský postoj autority, významným motivačním činitelem je tedy v této fázi potřeba souhlasu. Zmíněný markantní emoční tlak zabrání dítěti v kritice a v uvažování, pro koho je jeho jednání vlastně dobré – pro něj samého nebo pro autoritu? Pro tuto etiku má velký význam poslušnost, vzpoura proti normám není přípustná.⁴⁸

Pokud se podíváme blíže na zmiňované aspekty u etiky humanistické, zjistíme, že z formálního hlediska je kritériem normy subjekt, jen člověk určuje, co je dobré a co špatné. Z hlediska materiálního pak Fromm za cíl etiky považuje lidské blaho. Humanistickou etiku je třeba pojímat jako antropocentrickou, nikoli ve smyslu člověka jako středu vesmíru, ale tak, že člověk je onou „mírou všech věcí.“⁴⁹ Je to etika, která má ukázat cestu ke kritice a objektivitě; k pravdě, jež je odrazem skutečnosti, nikoli výrokem autorit a k toleranci k odlišnosti.⁵⁰ Z pohledu této etiky nestojí nic výše než lidská

⁴⁵ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 135

⁴⁶ *Tamtéž*, str. 140

⁴⁷ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 12-13

⁴⁸ *Tamtéž*, str. 13-14

⁴⁹ *Tamtéž*, str. 15

⁵⁰ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 106

existence. Lidské bytí dostává smysl až ve vztahu k druhým lidem a láska není něco, co na člověka sestupuje, je to jeho vlastní síla.⁵¹

3.2. ROZPORY V ČLOVĚKU

Frommův člověk je zaměřen na dobro, má schopnost sebezdokonalování se a touhou po lidskosti.⁵² Zároveň je ale rozporuplnou bytostí. Uvědomuje si sám sebe, uvědomuje si svou konečnost, ale nemůže nechtít žít. O rozumu Fromm hovoří jako o požehnání i prokletí zároveň – musíme neustále řešit svůj problém bytí, nelze před ním uniknout. Tuto rozpolcenost Fromm označuje jako existenciální, protože z vlastní lidské existence vyplývá. Oním existenciálním rozporem je život a smrt. Vědomí konečnosti existence náš život markantně ovlivňuje. Křesťanská koncepce posmrtného života je Frommem odmítána. Fakt, že jsme smrtelní, obsahuje další rozpor: nedokážeme uskutečnit všechny možnosti, jež máme. K naplnění života opravdu nedochází posmrtně. Dále tvrdí, že člověk nemůže existovat mimo vztahy, neboť náš pocit štěstí závisí na ostatních lidech. Mimo rozporů existenciálních se vyskytují i rozpory historické, které však nemusí být bezpodmínečnou součástí života jednotlivce, ale jsou produktem člověka. Rozlišení mezi historickými a existenciálními rozpory považuje Fromm za zásadní, nesmí dojít k jejich záměně.⁵³

Existenciální rozpory řešit nelze, lze na ně reagovat, historické rozpory se dají ukonejšit ideologiemi. V případě problémů existenciálních neexistuje žádná vyšší moc, jež by za nás problémy vyřešila, musíme přijmout odpovědnost sami za sebe, smířit se s tím, že můžeme dát životu smysl pouze vlastními silami. Smysl není jistota. Právě nejistota je totiž podmínkou rozvíjení sil, pak můžeme produktivně žít. Je třeba rozvinout síly v hranicích naší existence, být sám sebou, což znamená uskutečnit vlastnosti, které jsou nám vlastní: rozum, lásku a produktivní práci.⁵⁴ Odpovědí na problém lidské existence je podle Fromma láska jako síla, jež pojí společnost a zároveň zachovává integritu jednotlivce. „Láska je

⁵¹ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 15

⁵² BOHUNICKÁ, L. *Psychologická a biologická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, str. 556

⁵³ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 37-39

⁵⁴ *Tamtéž*, str. 40

aktivní silou v člověku; silou, která proráží zdi, jež dělí člověka od ostatních lidí, a sjednocuje ho s jinými;“⁵⁵

3.3. UMĚNÍ ŽÍT

„...nejen medicína, technika a malířství jsou uměním; život sám je uměním - dokonce nejdůležitějším a současně nejtěžším a nejrozmanitějším, ...“⁵⁶
V každém umění máme možnost volby, zda budeme něco konat či nikoli – v umění života toto ale nelze, nelze nechtít žít, protože vůle k životu je nám vlastní. Můžeme zvolit pouze mezi dobrým a špatným životem. Fromm poznamenává, že moderní doba nám dává iluzi, že umění žít ovládáme. Tato domněnka je ale mylná. Máme nedostatek štěstí, radosti; cílem života není štěstí jednotlivce, ale splnění povinností k práci a úspěch. Zásady humanistické etiky musí vyplývat z povahy lidské existence. Lidský život musí směřovat k rozvíjení sil v souladu s naší přirozeností. I když je tato podstata všem lidem společná, je každý člověk jedinečnou individualitou, jejímž uskutečněním se stává sám sebou.⁵⁷

Láska k životu musí převládnout na úkor lásky ke smrti. Základní podmínky pro rozvoj lásky k životu jsou podle Fromma kladeny již v dětském věku. Je zásadní, aby dítě vyrůstalo v okolí lidí, kteří milují život. Tento prožitek je slovy nesdělitelný, je to prostředí, atmosféra, podmínky, jež se koncipují kolem dítěte. Důležitý je rozvoj citové vazby, svoboda jedince, výuka harmonizujících principů a umění žít, povzbuzování. Pokud tyto podmínky převrátíme, dojdeme na cestu vedoucí k nekrofilní orientaci k životu, k orientaci na smrt.⁵⁸ V *Umění milovat* Fromm dává ryze praktickou radu jak se uschopnit k lásce a tou je umět být pouze sám se sebou bez jakékoli další činnosti.⁵⁹

Etiku humanistickou tedy nazývá Fromm užitou vědou o umění života a staví ji proti etice autoritativní. V humanistické etice je autorem i předmětem norem člověk, v autoritativní etice je určující autorita, přičemž autority rozlišuje Fromm dvě. První z nich je racionální, jež vychází z pravomoci a povoluje kontrolu a kritiku ze strany podrobených,

⁵⁵ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 27

⁵⁶ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 18

⁵⁷ *Tamtéž*, str. 18-20

⁵⁸ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 54

⁵⁹ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 107

kteří ji uznávají jen potud, pokud plní svou úlohu. Iracionální autorita vychází z moci a kritiku nedovoluje a stojí na strachu podrobených. Oproti racionální autoritě, která předpokládá rovnost autority a subjektu, předpokládá iracionální autorita nerovnost. Pokud Fromm hovoří o autoritativní etice, míní tím právě autoritu iracionální.⁶⁰

Fromm spojuje pojem umění s produktivitou, se schopností využít svých sil, a právě umělec pro něj nejvíce symbolizuje schopnost tvorby. Vynáší skeptické soudy nad současným stavem společnosti a jejím uměním žít. Vlivem byrokratizace a industrializace společnosti v euroatlantickém prostoru dochází podle Fromma ke vzniku nového typu člověka, člověka organizovaného a stádního, kterého označuje jako *homo consumens* nebo též *homo mechanicus*, ten je charakterizován zálibou v mechanickém, v instrumentálním a nezajímá ho účast na životním procesu. Člověk, který žije v takovéto společnosti, vykazuje nekrofilní tendence.⁶¹

3.4. SVOBODA

V roce 1941 píše Fromm *Strach ze svobody*, který obsahuje poznatky z jeho výzkumů ze třicátých let.⁶² Tvrdí, že ho současná politická situace donutila zaměřit se na téma svobody člověka. Zároveň obhajuje význam psychologie pro svá zkoumání. Jednotlivec je elementární jednotkou společnosti, a abychom mohli dynamice celku porozumět, je nezbytné nejprve zkoumat psychiku jednoho člověka. Jádrem problému lidské svobody pro Fromma tkví v tom, že člověk nedostatečně realizoval svou individualitu. Svoboda nám přinesla nezávislost, ale zároveň nás izolovala a podrobila pocitu bezmoci. V této situaci máme dvě možnosti, z nichž první je regresivní, můžeme přejít do dalšího vztahu podřízenosti. Nebo se můžeme vydat cestou progresivní realizace vlastní svobody.⁶³ Fromm dodává, že úsilí o svobodu je přirozená danost, která má tendenci se i přes potlačování opakovaně prosazovat, dává tak člověku optimističtější vyhlídky.⁶⁴

⁶⁰ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 11-12

⁶¹ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 62-63

⁶² VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 76

⁶³ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 10

⁶⁴ *Tamtéž*, str. 14

Fromm polemizuje o tom, jak přitažlivě dokáže na člověka působit fašismus, jak ho dokáže zbavit svobody a dochází k závěru, že je to tím, že tato ideologie nepůsobí na ratio ale složky iracionální. Klíč k pochopení toho, jak nás ovlivňují iracionální síly je podle Fromma psychologie. Zejména pak teorie Sigmunda Freuda, který v člověku předpokládá nevědomé pudy, které jsou podmíněny vnějšími faktory. Jedinec je podle tohoto psychoanalytika přirozeně zlý a antisociální, společnost ho musí usměrnit pomocí morálky, musí potlačit jeho přirozené pudy.⁶⁵ „Kultura musí vyvinout všechny síly, aby agresivním pudům lidí postavila hráz, aby omezila jejich projevy pomocí psychických reaktivních výtvorů.“⁶⁶ Tím dochází k sublimaci potlačených impulzů v kulturně hodnotné. Pro Freuda je člověk statickým, ke změnám dochází dle tlaku kultury. Vztahy mezi lidmi tak, jak je vidí Freud, přirovnává Fromm ke vztahům ekonomickým, které se vyskytují v kapitalismu. Nejedná se o kooperaci, každý pracuje individuálně. Ostatní lidé se pro člověka stávají nástroji k uspokojení potřeb, vztahy ke druhým lidem nejsou účelem samy o sobě. Fromm proti tomuto hledisku namítá, že není důležité uspokojení jedince, ale jeho vztaženost ke světu. Pro Fromma je vztah jedince ke světu dynamický.⁶⁷

3.4.1. Proces individuace

V pojetí Ericha Fromma je svoboda charakteristikou lidské existence, význam této svobody se pak mění dle stupně uvědomění člověka. V historii docházelo postupně k procesu individuace, tj. člověk byl součástí přírody, ale zároveň si sám sebe uvědomoval jako z přírody vyděleného.⁶⁸ „Na rozvoji lidského druhu závisí míra, do jaké si člověk uvědomuje sám sebe jakožto oddělenou bytost, na tom, do jaké míry se u něho rozvinul proces individuace.“⁶⁹ Západní kultura nám umožnila rozvoj této individuality, ale my jsme ho často raději vyměnili za konformitu, za identitu stáda, než abychom hledali identitu vlastní.⁷⁰ Takovýto proces probíhá během života každého z nás, Fromm tento děj ukazuje

⁶⁵ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 20-22

⁶⁶ FREUD, S. *Nespokojenost v kultuře*, str. 354

⁶⁷ FROMM E. *Strach ze svobody*, str. 22-23

⁶⁸ *Tamtéž*, str. 32

⁶⁹ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 59

⁷⁰ *Tamtéž*, str. 59-60

na vztahu dítěte a matky. Když se člověk narodí, přestane být v jednotě se svou matkou, nadále ale setrvává ve vazbách, které mu poskytují bezpečí. Po dosažení individuace si bude muset dítě samo nalézt cestu do bezpečí. Proces individuace je podporován výchovou, která může vyvolat antagonistické pocity, jež však mají význam pro odlišení mezi pojmy já a ty. V pozdějším období u dítěte dochází k egocentrickým projevům. Protože ale v tomto okamžiku nemá ještě dítě jasno o tom, co je od něj oddělené, jedná se zde o jiný vztah k autoritě, než který nastane v pozdějších letech.⁷¹

Nyní se podívejme na dva aspekty, které se k procesu individuace vztahují. Za prvé dochází k růstu v oblasti fyzické, emocionální a mentální. Tyto oblasti se více aktivují, vzrůstá jejich integrita. Síla vlastního já stoupá. Fromm upozorňuje na to, že možnost růstu je omezená individuálními a společenskými faktory. Na druhé dochází k růstu osamělosti, který podněcuje vznik bezmocnosti a úzkosti. Potom může mít jedinec potřebu vzdát se své individuality a dostat se do stavu podřízenosti vůči světu. To podle Fromma není možné, namítá, že je to nedosažitelné stejně tak, jako snaha o návrat do lůna vlastní matky. Pokud by se o to člověk chtěl pokusit, dojde do stavu podrobení, může mít vědomý pocit bezpečí, podvědomě ale tuší, že ztrácí svou integritu.⁷² „Každé přání po návratu je bolestné a vede nevyhnutelně k utrpení a k psychickému onemocnění, k fyziologické nebo psychické smrti (šílenství).“⁷³

Fromm nabízí ještě jinou cestu, jak se zbavit pocitu úzkosti a bezmoci a to je vztah k lidem a k přírodě, který označuje jako spontánní. V tomto případě dochází ke spojení jedince se světem, aniž by byla narušena jeho individualita. Ale i pro tuto autorem nazývanou tvořivou činnost existují stejná omezení jako pro vlastní růst.

Z rostoucí separace tedy vedou dvě cesty. Buď dojde k izolaci, nebo ke sblížení se světem. Pokud by si výše zmiňované procesy individuace a separace fázově odpovídaly, byl by vývoj harmonický. To však není možné, protože individuace je automatická, kdežto růst je pozastavován různými příčinami (individuálními a společenskými). Toto fázové

⁷¹ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 33-34

⁷² *Tamtéž*, str. 35-36

⁷³ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 29

opožďení vyvolává pocit bezmoci, izolace a vede k mechanismům úniku.⁷⁴ Člověku je touha po svobodě vrozená, protože je podmínkou pro rozvinutí našeho lidství. Pokud je tato naše snaha o svobodný rozvoj v ohrožení, může situace vzbudit obrannou agresi.⁷⁵

“Lidská existence a svoboda jsou od počátku neodlučitelné.”⁷⁶ Svobodu v tomto smyslu je ale třeba chápat jako “svobodu od”, jako osvobození od pudového určení. Zvířata nutí k činnosti řetězíci se stimuly, u člověka existuje jen stimul, způsob uspokojení potřeby je volbou. Člověk přechází od přizpůsobování se k aktivní tvorbě.⁷⁷

Podmínka svobody je velmi zásadní pro rozvoj biofilie, lásky k životu a to nejen v dětském věku. Je důležité osvobodit se od a pokračovat ke svobodě k, protože jediné tak se může rozvinout láska k životu, která žádá produktivní aktivitu.⁷⁸ Svoboda a nezávislost je to, co člověk získal tím, že se vydělil z přírody, to byl sice první akt svobody, ale jen svobody od.⁷⁹

Fromm tvrdí, že svobodu lze chápat dvěma odlišnými způsoby. Buď jako složku produktivně orientovaného charakteru, který „nemá svobodu si zvolit zlo“⁸⁰ anebo jako možnost volby mezi dobrým a zlým. Jak se člověk rozhodne, závisí na protikladných sklonech jeho osobnosti a iracionálních aspektech těchto sklonů.⁸¹ „Každý krok v životě, který zvětší mou sebedůvěru, mou nezávislost, moji odvahu, moje přesvědčení, zvětší také moji schopnost zvolit si žádoucí alternativu, až bude nakonec pro mne obtížnější zvolit si skutek nežádoucí než skutek žádoucí.“⁸² V tomto ohledu nachází Fromm podstatný rozdíl mezi svou teorií a teorií *Erota* a *Thanata*. Pro tuto teorii Sigmunda Freuda platí, že mají oba pudy biologicky stejnou sílu, ale v případě Fromma má síla k životu váhu větší, pokud je podporována.⁸³

⁷⁴ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 36-37

⁷⁵ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 201-202

⁷⁶ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 38

⁷⁷ *Tamtéž*, str. 38

⁷⁸ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 55

⁷⁹ BOHUNICKÁ, L. *Psychologická a biologická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, str. 555

⁸⁰ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 155

⁸¹ *Tamtéž*, str. 155

⁸² *Tamtéž*, str. 160

⁸³ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 29

Podívejme se nyní, jak Fromm interpretuje starozákonní příběh o vyhnání z ráje v souvislosti se svobodou. Adam a Eva pojí ze stromu poznání, což z pohledu autority církve představuje hřích. Pokud se ale na tento čin podíváme z hlediska člověka, říká Fromm, jedná se vlastně o první akt svobody. Protože tím, že člověk jednal proti božím příkázáním, osvobodil se od donucování. Tímto činem ale došlo k oddělení člověka od přírody a ten se stal individuem, zároveň se přírodě a ostatním lidem odcizil. A z toho plyne utrpení odcizenosti. Jedinec se sice stává svobodným, ale negativně svobodným od, nikoli pozitivně svobodným k. Povšimněme si, jaký antagonismus se skrývá v růstu od svobody od ke svobodě k, neboť je neustále doprovázen novými nejistotami.⁸⁴ „Existuje jen jedna možnost: „...aktivní solidarita se všemi lidmi a jeho (lidská) spontánní aktivita, láska a práce, které ho opět spojí se světem, ...jako svobodného a nezávislého jedince.”⁸⁵

Mimo pocity odcizení zažili starozákonní Adam a Eva ještě stud a vinu. Nikoli kvůli tomu, že byli nazí, ale protože si uvědomili rozdíly, které mezi nimi byly a protože ještě nedokázali milovat jeden druhého. Kdyby Adam Evu miloval, v okamžiku, kdy se na ně Bůh zlobil, by ji obhajoval, nikoli na ní první hřích svaloval.⁸⁶ „Vědomí lidské odloučenosti bez opětného spojení láskou je zdrojem studu. Je zároveň i zdrojem pocitu viny a úzkosti.”⁸⁷

3.4.2. Historický kontext pojetí svobody

Pro uchopení pojmu svobody je pro Fromma zásadní historický kontext. Období renesance chápe Burckhardtovsky, tedy jako zbavení se středověkých struktur a přechod k individualitě.⁸⁸ Zároveň s pozitivní svobodou od dochází ke zbavení se jistot a rozvoji trhu, kdy se ostatní lidé stávají konkurenty.⁸⁹ Fromm nechápal středověk jako něco

⁸⁴ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 39-41

⁸⁵ *Tamtéž*, str. 41

⁸⁶ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 16-17

⁸⁷ *Tamtéž*, str. 17

⁸⁸ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 48

⁸⁹ *Tamtéž*, str. 58

negativního, člověk byl sice nesvobodný, ale měl pocit jistoty, kterým jedince kotvila společnost. Renesance z tohoto pocitu člověka vytrhla.⁹⁰

Souběžně s renesancí probíhá i reformace, která je zásadním obdobím, pokud se jedná o pojetí svobody (v pohledu na tuto problematiku se Fromm opírá zejména o myšlení Maxe Webera).⁹¹ Právě v tomto časovém úseku vzniká lutheránství a kalvinismus. Církev ve středověku nepopírala svobodu lidské vůle a dávala člověku právo na boží lásku. S příchodem protestantismu ale dochází k zapuzení církevních autorit a posílení významu individuálního prožitku víry. Tento fakt přináší do moderní společnosti svobodu na jedné straně a pocit izolovanosti na straně druhé. Luther vyjádřil předpoklad, že člověk je přirozeně špatný a nemohoucí. Jen pokud se před Bohem skloní a vzdá se své individuality, bude spasen.⁹²

Podle Fromma jsou tyto myšlenky u reformátora jen výsledkem usilovného hledání jistoty, kterou nachází v podřízení se Bohu. Pro Luthera měla víra kompenzační funkci jeho negativního postoje vůči životu.⁹³ V osobě tohoto reformátora lze spatřit příklad sadomasochistického charakteru. Fromm míní, že tento aspekt jeho osobnosti lze nalézt v touze podřít člověka Bohu, nabídku spásy jako vzdání se sebe sama.⁹⁴ Nabídl skupině lidí řešení v podobě sebepokoření, od podřízení se církvi přešli do podřízenosti vůči Bohu.⁹⁵ S rozvojem trhu dochází k narušení cechovního systému a nárůstu konkurence, která přináší do života člověka další nejistotu. Změnou prochází i pojetí času, oproti cyklickému středověkému pojetí je v následujících epochách čas vnímán jako ekonomická hodnota.⁹⁶

Pokud se podíváme blíže také na Frommovy názory na kalvinismus, zjistíme, že se zmíněné učení lutheránství podobá, ale vznikem kapitalismu zde byla ohrožena i skupina příslušníků nižší třídy, protože v tomto časovém úseku (16. století) panovaly ve Švýcarsku

⁹⁰ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 78

⁹¹ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 50

⁹² *Tamtéž*, str. 66-67

⁹³ *Tamtéž*, str. 69

⁹⁴ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 79-80

⁹⁵ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 72

⁹⁶ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 79

poněkud odlišné ekonomické podmínky, než v tehdejší Německu.⁹⁷ U Kalvína se setkáváme ještě s dalšími nuancemi. Zaprvé neexistuje jen predestinace ke spáse, ale i k ztracení. To má za následek zintenzivnění pocitu bezmocnosti a podřízenosti vůči Bohu.⁹⁸ Kalvín tak dělí lidi do dvou skupin. Těch, jež budou spaseni a těch, jež budou ztraceni, tím legitimizuje lidskou nerovnost, která bude později zneužita nacismem. Vidíme, že dochází k negaci lidské solidarity, lidé si nejsou rovni. Dalším prvkem, kterým se podle Fromma doktrína kalvinismu a lutheránství liší je důraz na význam ctností. Nejsou ale cestou ke spáse, neboť osud člověka je předurčen, ale dokládají příslušnost jedince k vyvolenému druhu. Predestinace by zde měla implikovat nečinnost, tak tomu ale není, říká Fromm a hovoří o kompulzi k aktivitě. Toto nutkání k činnosti vychází z pocitu bezmoci a úzkosti.⁹⁹

Fromm dodává, že pokud neexistují takové ekonomické, společenské a politické podmínky, které by byly dobrou základnou pro individuaci, stává se svoboda neúnosnou a budeme chtít od této svobody uniknout.¹⁰⁰ Budeme se snažit zbavit se odpovědnosti, uzavřeme se před světem a přestaneme být produktivní.¹⁰¹

3.4.3. Mechanismy úniku před svobodou

Zrekapitulujme tedy, jaké má jedinec podle Fromma možnosti po zpretrhání tzv. primárních vazeb, jež mu poskytovaly jistotu dříve: člověk se v další fázi rozhoduje mezi dvěma možnostmi. Buď si zvolí postup ke svobodě k a spojení se světem v tvořivé práci a lásce. Nebo se vzdá své vlastní integrity a individuality za cenu automatických nebo kompulzivních aktivit.¹⁰² Člověk se musí vzdát jistoty, aby mohl udělat krok vpřed a každý takový krok je těžký. Už samotné zrození je Frommem definováno jako negativní – jsme vyvrženi „z lůna“ a nemůžeme se vrátit zpět.¹⁰³

⁹⁷ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 75

⁹⁸ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 80

⁹⁹ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 77-78

¹⁰⁰ *Tamtéž*, str. 41

¹⁰¹ BOHUNICKÁ, L. *Psychologická a biologická etika In REMIŠOVÁ, A. Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, str. 555

¹⁰² FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 113

¹⁰³ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 28

Z hlediska popisu jevů, kterými se Fromm ve *Strachu ze svobody* zabývá, je pro něj nejvýznamnějším mechanismem úniku autoritářství, destruktivita a konformita automatů.

3.4.3.1. *Autoritářství*

Tento mechanismus spočívá v tendencích poddat se autoritě nebo se stát autoritou, která druhé ovládá. Moc je paradoxně v případě ovládající autority výrazem slabosti, protože tato strádá, pokud nemá koho ovládat.¹⁰⁴

Jedinci s těmito tendencemi o svém pocitu ví, ale netuší nic o nevědomé síle, jež je vede k pocitu sebepodceňování. Fromm tvrdí, že tito lidé nejsou schopni vnímat pocit typu „já chci“, život se jim zdá nezvládnutelný. V mezním případě může u těchto jedinců dojít až k sebepoškozování. Masochistické formy mohou mít různé podoby kritiky sama sebe, nepřátelského vystupování proti lidem, jenž máme rádi, zaobírání se rituály. Sklony k sadismu jsou většinou vědomé a můžeme je rozlišit do tří skupin. V prvním případě se sadista snaží o získání moci nad závislými osobami. Za druhé: sadista druhé kromě ovládání i vykořisťuje. Ve třetím případě se jedná o sadistu, který chce, aby druzí trpěli. Tento druh tendencí bývá většinou více racionalizován. Fromm klade důraz na vztah závislosti sadisty na objektu.¹⁰⁵

Sadismus je pro Fromma snadno vysvětlitelný touhou po moci. Proč se ale masochista snaží ubližovat sám sobě? Odpovědí je masochistická perverze, jedinec při bolesti zakouší vzrušení a uspokojení. Stejně tak se lze setkat i s perverzí sadistickou, která těžší z ubližování druhým.¹⁰⁶ Sadomasochistická orientace má podle Fromma důvěru v osud a nedůvěru ve vlastní schopnosti, v to, že dokážeme osud změnit svou silou.¹⁰⁷ Člověk se pod tíhou úzkosti snaží k něčemu připoutat,¹⁰⁸ být součástí něčeho většího, získat svůj podíl na moci celku.¹⁰⁹

¹⁰⁴ BOHUNICKÁ, L. *Psychologická a biologická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, str. 555

¹⁰⁵ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 115-116

¹⁰⁶ *Tamtéž*, str. 118-119

¹⁰⁷ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 83

¹⁰⁸ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 121

¹⁰⁹ *Tamtéž*, str. 124-125

V souvislosti se sadistickými a masochistickými sklony je nezbytné pohovořit o jedné důležité nuanci a to o moci jako dominanci a moci jako potenci. První z pojmů znamená moc nad někým, sílu; oproti tomu potence značí schopnost uskutečnit možnosti. A právě její opak, impotence, je příčinou sadismu. Sadomasochistický charakter Fromm pro lepší orientaci v pojmech označuje také někdy i jako autoritářský, neboť tento termín vyjadřuje postoj jedince k autoritě.¹¹⁰ Významným příkladem takovéto orientace našel Fromm v osobnosti Adolfa Hitlera, v níž měla významnou pozici sadistická složka.¹¹¹

Případem sadistického nesexuálně orientovaného charakteru je i Stalin. Fromm uvádí, že tento sovětský pohlavár používal spíše formy duševního sadismu, přičemž často používal například metodu, kdy daného jednotlivce ubezpečil o své důvěře a následně ho paradoxně nechal zadržet. Oběťmi jeho sadismu byly i ženy a děti.¹¹²

3.4.3.2. *Destraktivita*

Taktéž destraktivita je pokus o únik z pocitu bezmocnosti. Na rozdíl od sadomasochismu se ale destruktivní člověk nepokouší o vztah s objektem, ale o jeho odstranění. Fromm rozeznává dva druhy destruktivity: destraktivitu reaktivní, jejíž vznik je racionální reakcí na ohrožení života a destraktivitu iracionální, jež je racionalizována. Též vyjadřuje domněnku, že míra destruktivity jedince je přímo úměrná tomu, nakolik je jedinec omezován. Podle Fromma je destraktivita střední třídy jednou z příčin vzniku nacismu.¹¹³

„Dějiny lidstva jsou řetězem událostí naplněných mimořádnou destraktivitou a krutostí. Agrese člověka je zřejmě daleko větší než agresivita jeho zvířecích předků; člověk je v protikladu k většině zvířat skutečný „zabiják“.“¹¹⁴ Fromm se tedy domníval, že iracionální destraktivita je vlastní pouze člověku.

Pojem destruktivity splývá ve Frommově koncepci s pojmem agresivity, je to jednání zacílené na poškození druhých. Řečeno jinými slovy, můžeme hovořit ještě

¹¹⁰ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 128-130

¹¹¹ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 83

¹¹² FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 284-285

¹¹³ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 145

¹¹⁴ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 189

o rozlišení agresivity na agresí adaptivní (benigní) a neadaptivní (maligní). Benigní agresí můžeme charakterizovat jako fylogeneticky naprogramovanou obranou agresí, jejímiž druhy jsou pseudoagrese a obranná agrese. Neadaptivní druh agrese se oproti té adaptivní vyskytuje jen u člověka a je typický potěšením z krutosti¹¹⁵, je oním „zabijákem“.

3.4.3.3. *Konformita automatů*

Další možností úniku před svobodou je způsob, který si vybere ve společnosti většina.¹¹⁶ Protože je člověk nadán vědomím, sám sebe si uvědomuje, je jeho touha po nalezení identity opravdu silná. Je nucen udělat všechno pro to, aby tuto identitu v rámci zachování vlastního zdraví našel.¹¹⁷ A tak je ochoten nahradit vlastní já stádním pseudojá. Člověk je zaplaven pochybností, protože se stal takovým, jakým chtělo okolí, a ztratil sám sebe. Neustále vyhledává souhlas ostatních, protože neví kým je. Proces automatizace způsobil rostoucí bezmoc a nejistotu, člověk je pak snadněji ochoten přijmout nové autority.¹¹⁸

„Výskyt alkoholismu, požívačství omamných jedů, neodolatelné nucení k přehnané sexualitě a sebevraždy v soudobé západní společnosti jsou symptomy poměrného neúspěchu stádní konformity.“¹¹⁹ Přehnanou sexualitou míní Fromm zejména trend swingers a navazování nových sexuálních vztahů bez emocionálních vazeb.¹²⁰

Takovýto konformní přístup ke svobodě nalézá zejména v demokratickém kapitalismu, kde jedinec mimeticky splyne.¹²¹

3.5. LÁSKA

„Volba mezi životem a smrtí je skutečně základní alternativou etiky. Je to alternativa mezi produktivností a destruktivností, mezi silou a bezmocností, mezi cností

¹¹⁵ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 191

¹¹⁶ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 146

¹¹⁷ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 60-61

¹¹⁸ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 160

¹¹⁹ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 23

¹²⁰ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 247

¹²¹ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 83

a neřestí. Pro humanistickou etiku je zlé všechno, co je namířeno proti životu, a dobré to, co slouží k jeho záchově a rozvoji.¹²²

Základními znaky lásky jsou aktivita a potřeba dávat, ale nikoli ve smyslu ochuzovat se o něco, ale obohacovat druhé o výraz své vitality, protože láska plodí lásku.¹²³ Dalším aspektem lásky je péče, odpovědnost, úcta a znalost, přičemž prvek péče je nejpatrnější asi v lásce matky k dítěti. Odpovědnost znamená být tu pro druhého, naslouchat a úcta potom respekt a umění přijmout druhého takového, jaký je. Aspekt znalosti se pojí s porozuměním a hlubším poznáním druhého člověka.¹²⁴

3.5.1. Sobectví a sebeláska

Fromm se domnívá, že ve světě jeho současnosti panuje tabu sobectví, že sobectví je vlastně synonymem pro špatné a láska je ctností. Taková je teorie, praxe je podle něj ale jiná. V běžném životě platí vlastnost sobeckosti za ospravedlňující, protože vede k blahu celku. Podobně jako jeho současníci to dle něj vyjadřuje i Kalvín, který člověka vnímá jako zlého a nicotného kajícíka, o jehož žití nebo nežití rozhoduje Bůh. Kalvinismus je podle Fromma založený na pohrdání sebou sama, na nenávisti k vlastnímu já. Protestantská láska k sobě má vylučovat lásku k jiným a být totožná se sobectvím. *Telos* není štěstí jednotlivce, člověk je nástrojem nadřazených autorit: boha, státu, aj.¹²⁵

Fromm ale ztotožnění pojmů sobectví a sebelásky odmítá. „Láska k určité osobě v sobě zahrnuje lásku k člověku jako takovému.“¹²⁶ Objektem lásky můžeme být my sami stejně tak jako jiný člověk a pokud máme schopnost milovat pouze druhé, schopnost milovat nemáme vůbec. Původ sobectví shledává Fromm právě v nedostatku zmiňované sebelásky. Jestliže se jedinec nemá rád, ukazuje se u něj paradoxně úzkostlivé soustředění na sebe sama.¹²⁷ Láska k sobě a láska k druhým se podle Fromma nevylučují. Pokud

¹²² FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 168

¹²³ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 28-31

¹²⁴ *Tamtéž*, str. 32-34

¹²⁵ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 97

¹²⁶ *Tamtéž*, str. 95

¹²⁷ *Tamtéž*, str. 96

předpokládáme, že milovat druhého jako lidskou bytost je správné, pak musíme stejně hodnotit i vztah sami k sobě – protože i já sám jsem lidská bytost.¹²⁸

Láska je podle Fromma jedinou vášní, která umožní člověku sjednocení se světem při zachování vlastní individuality a vnitřní integrity. Je to akt solidarity, ze kterého se rodí láska další.¹²⁹ Proto Fromm odmítá myšlenku romantické lásky, podle které je na světě jen jeden člověk, kterého jsme schopni milovat, a též odmítá tezi, že by byla láska k jedné lidské bytosti předpokladem pro lásku k ostatním, právě naopak. To že milujeme jednoho člověka, zahrnuje symbolicky lásku ke všem lidem, ale tato schopnost individuální lásce předchází. Pokud máme schopnost milovat produktivně, tak milujeme též sebe. Pokud jsme ochotni milovat jen druhé, potom tuto schopnost nemáme.¹³⁰

Fromm tedy dochází k závěru, že sebeláska a sobectví stojí proti sobě a v případě sobectví hovoří až o paralýze schopnosti milovat, o neuvěřitelném soustředění na vlastní osobu. Sobectví není přehnaná sebeláska, je to právě její nedostatek.¹³¹

3.5.2. Zlo

Zlo je specificky lidské. Člověk může ve Frommově pojetí volit mezi dobrým a zlým, ovšem pouze do okamžiku, pokud ještě není natolik v nerovnováze, aby tuto svobodu volby ztratil. Větší tíhnutí ke zlu znamená hlubší regresi, hlubší převrácení na špatnou stranu, která se staví proti životu a humanitě, která je Frommem charakterizována jako láska, rozum a svoboda.¹³²

Podle Fromma tvoří podstatu zla tři tendence, které proti této humanitě směřují a které vytvářejí podhoubí destruktivity. Jsou jimi nekrofilie, narcismus a incestuální fixace. V případě zvrácených podob a vzájemného spolupůsobení těchto tří tendencí hovoří Fromm o syndrom rozpadu a jako příklad osobnosti s tímto postižením uvádí Adolfa Hitlera.¹³³ Popisu Hitlerova charakteru se Fromm věnuje v díle *Anatomie lidské*

¹²⁸ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 104

¹²⁹ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 32-33

¹³⁰ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 105

¹³¹ *Tamtéž*, str. 106-107

¹³² FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 174-176

¹³³ *Tamtéž*, str. 126

destruktivity, kde se zabývá evolucí a projevy jeho charakterových rysů.¹³⁴ V případě Hitlera se jedná o extrémní případ regrese všech tří zkoumaných orientací. Do protikladu k syndromu rozpadu staví Fromm syndrom růstu, který slučuje biofilii, lásku a svobodu, jež jsou oposity nekrofilie, narcismu a incestuální fixace,¹³⁵ kterým se budeme věnovat v následujících kapitolách.

3.5.2.1. *Nekrofilie vs. biofilie*

Pokud se jedná o nekrofilii, stejně jako u sadismu a masochismu představuje sexuální zvrácení této orientace její nejviditelnější formu, lze se s ní však setkat i ve formě bez tohoto perverzního aspektu. Osobnost nekrofilní orientace se vyznačuje zálibou ve všem, co je mrtvé a její hodnoty se vyznačují zvráceností oproti normálu.¹³⁶

Fromm podrobil sny nekrofilních jedinců psychoanalýze a zjistil, že se v nich objevují například geronti. Pozorování se ve snech oddávali koitům se starými lidmi vyznažujícími moc a destruktivitu, i když je tito lidé normálně nepřitahovali. Nekrofil je fascinován vším, co je mechanické, neživé, upíná se k minulému a lpí na vlastnění. V případě vlastnění hovoří Fromm o paradoxu, nekrofilní jedinec radši ztratí svůj život, nežli své vlastnictví a zalíbení nachází v totální kontrole a pořádku, pedanterii.¹³⁷ S nekrofilními sny se Fromm setkal během své psychoanalytické praxe, obsahovaly také další prvky, jako je například hrobka, mechanické stroje nebo defekace, která se pojí nejen se špínou, ale i s destruktivitou.¹³⁸

Do kontrastu proti nekrofilní orientaci staví Fromm biofilii, lásku k životu, která je vlastní všem živým organismům. Základními dvěma aspekty biofilie jsou snaha bojovat proti smrti a integrační tendence, tendence ke sdružování a růstu.¹³⁹ Pro vývoj lásky k životu je zásadní pocit bezpečí a spravedlnost míněno tak, že nejsou ohroženy základní existenciální podmínky člověka a že jedinec nepředstavuje pouze nástroj, ale že je cílem

¹³⁴ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 393-394

¹³⁵ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 132

¹³⁶ *Tamtéž*, str. 36-39

¹³⁷ *Tamtéž*, str. 40-41

¹³⁸ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 330-332

¹³⁹ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 46-47

sám o sobě. Dalším významným aspektem je svoboda jako možnost být původcem produktivní aktivity. Bez svobody nemůže dojít ke vzniku lásky k životu.¹⁴⁰

Existuje jen velmi málo případů, ve kterých se jedná výlučně o nekrofilní orientaci, ve většině lidí se mísí prvky biofilní i nekrofilní. Spolupůsobení obou tendencí produkuje endogenní konflikt, který vede většinou k produktivitě. Jednání člověka už se potom odvíjí od intenzity obou tendencí a sociálních vlivů. Význam mají i zásadní okamžiky v životě jednotlivce.¹⁴¹

3.5.2.2. *Narcismus*

Narcistické tendence mohou též nabývat mnoha podob. Jednou z extrémních forem je primární narcismus malého dítěte, které ještě nerozlišuje mezi svou osobou a okolím. S podobným příkladem se lze setkat u duševně nemocného pacienta, pro kterého už okolní svět naopak neexistuje.¹⁴² Dítě kojeneckého věku ještě nerozlišuje své já od okolí, nachází se ve stavu primárního narcismu, ale tento časem překoná. Pokud ne, dostane se do stavu narcismu sekundárního, který brání v objektivním pojmání skutečnosti. Fromm zdůrazňuje, že narcismus je úhelným kamenem těžkých psychických nemocí.¹⁴³

Běžným znakem narcismu vyskytujícím se u normálních lidí je zejména pocit sebeuspokojení, přecitlivělost vůči kritice a nezájem o okolí. Fromm vykresluje případ narcistické osobnosti na příkladu člověka, jenž při jídle neustále mluví, zapomíná jakoby jíst a tím nechává spolustolovníky čekat. Takové chování značí, že vlastní osoba je pro něj důležitější, než okolí.¹⁴⁴

Narcismus v sobě podle Fromma obsahuje paradox a to ten, že je pro život zároveň nezbytný a současně v konfliktu vůči životu stojí. Narcistické tendence mají v životě člověka biologickou funkci. Narcismus vede ke snaze o sebezáchovu. Ale také je tu otázka individuálního narcismu, který ve svých extrémních formách může vést k asociálnímu

¹⁴⁰ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 55-56

¹⁴¹ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 359-360

¹⁴² FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 72

¹⁴³ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 35-36

¹⁴⁴ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 78-79

jednání, protože jedinec o své okolí totálně ztratí zájem a z toho pak plyne překážka sebezáchovy, protože člověk je schopen přežít pouze v součinnosti s ostatními lidmi.¹⁴⁵

Kromě individuálního typu narcismu existuje i narcismus skupinový, v jehož rámci je soustředěna narcistická energie. Tento fenomén může též nabývat benigní i maligní formy, přičemž znaky těchto forem se velmi podobají znakům narcismu individuálního. Nebezpečným sociologickým aspektem maligního skupinového narcismu je schopnost legitimizovat stávající společenské uspořádání. Lidem se znevýhodněnou pozicí (chudým, utlačovaným aj.) je vsugerována hrdost na příslušnost ke skupině. Fromm vyjadřuje názor, že právě pomocí maligního narcismu byla koncem 20. let 20. století v Německu vyvolána rasová nenávisť.¹⁴⁶ „Tento všeobecný souhlas dokáže přeměnit fantazii na realitu, neboť realita se pro většinu lidí vytváří všeobecným konsensem a nezakládá se na rozumových nebo kritických úvahách.“¹⁴⁷ Patologický narcismus skupiny má ještě jeden důležitý prvek a tím je vůdce, do kterého si ostatní projektují narcismus individuální a se kterým se ztotožňují,¹⁴⁸ zvrácenost jednání tak ještě nabývá na intenzitě. Narcistický vůdce přesvědčený o svých kvalitách nepoužívá své ego jen k ovlivňování mas. Vynucuje si uznání od druhých k potvrzení tohoto svého narcismu individuálního. Kruh se tak propojuje. Vůdce nemůže bez potvrzení své velikosti ostatními existovat.¹⁴⁹

Pro překonání skupinového i individuálního narcismu naznačuje Fromm cestu humanistickou, objekt narcismu má být z jednotlivců a skupin převrácen na celé lidstvo.¹⁵⁰

3.5.2.3. *Incestuální svazky*

Pro Sigmunda Freuda je incestuální připoutání otázkou sexuálního pudu, jehož výsledkem je fixace na matku. Fromm tvrdí, že je tomu ale naopak, sexuální touha je výsledkem fixace na matku, nikoli její příčinou.¹⁵¹ Fromm se obrací do ranějších stadií vývoje dítěte a tvrdí, že vazby incestuálního charakteru se utváří už v předoidipovském

¹⁴⁵ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 81-81

¹⁴⁶ *Tamtéž*, str. 88-89

¹⁴⁷ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 204-205

¹⁴⁸ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 99

¹⁴⁹ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 204

¹⁵⁰ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 105

¹⁵¹ *Tamtéž*, str. 114

stadiu ontogeneze. Nejde o pohlavní pud, ale o pocit bezpečí, bezpodmínečné lásky a péče.¹⁵² Tuto incestuální fixaci lze považovat za normální, je tedy jen stadiem vývoje, které je později překonáno.¹⁵³ Jistotu člověku jako první zaručuje jeho matka, přičemž v pozdějším období může plnit mateční funkci příbuzenstvo, rasa, víra, národ a jiné instituce. Výhoda tohoto transferu spočívá v časové kontinuitě, protože osobní matka jednoho dne zemře, ale matka jako národ přetrvává v kolektivním vědomí, které přesahuje jednotlivce a pojí ho s ostatními příslušníky skupiny uznávající stejnou „matku“.¹⁵⁴

Temnou stranou mateřské vazby je emoce strachu před mocí matky,¹⁵⁵ která nepřipouští kritiku, ať už se jedná o matku individuální nebo matku skupinovou. Incestuální vztah jedinci navíc nedovoluje pociťovat ostatní lidi mimo svou skupinu jako lidské bytosti a tím brání schopnosti milovat. Takový člověk nemůže dosáhnout ani své vnitřní integrity.¹⁵⁶ Pro jedince je tedy zásadní překonat incestuální fixaci, pokud se tato do období puberty nevyřeší, může dospět objekt mateřské péče do neuroticismu. Takový vývoj podle Fromma v mnoha případech zapříčiní matka, která se na dítě přehnaně fixuje z důvodu vlastního narcismu nebo krizi v manželském životě.¹⁵⁷ Muž, jenž je v dětství pod vlivem své „milující“ matky má pak v dospělosti tendence považovat svou snahu zalíbit se za pravou lásku.¹⁵⁸

Pod pojmem incestuální symbióza rozumí Fromm nejzvrácenější formu fixace na hostitelskou osobu. Závislý člověk se stává součástí jedince, ke kterému se cítí být připoután, nemůže bez něj žít a při odloučení propadá zoufalství.¹⁵⁹ Proto je nutné dosáhnout zdravého růstu, zdravého odpoutání od mateřské instituce, které život a růst podporuje oproti vztahům incestního charakteru, které vedou k paralýze schopností.¹⁶⁰

¹⁵² FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 111-112

¹⁵³ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 355

¹⁵⁴ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 113

¹⁵⁵ *Tamtéž*, str. 115

¹⁵⁶ *Tamtéž*, str. 123-124

¹⁵⁷ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 355

¹⁵⁸ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 93

¹⁵⁹ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 120

¹⁶⁰ *Tamtéž*, str. 124

Právě naše schopnost růstu se odvíjí od toho, nakolik se dokážeme odpoutat od svého narcismu a incestních svazků a produktivně se orientovat na svět.¹⁶¹

3.6. CHARAKTER

Podle Fromma se mezi lidmi vyskytuje jistá podobnost, protože všichni sdílejí existenciální rozpory, ale zároveň se liší tím, jak se s problémem své existence vyrovnávají. Struktura společnosti formuje jedince a ten zpětně ovlivňuje socioekonomickou skutečnost, v níž existuje. Ve společnosti i charakteru jednotlivce proto dochází k neustálým dynamickým změnám.¹⁶² Není to temperament, co je pro etiku tak důležité, je to charakter. Charakter je „stupeň úspěšnosti jedince v umění žít.“^{163 164}

V oblasti zkoumání charakteru Fromm kriticky zhodnotil práci Sigmunda Freuda. Souhlasí s ním v tom ohledu, že základem chování jsou charakterové rysy a že tyto mohou být nevědomé. Dále neexistuje jeden rys, který by byl základním, ale že se vždy tyto z celku odvodí. Skupinu rysů označuje Fromm jako syndrom nebo charakterovou orientaci. Zásadním rozdílem mezi těmito dvěma teoriemi je ale fakt, že Freud vyvozuje utváření charakteru z libida (tedy pudově).¹⁶⁵ „...zápas mezi erotem a smrtí, mezi pudem života a pudem destrukce, jak se projevuje v lidském druhu. Tento zápas tvoří podstatný obsah života vůbec, ...“¹⁶⁶ Kdežto Fromm vytváření charakteru připisuje vztahu člověka ke světu, kterého lze dosáhnout buď asimilací či zespolečenštěním. Člověk vždy v nějakém vztahu ke světu je, protože není možné, aby byl absolutně izolovaný. Tento vztah je charakterovým jádrem, Fromm ho nazývá orientací a tvrdí, že je výrazem energie svedené do struktury charakteru v procesu zespolečenštění a asimilace. Pakliže dojde k usměrnění této energie, člověk jedná podle svého charakteru. Fromm zdůrazňuje kompenzační funkci charakteru, která vyplývá z absence některých pudů zvířecích.¹⁶⁷

¹⁶¹ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 115

¹⁶² FROMM, E. *Mít nebo být*, str. 156

¹⁶³ Fromm nepopírá význam temperamentu, tento podle něj souvisí s konstitucí jednotlivce a v průběhu života se výrazně nemění. (FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 46)

¹⁶⁴ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 44

¹⁶⁵ *Tamtéž*, str. 50

¹⁶⁶ FREUD, S. *Nespokojenost v kultuře*, str. 361

¹⁶⁷ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 51

Mezi lidmi mohou existovat podle Fromma tyto druhy vztahů, které jsou výsledkem procesu zespolečenštění: láska, symbiotický vztah a odtažitě destruktivní vztah. V rámci symbiotického vztahu rozlišujeme ještě masochismus a sadismus. V obou případech se jedná o snahu spojit se s jiným člověkem, tato vazba ale předpokládá ztrátu integrity a svobody jednotlivce. Masochista touží ovládat, sadista naopak být ovládán. Oba případy mohou mít mnoho podob a masochistická nebo sadistická perverze (kdy je tato tendence spojená ještě s uspokojením sexuálního pudu) jsou jen jedním ze způsobů projevů těchto nevyvážených vztahů.¹⁶⁸ Druhem tohoto typu vztahu je i incestuální symbióza, která má podobu vztahu mezi matkou a dítětem, ale je patologicky zvrácená. Jedná se o vztah dvou osob, které jsou na sobě natolik závislé, že ztrácíme pojem o hranicích jejich osobností.¹⁶⁹ Fromm zastával názor, že tento typ charakteru, tedy sadomasochistická orientace, je důsledkem protestantské morálky, která způsobila psychologický regres.¹⁷⁰ To, že se k moci dostal sadomasochista Hitler, podle Fromma umožnil sadomasochismus společnosti.¹⁷¹

Pokud se podíváme blíže na odtažitě destruktivní vztah, zjistíme, že tento je na rozdíl od symbiózy (která je typická snahou o blízkost) založen na odklonu od lidí. I v tomto případě ještě můžeme rozlišit dvě formy takových vztahů: aktivní a pasivní. Fromm připouští, že každý člověk má někdy potřebu takzvaně „být sám se sebou“, ale v námi popisovaném případě se jedná o typ vztahu, který v životě takového člověka převažuje. Takový negativní vztah k lidem představuje pasivní formu odklonu. Formou aktivní Fromm rozumí destruktivitu, která je zvrácením vůle k životu.¹⁷² Ve snaze dát životu smysl se destruktivita obrací proti němu, je tak paradoxem.¹⁷³

Charakter jedince je podle Fromma formován již v dětství charakterem rodiči potomka, jež jsou ovlivňováni strukturou společnosti, ve které existují. Lze tedy hovořit o tzv. „sociálním charakteru“, který je výsledkem této vzájemné determinace, v jejímž

¹⁶⁸ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 88-89

¹⁶⁹ FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 120

¹⁷⁰ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 76

¹⁷¹ *Tamtéž*, str. 84

¹⁷² FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 90

¹⁷³ FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 22

rámci dochází k tomu, že příslušníci téže sociální skupiny mají podobné charakterové rysy. Erich Fromm vytvořil koncepci produktivní a neproduktivní charakterové orientace. Tyto budou následně v krátkosti popsány. Nejedná se o analýzu reálných charakterů, ale o ideální rozlišení, ideální typologii, neboť charakter jednotlivce mívá zpravidla podobu jedné výrazné orientace, která je sloučena s orientacemi dalšími.¹⁷⁴

V procesu asimilace i zespolečenštění nalézá Fromm podobné typy orientací, jenž jsou znázorněny v následující tabulce [*Tabulka 1*].¹⁷⁵

Tabulka 1 – Typologie orientací

asimilace	zespolečenštění
1.Neproduktivní orientace	
receptivní orientace (přijímání)	masochistická (věrnost)
vykořisťovatelská orientace (braní)	sadistická symbióza (autorita)
křečkovská orientace (uchování)	destruktivní (zajištění)
tržní orientace (směna)	indiferentní odklon (poctivost)
2. Produktivní orientace	
práce	láska, rozumné myšlení

V tabulce vidíme vedle sebe analogicky receptivní a masochistickou orientaci, protože recipující člověk se nachází v podřízeném přijímajícím postavení vůči někomu, kdo jej díky tomu ovládá. Vykořisťovatelskou orientaci pak vidíme vedle té sadistické, vykořisťovatel si bere od vykořisťovaného sadisty násilím to, co vyžaduje. Tyto čtyři druhy orientací představují vztahy vzájemné blízkosti, jinak je tomu u orientace křečkovské. Tento postoj je typický shromažďováním, a pokud bude jedinec ohrožen, může se uchýlit i k destruktivnímu jednání. Poslední orientace tržní má v sobě prvky pasivního odklonu.¹⁷⁶ Fromm zdůrazňuje naši potřebu najít si alespoň nějaký orientační rámeček, protože bez něj

¹⁷⁴ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 52-53

¹⁷⁵ *Tamtéž*, str. 90-91

¹⁷⁶ *Tamtéž*, str. 91

nemůžeme žít. Pro tento si pak nacházíme uspokojivou racionalizaci, abychom obhájili své motivy a zachovali si duševní zdraví.¹⁷⁷

Předkládaná typologie pracuje s ideálními typy, ale ve skutečnosti se téměř bezvýhradně jedná o jejich smíšeniny. Mísit se mohou produktivní orientace s neproduktivními, možné je i míšení pouze v rámci jedné z těchto skupin.¹⁷⁸ V následující kapitole se budeme věnovat popisu neproduktivních orientací v jejich negativních aspektech.

3.6.1. Neproduktivní orientace

Fromm rozlišuje čtyři typy neproduktivních charakterových orientací vznikajících v procesu asimilace: receptivní, vykořisťovatelskou, křečkovskou a tržní. Poslední ze jmenovaných je vlastně spíše kategorií sama o sobě, jak Fromm poznamenává v *Člověku a psychoanalýze*. Tři prvně jmenované charakterové orientace jsou způsobem, jakým je možné dostat se do vztahu k lidem, kdežto tržní orientace je pouze schopností „adaptability“ na požadavky trhu. Jedná se o ideální typy, v každém člověku se ale vyskytují orientace všechny, záleží na mnoha faktorech, jaký charakter se u jedince nakonec vyvine. Každý z typů orientace se vyvíjí za určitých společenských podmínek, říká Fromm. Je zde předpoklad, že z jednotlivce lze indikovat na strukturu společnosti, v níž existuje.¹⁷⁹

Receptivní typ orientace Fromm popisuje jako přijímající, recipující. Vše, co je dobré, se pro člověka nachází vně. Takový jedinec nemá schopnost milovat, pouze být milován a předmět jeho lásky je v tomto případě lhostejný, jedná se pouze o recepci „jakékoli“ lásky. Jsou to lidé, jež čekají, až něco dostanou místo toho, aby se pokusili vlastními silami. Tak je to i v případě nábožensky smýšlejících jedinců, kteří věří, že potřebné jim poskytne bůh. Fromm v tomto případě hovoří o začarovaném kruhu závislosti, která pramení z neschopnosti říkat ne, z omezenosti konat cokoli bez pomoci ostatních. To se jeví jako problematické zejména v otázkách zásadních rozhodnutí, zodpovědnosti.

¹⁷⁷ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 62

¹⁷⁸ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 92

¹⁷⁹ *Tamtéž*, str. 67-68

Výrazným fyzickým rysem těchto osobností jsou ústa, což souvisí se zmiňovanou recepcí. Takto orientovaní jedinci jsou dle Fromma optimistické povahy, ale jen do té míry, dokud není ohrožen jejich zdroj.¹⁸⁰

Receptivní orientace může být překážkou pro schopnost lásky, neboť láska předpokládá ochotu dávat. Jedinci s touto neproduktivní orientací mohou vnímat toto láskyplné dávání jako vlastní ochuzování nebo obětování se.¹⁸¹

U vykořisťovatelského typu orientace nacházíme stejný prvek jako u orientace receptivní, tato taktéž předpokládá zdroj dobra mimo sebe sama. Vykořisťovatelský charakter se však odlišuje ve způsobu získávání. To, co chce, nepřijímá, ale násilně bere. V otázce lásky se málokdy cítí takový člověk přitahován k svobodnému člověku, nejvíce ho láká láska člověka, jehož musí někomu „ukrást“. Mezi lidmi této orientace lze nalézt plagiátory, i když se může jednat o lidi, jež netrpí nedostatkem kreativity. Přitom tato schopnost je velmi důležitá. Kreativita neboli tvoření je zásadní pro schopnost vlastní transcendence, kdy člověk pozvedá svou existenci nad pasivitu do oblasti svobody.¹⁸²

Křečkovská orientace je typická svou nedůvěrou v cokoli neznámého, na tendencích křečkovat je založen pro člověka důležitý pocit bezpečí. Pokud se opět podíváme na otázku lásky, zjistíme, že se vlastně ani o lásku nejedná, že jde víceméně o vlastnictví. Typickým rysem tohoto charakteru je sentiment, ulpívání na tom, co bylo. Z fyziologického hlediska je nápadným prvkem křečkovské orientace semknutí rtů a odtažitá gesta. Pocit bezpečí u této orientace souvisí s obsesivní touhou po pořádku a rituální čistotě. Jedinci nedochází, že svým jednáním brzdí vlastní generativitu. Podle Fromma jsou ale tyto jedinci spravedliví.¹⁸³

Tržní typ orientace se podle Fromma vyvinul až v pozdějším období, protože trh původně měl jinou funkci. Trh poloviny 20. století je místo střetu anonymní nabídky a poptávky, nikoli místo setkávání. Došlo k upřednostnění směnné hodnoty na úkor hodnoty užité. Tržní orientaci lze specifikovat jako orientaci jednající se sebou samým

¹⁸⁰ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 53-55

¹⁸¹ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 28-29

¹⁸² FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 37-38

¹⁸³ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 56-58

jako se zbožím. Cena na osobnostním trhu je určena mírou úspěšnosti, i když existují výjimky, kdy hodnocení člověka závisí výlučně na jeho odborných znalostech. Prosazení se se v tomto případě odvíjí od toho, jak se umíme prodat a také hlavně jaká je po našem typu osobnosti poptávka. Podmínky trhu se mohou jednou za čas měnit, potom se mění i poptávka po určitém typu osobnosti, míní Fromm. Co z toho pro člověka plyne? Nejistota a ztráta vlastní důstojnosti. Dalším negativem této orientace je pocit odcizení, jedinec se nemůže se svými schopnostmi sjednotit, neboť je neuskutečňuje, ale prodává je.¹⁸⁴ Fromm tento stav popisuje slovy: „Jsem takový, jakým si mne přejete mít.“¹⁸⁵ Vyjadřuje obavy z rostoucí globalizace, abstrakce a odlidštění světa, které manipulují a odklání lidi k mechanickým předmětům. V tomto ohledu upozorňuje na negativní vliv reklamy a konzumerismu západní společnosti.¹⁸⁶ „Svět je jediný velký objekt pro naši chuť, velké jablko, velká láhev, velký prs; my jsme kojenci, my jsme ti, kteří věčně něco čekají – a ti, kteří jsou věčně zklamáni.“¹⁸⁷ Autoritářská etika žene člověka do závislosti a podřízení se konzumu, který je zbožštěn.¹⁸⁸

Stejně jako vnímá tržně orientovaný člověk sám sebe, vnímá i druhé lidi, také je vidí jen jako zboží, vidí jejich směnnou hodnotu. Vztahy jsou povrchní, protože se nejedná o vztahy mezi lidmi nýbrž o zboží v konkurenčním boji.¹⁸⁹ Pokud se i u tohoto typu orientace podíváme na problém lásky, zjistíme, že člověk má sklon hledat únik z povrchních vztahů k lásce individuální.¹⁹⁰ Povrchnost je zdůrazňována ve všech aspektech tohoto charakteru, stejně je tomu i se vztahem k myšlení a vědění. To místo směřování do hloubky jen klouže po povrchu, upřednostňuje kvantitu před kvalitou, nabývá instrumentálních funkcí. Tak je tomu i v případě psychologie, jejíž úpadek vidí Fromm v tom, že se stala nástrojem, místo toho, aby rozvíjela vědění o člověku. Tyto tendence se projevují v celém edukačním procesu, kde je důraz nesprávně kladen na kvantitu informací.

¹⁸⁴ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 61-62

¹⁸⁵ *Tamtéž*, str. 62

¹⁸⁶ FROMM, E. *Mít nebo být*, str. 61-62

¹⁸⁷ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 85

¹⁸⁸ PACQUING, I.R.B. *The Power of Man in Fromm's Humanistic Ethics*, str. 44

¹⁸⁹ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 59-60

¹⁹⁰ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 86

Tato orientace předpokládá pouze prázdný prostor (nebo jak toto nazývá Fromm – vakuum), které je možné zaplnit tím, co zrovna trh požaduje, tím, co je zrovna žádoucí.¹⁹¹

3.6.2. Produktivní orientace

Fromm v oblasti zkoumání lidského charakteru navazuje na myšlenky Sigmunda Freuda a kladně hodnotí jeho přínos na poli výzkumu předgenitálního (neproduktivního) stadia. Zakladateli psychoanalýzy ale vytýká, že nevěnoval pozornost otázce normality charakteru. Fromm chtěl zkoumat i rozvinutý charakter, který by odpovídal ideálu jím pojímané humanistické etiky. Tímto ideálem je charakter produktivní, jehož produktivita se dotýká všech oblastí lidského života. Takový jedinec je schopen využít svých neskrytých a neodcizených sil, jimiž disponuje za pomoci rozumu a svobody a s těmito svými silami se ztotožnit.¹⁹² Produktivní člověk má potřebu přesahu, je schopen tvořit a transcendovat sám sebe.¹⁹³

Produktivita je odlišná od aktivity, je vlastně jejím protikladem. Příkladem aktivní činnosti může být stav po navození hypnózy, kdy jedinec vykonává to, co po něm terapeut chce, ale síly, jež ho k této aktivitě vedou, nejsou jeho vlastní, tvrdí Fromm. Mezi stejné případy nikam nevedoucí aktivity patří i jednání na příkazy autority. Podobné chování je i tzv. konformita automatů.¹⁹⁴ V tomto případě dochází k přijetí vzoru, jenž je nám navozen zvenčí, a my jsme přesvědčeni, že vsugerované prožívání je naše autentické.¹⁹⁵

Fromm rozlišuje odcizenou a neodcizenou aktivitu. V případě odcizené aktivity neprožívá člověk sám sebe jako jednající subjekt, je od cíle své aktivity odcizen. Takovou aktivitu lze pozorovat u kompulzivního jedince, který je puzen vnitřní silou k činnosti, jež však není jeho vlastní. Neodcizená aktivita naproti tomu dovoluje subjektu prožívat aktivitu jako svou vlastní.¹⁹⁶

¹⁹¹ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 64-65

¹⁹² *Tamtéž*, str. 69-71

¹⁹³ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 37-38

¹⁹⁴ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 71-73

¹⁹⁵ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 149

¹⁹⁶ FROMM, E. *Mít nebo být*, str. 110

Fromm považuje za důležité ujasnit i pojmy síla k něčemu a síla nad něčím. Síla nad něčím nebo také nadvláda plyne z paralýzy síly jako schopnosti. Produktivně se můžeme ke vztahu ke světu dostat reproduktivně, přijmout skutečnost takovou, jaká je; nebo generativně, učinit totéž, ale spontánní aktivitou skutečnost oživit a přetvořit. Obě tyto možnosti má podle Fromma každý normální člověk.¹⁹⁷

Ustrnutí produktivity může vést buď k neaktivitě, nebo naopak aktivitě horečnaté. Pro produktivitu je typické rytmické střídání práce a odpočinku, a je možná, jen pokud je člověk schopen klidu a „být sám se sebou.“¹⁹⁸ Protože přesně tohle neumíme, soustředit se, chvíli v poklidu sedět, protože kulturní okruh, v němž existujeme, nás vede k rozptýlení a jakémusi „multitaskingu“.¹⁹⁹

Produktivní myšlení a produktivní láska

Produktivní orientaci je podle Fromma vlastní produktivní myšlení, jež jde do hloubky, jež neklouže jen po povrchu věcí a nehledá ve věcech pouze instrumentální funkci. Neptáme se tedy jak věci co nejlépe využít, ale jaká je jejich podstata. Čím bližší je vztah subjektu a objektu, tím intenzivnější je myšlení. Fromm zdůrazňuje požadavek objektivitu, respektu vůči předmětu svého zájmu. Je to schopnost vidět předmět svého zájmu nezkresleně. Nesmíme vnímat jednotlivé části, ale vždy celek a dokázat pochopit jeho vztah právě k oněm jednotlivým částem. Stejně tak je nezbytné dokázat porozumět tomu, v jaké pozici vůči celku se nacházíme. Objektivita neznamená odstup od objektu, ale respekt vůči němu.²⁰⁰ Překážku objektivitu může podle Fromma představovat narcismus, který znemožňuje vidět věci tak, jak jsou, ale jen jako produkt vlastního endogenního prožívání. Překonání individuálního narcismu je podmínkou i pro schopnost produktivní lásky.²⁰¹

¹⁹⁷ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 73-76

¹⁹⁸ *Tamtéž*, str. 87-88

¹⁹⁹ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 104-105

²⁰⁰ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 83-86

²⁰¹ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 113

Pojem lásky je podle Fromma značně dezinterpretován, nazýváme láskou mnoho pocitů, aniž bychom tušili, jak je tato schopnost lásky obtížná. Pravá láska tkví v produktivnosti a může proto být označována jako „produktivní láska“. Produktivní láska znamená snahu o růst druhého člověka a je neslučitelná s pasivitou. Fromm zdůrazňuje pojem solidarity. Ta je základním předpokladem pro lásku a pro možnost rozvoje jednotlivce.²⁰² Pokud je produktivní láska zaměřena na sebe sama, nazývá ji Fromm láskou blíženskou, láskou k lidem.²⁰³

Druhem produktivní lásky, který se vyskytuje nejhojněji je láska mateřská, která je typická svou péčí a odpovědností, a jež je bezpodmínečná.²⁰⁴ Pro zdárný vývoj dítěte a jeho produktivní orientaci ke světu je zásadní, aby i matka vykazovala biofilní charakterové rysy, aby mohla tuto svoji lásku k životu dítěti předat. Fromm tento druh lásky považuje za nejvyšší, neboť vykazuje oproti lásce bratrské a erotické altruistický prvek, onu bezpodmínečnost.²⁰⁵

3.6.3. Mody bytí

Fromm je zastáncem názoru, že společnost formuje charakter svých členů a naopak. A formuje ho svými normami, kterými jsou v případě průmyslové společnosti touhy po zisku, touhy získat majetek. Nejedná se jen o vlastnění věcí, ale i jiných lidí. Výraznou roli v tomto ohledu sehrává patriarchát, který mužům umožňuje vykořisťovat ženy. Situace se sice mění k lepšímu díky stoupající vospělosti civilizace (díky emancipaci), ale touha po vlastnictví si nalézá další nové cesty. Fromm hovoří o dezinterpretaci pojmu individuality, který svůj význam od svobody posouvá spíše k „sebevlastnění“. Podává kritiku konzumního, spotřebního postoje ke skutečnosti, který ve své současnosti nachází a nazývá ho vlastnickým modem existence.²⁰⁶ Člověk hledá pocit jistoty v tom, že se stane součástí

²⁰² FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 80-83

²⁰³ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 34

²⁰⁴ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 82

²⁰⁵ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 53

²⁰⁶ FROMM, E. *Mít nebo být*, str. 88-90

nějakého stáda, ale paradoxně zůstává zoufalý a sám. Útěchu hledá v konzumu, ve stereotypu, nakupování.²⁰⁷

Kromě tohoto modu vlastnění odlišujeme ještě pojem vlastnění existenčního. Tím rozumíme vlastnění věcí nejnutnějších pro zachování našeho života. Proti modu vlastnění staví Fromm modus bytí. Pojem bytí je pro nás poněkud abstraktnější kategorií, protože se nedotýká věcí, jež můžeme ohmatat, a protože každé bytí je jedinečné, jako každý člověk je jedinečný. Pro opravdové bytí jsou zásadní nezávislost, svoboda a kritický rozum a slovy ho nelze popsat, je to něco, co můžeme pociťovat a prožívat.²⁰⁸

Předpokladem skutečného bytí je aktivita subjektu, ale nikoli ve smyslu horečnaté činnosti, je třeba aktivity produktivní. Naše pravé bytí je utvářeno strukturou charakteru, protože je jeho odrazem. Projevy našeho charakteru mohou zůstat částečně skryty pod vrstvou rolí, které jsme nuceni ve společnosti nosit. Odtud plyne Frommova výtka vůči behaviorismu, jenž soustřeďuje svou pozornost výhradně na pole chování.²⁰⁹

Fromm proto žádal přeměnu společnosti a její zaměření na modus bytí a hlubší prožívání vlastní existence, protože soudobá situace se mu zdála neudržitelná.²¹⁰ Modus vlastnění vzbuzuje pasivitu a lačnost po „syslení“, od toho je třeba se osvobodit. Fromm upozorňuje i na problematiku vyčerpání zdrojů. Přírodu máme využívat pouze pro uspokojení svých potřeb.²¹¹ Opustit modus vlastnění ve prospěch modu bytí je pro nás těžké, protože se bojíme o svůj pocit bezpečí, tento pocit v nás vyvolává úzkost.²¹² „...v lidské bytosti jsou přítomny obě tendence: jednou je vlastnění – mít, která svou sílu čerpá koneckonců z biologické touhy přežít, a druhou – být -, tj. sílit, dávat, přinášet oběti, která čerpá svou sílu ze specifických podmínek lidského existování a z vrozené potřeby překonat izolaci.“²¹³

²⁰⁷ FROMM, E. *Umění milovat*, str. 84-85

²⁰⁸ FROMM, E. *Mít nebo být*, str. 105-107

²⁰⁹ *Tamtéž*, str. 117-119

²¹⁰ STARK, S. *Filosofie 18. - 20. století – vybrané kapitoly*, str. 78

²¹¹ STARK, S. *Filosofie člověka v historickém kontextu*, str. 112

²¹² FROMM, E. *Mít nebo být*, str. 108

²¹³ *Tamtéž*, str. 126-127

4. ERICH FROMM A KARL MARX

Myšlenky Karla Marxe byly v minulosti převráceny zásadně dvěma způsoby – buď byly dezinterpretovány v rámci reálného socialismu, nebo striktně odmítnuty právě kvůli této dřívější dehonestaci. Keller však vynáší domněnku, že změny ve struktuře společnosti, k nimž došlo po zhroucení socialismu, a nástupu kapitalismu mohou přinést podmínky, za kterých lze dojít opět k oživení myšlenek marxismu. Ukazuje se podle něj totiž, že mohou nastat tendence k analogickým podmínkám, jako v první polovině 19. století, tedy například nevyrovnaný sociální prostor, ztráta sociálních jistot, nová forma vykořisťování aj.²¹⁴

Pokud jde o konkrétní aspekty, jež ovlivnily myšlení Karla Marxe, bylo to zejména Porýní, kde prožil první část svého života. Tato oblast byla z ekonomického hlediska značně zaostalá a dezintegrovaná, dosud se zde držel cechovní systém.²¹⁵ Dalším prvkem, který Marxe samozřejmě formoval, bylo jeho studium práv a filozofie. Věnoval se zejména myšlení Hegelovu a také mladohegelovců B. Bauera a A. Rutenberga a později i filozofii Ludwiga Feuerbacha.²¹⁶ K Hegelově filozofii zastával Marx specifické stanovisko, v předmluvě ke druhému vydání *Kapitálu* o něm píše následující: „U Hegela stojí dialektika na hlavě. Musí se převrátit, aby se v mystické slupce objevilo racionální jádro.“²¹⁷ V roce 1842 se Marx poprvé dostal do kontaktu s komunistickým hnutím, seznámil se se svým pozdějším podporovatelem Friedrichem Engelsem a stal se šéfredaktorem liberálních *Rheinische Zeitung*.²¹⁸ V roce 1843 emigroval do Paříže a věnoval se zde studiu politické ekonomie a přijal myšlenku proletariátu jako revolučního subjektu. V následujících letech se přesunul do Bruselu a také do Anglie, kde na přelomu let 1847-1848 sepsal *Komunistický manifest pro Svaz spravedlivých*, který se později transformoval v komunistickou organizaci. V revolučním roce pobýval v Londýně, odkud podával právní pomoc německým komunistům. Angažoval se i při *První internacionále*

²¹⁴ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 85-86

²¹⁵ *Tamtéž*, str. 85-86

²¹⁶ *Tamtéž*, str. 87

²¹⁷ ENGELS, B., MARX, K. *Spisy. Svazek 23., Kapitál: kritika politické ekonomie. První díl, první kniha, Proces produkce kapitálu*, str. 37

²¹⁸ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 87

a v roce 1865 pracoval na první variantě *Kapitálu*, který později dokončil Engels,²¹⁹ aniž by požadoval uvedení spoluautorství.²²⁰ Pokud jde o Frommovu kritiku Marxe, ta tkví především v tom, že Marx nepředvídal bujení byrokracie, centralizaci a nástup autoritářských režimů.²²¹

Nástup průmyslové společnosti hodnotil Marx kladně, stejně tak i moderní individuum, které se historicky vyvinulo z člověka žijícího v pospolitosti. Individualizace je podle něj totiž možná až na určitém vývojovém stupni. Marx byl odpůrcem soukromého vlastnictví, které odporuje blahu společnosti a zakládá se na individuálním zájmu jednotlivce. Konkurence v kapitalistické společnosti vede ke střetům zájmů; dělníci nemohou sledovat jen své vlastní zájmy, protože to by odporovalo organické solidaritě, která může vést ke zlepšení jejich podmínek. Egoismus má tedy negativní dopad hned ve dvou ohledech: materiálně i existenciálně, protože pak jedinec sám sebe i ostatní začne považovat pouze za nástroje.²²²

Podle Marxe je člověk determinován společností a vztah sám k sobě si utváří na základě vztahu ke druhým lidem, je bytostí společenskou. Pod vlivem Feuerbachova konceptu náboženské kritiky se domníval, že lidské motivy mohou být i nevědomé. V tomto ohledu na Marxe mohla podle Kellera navázat právě frankfurtská škola, která syntetizovala marxismus s freudismem.²²³

4.1. KOMPARACE POJETÍ ČLOVĚKA FROMMA A MARXE

V následující kapitole budou porovnávány etické koncepce Ericha Fromma a Karla Marxe, přičemž se bude jednat zejména o jejich pojetí člověka, společnosti a pojmu odcizení.

²¹⁹ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 88-89

²²⁰ JANOTOVÁ, H. *Německá dialektická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, str. 389

²²¹ FROMM, E. *Obraz člověka u Marxe*, str. 9

²²² KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 115

²²³ *Tamtéž*, str. 116

4.1.1. Filosofie začíná člověkem

K otázce lidské podstaty přistupuje Marx z pozice materialismu Ludwiga Feuerbacha i z pozice Hegelových dialektických představ o vývoji člověka a ducha. Člověk je s přírodou spjat jako bytost materiální, ale zároveň se z ní vyděluje jako její vyšší vývojová forma,²²⁴ protože je nadán vědomím. Jedinec je determinován společenskými podmínkami, do nichž se rodí a v rámci nichž se rozvíjí, představuje výslednici společenských vztahů,²²⁵ je jimi determinován. Podstata člověka není statická, ale dynamicky se vyvíjí.²²⁶ Ve vztahu člověk – společnost je pro Marxe prvotní právě společnost, na základě které se teprve konstituuje člověk jakožto činná bytost, která zpětně interaguje se sociálním prostředím.²²⁷ Nejen že je člověk společenskými podmínkami determinován, on je také zpětně ovlivňuje.

Marxovo filozofické stanovisko lze označit jako historický materialismus. To znamená, že hmotu pokládá za primární, pokud jde o její vztah k vědomí.²²⁸ Morálka jako taková je odrazem prvotního bytí ve vědomí, je jeho nadstavbou. Pokud dojde ke změně základny, změna se odrazí rovněž v oblasti nadstavby.²²⁹

Pokud jde o pojetí dobra a zla, pokládá Marx za zlo vše, co odporuje boji proti odcizení a soukromému vlastnictví a za dobro vše to, co mu pomáhá.²³⁰ Fromm jako dobré charakterizuje tendence podporující život a jeho rozvoj a jako zlé ty, které se proti životu staví.²³¹ Vidíme jistý existenciální podtón Frommova pojetí.

Podívejme se nyní na otázku lidské podstaty u Fromma a Marxe: ani jeden z nich nehovoří o žádné substanci.²³² Fromm se odlišuje svým pojetím tohoto fenoménu jako existenciálního rozporu, jinak je jejich pohled velmi podobný. Člověk je součástí přírody,

²²⁴ STARK, S. *Filozofie člověka v historickém kontextu*, str. 46

²²⁵ *Tamtéž*, str. 46

²²⁶ STARK, S. *Filozofie 18. - 20. století – vybrané kapitoly*, str. 26

²²⁷ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 117

²²⁸ JANOTOVÁ, H. *Německá dialektická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, str. 389

²²⁹ *Tamtéž*, str. 390

²³⁰ *Tamtéž*, str. 393

²³¹ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 168

²³² FROMM, E. *Lidské srdce*, str. 140

ale zároveň ji převyšuje díky nadání vědomím.²³³ Pokud jde pak o porovnání pohledu na determinaci jedince, syntetizuje Fromm myšlenky Marxovy a přikládá význam sociálním faktorům a Freudovy, zhodnocuje význam psychických faktorů jako aspektů utváření člověka. Za nástroj si bere sociální psychologii, jejíž koncept zhotovil.²³⁴

4.1.2. Pojetí společnosti

V názorech na vývoj společnosti Marx kriticky zhodnocuje a modifikuje myšlenky G. W. F. Hegela, který se domnívá, že dějiny společnosti jsou dějinným pohybem světového ducha a mají svůj řád.²³⁵ Marxova návaznost je patrná zejména v tom aspektu, že dějiny pro něj mají stupňovitý ráz (u Marxe určený ekonomicky) a zahrnují v sobě určitou zákonitost. Marx rozlišuje společenské bytí a společenské vědomí, přičemž základnu představuje prvně zmiňovaný pojem společenského bytí. Toto má materiální povahu a je primární. Naproti tomu společenské vědomí je sekundární a je duchovní povahy.²³⁶ Společenské bytí jsou vlastně materiální podmínky života, kdežto společenské vědomí jsou ideje produkované vědomím člověka. Mezi těmito dvěma složkami dochází k vzájemné interakci, ale bytí je vždy prvotní.²³⁷ Je nezbytné vzít v úvahu, že Marx koncipoval svou filozofii v reakci na německý idealismus, proto tak markantní kontrast mezi základnou a nadstavbou, bytím a vědomím a důrazem na primární pozici společenského bytí.²³⁸

Společensko-ekonomické formace kontinuálně navazují, i když může nastat fáze stagnace či regrese. Zdroj tohoto pohybu je Marxem spatřován v konfliktech výrobních sil a výrobních vztahů.²³⁹ Cíl pro Marxe představuje nikoli občanská, nýbrž lidská společnost, která bude společností všech lidí, až dojde k odstranění soukromého vlastnictví.²⁴⁰

²³³ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 36-37

²³⁴ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 24-25

²³⁵ STARK, S. *Filozofie člověka v historickém kontextu*, str. 43

²³⁶ *Tamtéž*, str. 47

²³⁷ STARK, S. *Filozofie 18. - 20. století – vybrané kapitoly*, str. 25

²³⁸ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 103

²³⁹ *Tamtéž*, str. 111

²⁴⁰ JANOTOVÁ, H. *Německá dialektická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA* str. 392

Vývoj společnosti je vzestupný a směřuje k dokonalejšímu společenskému uspořádání, které pro něj představuje komunismus.²⁴¹ Dějiny spějí od osvobození se od závislosti na přírodě k emancipaci lidského ducha a stále větší svobodě.²⁴² Tato emancipace má u Fromma podobu pohybu od svobody od ke svobodě k a stejně jako u Marxe spěje k větší individualitě a svobodě.²⁴³ Dokonalejší společenské zřízení, v němž vidí Fromm naději na lepší zítřky, je humanistický komunitární socialismus. Nejde primárně o přerozdělení majetku a zisků, ale o rozvoj člověka v rámci produktivní orientace.²⁴⁴ „Měly by se vytvořit pracovní podmínky a všeobecná atmosféra, ve které je účinnou motivací nikoliv materiální zisk, ale psychické uspokojení... Měly by se vytvořit pracovní podmínky, za kterých budou lidé zakoušet blaženost a radost, a nikoliv ukájet puzení k maximální slasti.“²⁴⁵ Pokud má dojít ke změně, Fromm odmítá její násilnou podobu,²⁴⁶ již Marxova koncepce nevylučuje.²⁴⁷ Tento Frommův názor byl také někdy kritizován jako výraz utopismu.²⁴⁸

V kapitalistické společnosti existují podle Marxe výrobní vztahy, které charakterizují její strukturu, jež je spjata s nějakou organizací výroby. Ve společnosti s třídní strukturou je takovým vztahem vlastnění. Podotkněme ještě, že v různých společensko-ekonomických formacích mají výrobní vztahy různý charakter.²⁴⁹ Tyto formace Marx rozlišuje tři: otrokářskou, feudální a buržoazní,²⁵⁰ přičemž na počátku stálo údajně kmenové vlastnictví.²⁵¹ Do další fáze se společnost dostává pomocí sociálních revolucí, které představují změnu jednak základny, jednak nadstavby i výrobních vztahů.²⁵² Marx tvrdí, že jeho doba třídní protiklady zjednodušila v zásadě už jen na dva prvky, na

²⁴¹ STARK, S. *Filozofie člověka v historickém kontextu*, str. 47

²⁴² STARK, S. *Filosofie 18. - 20. století – vybrané kapitoly*, str. 26

²⁴³ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 38

²⁴⁴ FROMM, E. *Mít nebo být*, str. 201

²⁴⁵ *Tamtéž*, str. 201

²⁴⁶ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 330

²⁴⁷ FROMM, E. *Obraz člověka u Marxe*, str. 23

²⁴⁸ BOHUNICKÁ, L. *Psychologická a biologická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, str. 557

²⁴⁹ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 106

²⁵⁰ ENGELS, B., MARX, K. *Manifest komunistické strany*, str. 17

²⁵¹ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 105

²⁵² JANOTOVÁ, H. *Německá dialektická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, str. 390

dva proti sobě stojící tábory a to – buržoazii a proletariát, neboli vykořisťovatele a vykořisťované.²⁵³ Pojetí tříd v podání Karla Marxe je značně antagonistické a nepočítá s nějakou formou solidarity, která by byla společná lidem napříč všemi třídami společnosti.²⁵⁴ Fromm naopak hovoří o solidaritě všelidské, která má nahradit rodinné a majetkové vazby.²⁵⁵ Rovněž v náhledu na vztahy ve společnosti se Fromm od svého předchůdce v některých aspektech odlišuje, ale vztahy v kapitalistické společnosti též popisuje jako instrumentální, neboť jsou si zde podle něho lidé nástrojem. Příklad takového vztahu můžeme nalézt mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem, obchodníkem a zákazníkem, voleným a voličem. Tyto vztahy nesou stopy pocitu odcizení.²⁵⁶ Takovým vztahem může být i vztah jednotlivce k sobě samému, i my jsme zboží. Popularita je pro nás tak významná proto, že naše sebeúcta se odvíjí od pocitu úspěšné osobnosti, od toho, jak se dokážeme na trhu společnosti prodat.²⁵⁷

4.1.3. Odcizení

V pojetí odcizení vyšel Marx z Feuerbachovy koncepce, která tvrdí, že v lidské mysli vznikají i mylné představy. Pokud se jedná o představu Boha, domnívá se Feuerbach, že tato vznikla teoretickou separací podstaty člověka od sebe sama. Tato představa byla následně situována mimo skutečný svět a lidé si do ní promítli ideu dokonalosti.²⁵⁸ V tomto duchu Marx koncipuje pojem odcizené práce, která vzniká v důsledku soukromého vlastnictví výrobních prostředků a člověk tím tak ztrácí svou podstatu jako člověka. Musí dojít ke změně výrobního procesu a společenského uspořádání.²⁵⁹ S odcizením se práci souvisí i odcizení se sobě sama i společenskému systému, protože kapitalismus omezuje podle Marxe svobodný rozvoj člověka.²⁶⁰ Pojem odcizení je Marxem dáván do souvislosti také s dělbou práce, která způsobuje, že je nerovnoměrně rozdělena nejen práce ale i její

²⁵³ ENGELS, B., MARX, K. *Manifest komunistické strany*, str. 18

²⁵⁴ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 108

²⁵⁵ FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti*, str. 331

²⁵⁶ FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 98

²⁵⁷ *Tamtéž*, str. 99

²⁵⁸ STARK, S. *Filozofie člověka v historickém kontextu*, str. 44

²⁵⁹ *Tamtéž*, str. 47

²⁶⁰ STARK, S. *Filosofie 18. - 20. století – vybrané kapitoly*, str. 26

výsledky. Východisko vidí ve zrušení dělby, aby tak bylo zabráněno separaci duchovní a materiální činnosti.²⁶¹

Koncept odcizení Fromm od Marxe přejímá, tento aspekt pro něj vykazují nejen vztahy hospodářské ale i ty běžné mezilidské, nabývají instrumentálního charakteru. V prostředí s převažující tržní orientací je člověk nucen nabízet jako zboží i sám sebe, jeho sebeúcta závisí na jeho tržní ceně.²⁶² „V této orientaci se rozvíjejí jenom ty vlastnosti, které se dají nejlépe prodat. Dominující není zvláštní postoj, ale vakuum, které se dá nejrychleji zaplnit momentálně nejžádanější vlastností.“²⁶³ Pojem odcizení ale na rozdíl od Marxe Fromm přenáší na široké sociální vrstvy.²⁶⁴

Marx pojímá člověka jako prakticky jednající bytost, příkládá zásadní společenský význam aktivitě a zejména práci, která představuje její složku.²⁶⁵ Práce je pro Marxe vyjádřením lidských sil a může nás také těšit, když nebude prostředkem, ale účelem sama o sobě, projevuje se v ní individualita člověka. Proto má dojít k přechodu od práce odcizené k práci tvůrčí a svobodné.²⁶⁶ Odcizená práce je důsledek důrazu na materiální předměty, dělník se předmětu své práce a práci samotné odcizil.²⁶⁷ To má za následek odcizení člověka sobě sama i člověka člověku.²⁶⁸ Karel Marx kladl odcizení do souvislosti zejména s pracující třídou, nemohl totiž vědět, že tento fakt postihne později mnohem větší masu lidí, jak tvrdí Fromm – „Tito lidé ke světu nepřístupují tvůrčím způsobem, nechápou se světa v jeho plné skutečnosti a neztotožňují se s ním. Uctívají spotřební věci a stroje produkující věci – a v tomto odcizeném světě se cítí jako cizinci a opuštění trosečníci.“²⁶⁹

Práci v pozitivním smyslu slova chápe Fromm jako produktivní práci, tedy činnost, jež v sobě zahrnuje sílu k něčemu, nikoli sílu nad něčím. Produktivita neznamená

²⁶¹ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 113

²⁶² FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 98-99

²⁶³ FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*, str. 65

²⁶⁴ PACQUING, I.R.B. *The Power of Man in Fromm's Humanistic Ethics*, str. 45

²⁶⁵ STARK, S. *Filozofie člověka v historickém kontextu*, str. 46

²⁶⁶ FROMM, E. *Obraz člověka u Marxe*, str. 34-35

²⁶⁷ MARX, K. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, str. 62-62

²⁶⁸ *Tamtéž*, str. 70

²⁶⁹ FROMM, E. *Obraz člověka u Marxe*, str. 43

překotnou aktivitu, ale uskutečnění svých možností, svých sil k něčemu,²⁷⁰ v čemž nachází s Marxem shodu.

Marx přiznává člověku svobodu rozhodování, má podle něj možnost volby. I když Marx pocházel z buržoazní třídy, hájil zájmy proletariátu a byl toho názoru, že člověk může náležet k nějaké společenské třídě, ale nemusí to být pro něj fatálně určující.²⁷¹

Fromm míní: „...čím více člověk získává svobodu ve smyslu vycházení z původní jednoty s přírodou, čím více se stává “individuem”, tím spíše nemá jinou volbu než se buď sám sjednotit se světem ve spontaneitě lásky a tvořivé práce, nebo se shánět po nějakém druhu jistoty, kterým ho svět spoutá, a tak si sám svobodu a integritu své individuality zničí.”²⁷² Oba filozofové sice dávají na výběr, ale v pojetí Fromma máme v zásadě dvě možnosti, Marxova optika je poněkud širší.

²⁷⁰ FROMM, E. *Člověka a psychoanalýza*, str. 73

²⁷¹ KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*, str. 107

²⁷² FROMM, E. *Strach ze svobody*, str. 31

5. ZÁVĚR

Na poli kritické teorie vznikala syntéza historického materialismu (marxismu) a freudismu (neofreudismu), jež je pro myšlení Ericha Fromma příznačná. Fromm představoval ústřední postavu *Institutu pro sociální výzkum* zejména ve 30. letech 20. století, která jsou charakteristická obratem k empirickému výzkumu a interdisciplinaritou.

Později se Fromm s okruhem vědců kolem Horkheimera rozchází zejména kvůli své příliš inovativní reinterpretaci freudismu, která je trnem v oku zastáncům ortodoxního freudismu v USA, jež z psychoanalýzy chtěli vytvořit exkluzivní obor. Frommova cesta dále vedla k humanistické psychoanalýze (Horney, Sullivan, ...).

Pokud jde o hlavní principy jeho etiky, ty jsou humanistické. Fromm je zástupcem antropologicky orientované filozofie, ústřední pro něj nejsou žádné abstraktní entity, ale člověk a jeho „umění žít“. Zásadním tématem je pro Fromma svoboda (zejména svoboda k), které jedinec nabývá v procesu individuace. Významným obdobím pro pojetí svobody byla reformace, během které došlo dle Fromma k obratu v jejím chápání zejména kvůli jejímu predestinačnímu prvku. Člověk neměl možnost ovlivnit to, zda bude spasen či zatracen a byl tím zbaven své svobody a zároveň ztratil jistoty středověku. Při hledání životních jistot se uchylujeme k únikům před svobodou, které mohou nabývat různých forem. Tento přístup nás ale rozhodně nedovede k produktivní orientaci, jejíž podmínkou je tvořivá práce a láska. Lásku definuje Fromm jako přitakání životu a zlo, jako její opak. Frommova koncepce je dotvářena pojetím charakteru, v jehož rámci vyčlenil produktivní a neproduktivní orientaci a dva mody existence: modus mít a modus být.

Frommova koncepce vytváří celek, jehož části si vzájemně neodporují. Je to ale celek o dvou částech: o lásce a zlu, modu být a modu mít, produktivním a neproduktivním charakteru, biofilii a nekrofilii. Spíše než o etickou koncepci se jedná o rady v „umění žít“, jež byly na jednu stranu zatracovány soudobými pokračovateli Sigmunda Freuda. Na stranu druhou mohou ale pro nás být jistou „filozofií všedního dne“.

Mezi Marxovou a Frommovou filozofií nacházíme rozdíly, které jsou dané dobovým kontextem i rozlišnou myšlenkovou „základnou“, každý z nich přistupuje z odlišného subjektivního kontextu. Marx žil v podmínkách 19. století, v době revolucí, Fromm naopak ve století 20., ve století dvou světových válek a války studené. Vidíme tedy,

že se jejich tvorby dotýkaly zásadní dějinné mezníky. Oba se vyrovnávali s dědictvím osvícenství a filozofického idealismu a materialismu L. Feuerbacha. Marx se vydal spíše cestou sociologie a ekonomie, Fromm se v rámci recepce freudismu obrátil k sociální psychologii. Můžeme však říci, že ani jeden z nich nevyjadřoval své filozofické myšlenky ve výlučně filozofických spisech, tyto byly vždy součástí literárních děl jiného charakteru. Díla Karla Marxe mají ve svém prvním období poněkud filozofičtější ráz (*Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844, Německá ideologie (1832)*)²⁷³, Frommova jsou více sociologicko-psychologická (*Psychoanalytická charakterologie (1932), O metodě a úkolu analytické sociální psychologie (1932)*).²⁷⁴ Zásadní shodu nalézáme v přístupu k člověku, od kterého se v obou dvou případech vše odvíjí. Ani jeden z autorů nehledá nějakou substanciální podobu lidské podstaty, ale člověka vymezuje jako odlišného od přírody a zároveň bytost nadanou vědomím, v případě Fromma se přímo jedná o rozpor. Pojetí dobra je v podání Marxe to, co odporuje odcizení a soukromému vlastnictví, tady nacházíme analogii s Frommovým „přítakáním životu“, se kterým se odcizení též neslučuje. Morálka jako taková vychází ze struktury společnosti, která ovlivňuje její členy, a ti pak zpětně působí na celek. Marx v jistém ohledu vychází od společnosti k člověku, Fromm od člověka ke společnosti. Oba zdůrazňují nutnost vzájemné solidarity, v případě Marxe je to solidarita třídní, u Fromma potom solidarita všelidská. Člověk je jimi pojmán jako bytost prakticky činná, produktivní, aktivně jednající, avšak nikoliv ve smyslu překotné aktivity, nýbrž ve smyslu rozvoje možného, vlastních schopností. Uzavřeme snad ještě poznámkou, že oba myslitelé se nezabývali „jen“ teorií, ale rovněž se angažovali ve společnosti, ve snaze o její změnu. Marx například jako autor *Komunistického manifestu* nebo právník a Fromm třeba jako odpůrce atomové hrozby a ozbrojeného konfliktu ve Vietnamu.²⁷⁵

²⁷³ JANOTOVÁ, H. *Německá dialektická etika* In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, str. 388-389

²⁷⁴ VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*, str. 68

²⁷⁵ *Tamtéž*, str. 77

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

BOHUNICKÁ, L. *Psychologická a biologická etika (str. 549-570)*. In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.

ENGELS, F., MARX, K. *Manifest komunistické strany*. Praha: SPN, 1989.

ENGELS, B., MARX, K. *Spisy. Svazek 23., Kapitál: kritika politickej ekonomie. První díl, první kniha, Proces produkce kapitálu*. Praha: Svoboda, 1986.

FREUD, S. *Nespokojenost v kultúre*. Praha: Hynek, 1998. ISBN 80-86202-13-5.

FROMM, E. *Anatomie lidské destruktivity*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106232-4.

FROMM, E. *Cesty z nemocné společnosti. Sociálně psychologická studie*. Praha: EarthSave, 2009. ISBN 978-80-86916-10-1.

FROMM, E. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: AURORA, 1997. ISBN 80-85974-18-5.

FROMM, E. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-28-6.

FROMM, E. *Mít nebo být*. Praha: AURORA, 2001. ISBN 80-7299-036-5.

FROMM, E. *Obraz člověka u Marxe*. Brno: L. Marek, 2004. ISBN 80-86263-53-3.

FROMM, E. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014. ISBN 978-80-262-0615-6.

FROMM, E. *Umění milovat*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1999.

ISBN 80-85637-26-X.

HARRINGTON, A. *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, 2006. ISBN 80-7367-093-3.

HORYNA, B. *Filosofie posledních let před koncem filosofie*. Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 1998. ISBN 80-85917-49-1.

JANOTOVÁ, H. *Německá dialektická etika (str. 374-388)*. In REMIŠOVÁ, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.

KELLER, J. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2010. ISBN 978-80-86429-52-6.

KELLNER, D. *Critical Theory, Marxism and modernity*. Baltimore: Johns Hopkins Univerzity Press, 1989. ISBN 0-8018-3914-9.

MARX, K. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961.

MCLAUGHLIN, N. Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory. *Canadian Journal of Sociology*. 1999, roč. 24, č. 1, str. 109-139. ISSN 0318-6431.

MÜNKLER, H. *Kritická teorie Frankfurtské školy (str. 169-198)* In BALLESTREM, K., OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-52-8.

PACQUING, I.R.B. The Power of Man in Fromm's Humanistic Ethics. *Kritike*. 2013, roč. 7, č. 2, str. 33-49. ISSN 1908-7330.

STARK, S. *Filosofie 18. - 20. století – vybrané kapitoly*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2000. ISBN 80-7082-592-8.

STARK, S. *Filozofie člověka v historickém kontextu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2008. ISBN 978-80-7043-711-7.

VALENTA, M. *Revoluce na pořadu dne*. Praha: MATFYZPRESS, 2011.
ISBN 978-80-7378-153-8.

RESUMÉ

Diese Bachelorarbeit zielt auf die Darlegung der Hauptprinzipien der humanistischen Ethik Fromms und ihre Verbindung mit dem Denken Karl Marx‘ ab. In dem ersten Teil befasst sich die Arbeit mit der Persönlichkeit Erich Fromms im Kontext der Frankfurter Schule und der Kritischen Theorie. Die Aufmerksamkeit widmet sich den 30. Jahren des 20. Jahrhunderts, als Fromm zur Hauptfigur des Instituts für Sozialforschung wurde. Dieses Institut hat eine Gedankenplattform für die Kritische Theorie gebildet und Fromm hat da den historischen Materialismus und Freudismus im Rahmen der Sozialpsychologie zusammengelegt. Nächster Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den Grundprinzipien der humanistischen Ethik. Zuerst werden Kriterien dieser Ethik und das Wesen des Menschens ihrerseits analysiert. In dem Hauptteil der Arbeit befassen wir uns hauptsächlich mit Fromms Auffassung von Freiheit, Liebe und Charakter. Bei der Interpretation des Begriffs Freiheit werden auch das Individuationsprozess und die Mechanismen der Flucht vor der Freiheit behandelt. (Autoritarismus, Destruktivität und Automaten-Konformität) Im Rahmen der Interpretation der Liebe bei Fromm wird ebenfalls die Auffassung der Selbsucht und des Bösen beschreiben. Die folgende Kapitel beschäftigt sich mit dem Thema Charakter in dem Werk Fromms. Danach folgt eine Darlegung der menschlichen Seinmoden nach Fromm. Der Abschlussteil stellt relevante Aspekte von der Ethik Karl Marx‘ vor, welche mit der ethischen Konzeption von Erich Fromm verglichen werden.