

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Filosofie Ericha Fromma a její přesah do současnosti

Philosophy of Erich Fromm and Its Impact on the Present

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Autor:

PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Bc. Dominika Radechovská

Praha 2020

Poděkování

Mé poděkování za vedení diplomové práce patří PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc., která mi pomohla nejen s výběrem základní literatury, ale také s usměrněním mých myšlenek a záměrů. Patří jí veliký dík za projevenou důvěru a trpělivost. Ráda bych zde dále vyjádřila vděčnost Mgr. Adamu Radechovskému za vášnivé filosofické diskuze a veškerou podporu a zázemí, které mi v letech studia poskytl.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Filosofie Ericha Fromma a její přesah do současnosti“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 16. 07. 2020

Bc. Dominika Radechovská

Anotace

Diplomová práce *Filosofie Ericha Fromma a její přesah do současnosti* představuje dílo Ericha Fromma se zasazením do filosofického kontextu. Práce se zaměřuje na interpretaci Frommova pojetí dvou existenčních módů bytí a vlastnění v příkladech z oblastí lidského života. Jeho pojetí životního směřování vrcholí ve vizi nové společnosti. Diplomová práce v posledku reflektuje Frommovy teze v kontextu současné doby.

Klíčová slova

autorita – dialog – Erich Fromm – mód bytí – mód vlastnění – privace – seberozvoj

Annotation

The diploma thesis *Philosophy of Erich Fromm and Its Impact on the Present* introduces the work of Erich Fromm with the incorporation into the philosophical context. The thesis is focused on two existential modes of being and having with the example of human life's areas. Fromm's conception of life modes develops into the concept of a new society. There is also an attempt for an evaluation of Fromm's conceptions in the context of today's world.

Keywords

authority – being mode – Erich Fromm –having mode – privation – personal development

Obsah

Obsah.....	5
Úvod.....	6
1. Metodologie.....	7
1. 1. Metodika.....	7
1. 2. Výběr autora a literatury.....	7
1. 3. Klíčové pojmy.....	8
1. 3. 1. Privace.....	8
1. 3. 2. (Radikální) Hédonismus.....	14
1. 3. 3. Blaženost.....	15
1. 3. 4. Ctnosti.....	16
2. Erich Fromm.....	18
2. 1. Židovské dědictví.....	18
2. 2. Psychoanalýza.....	19
2. 3. Vliv Karla Marxe.....	20
2. 4. Mexiko.....	20
2. 5. Politická angažovanost.....	21
2. 6. Švýcarsko a poslední roky života.....	21
3. Mít, nebo být?.....	23
3. 1. Modus <i>vlastnění</i> a <i>bytí</i> v příkladech.....	24
3. 1. 1. Řeč.....	24
3. 1. 2. Autorita a její uplatňování.....	29
3. 1. 3. Sebepoznání a rozvoj.....	34
3. 1. 4. Rozhovor.....	38
3. 1. 5. Strach ze smrti.....	41
4. Vize nové společnosti.....	44
5. Reflexe.....	47
Závěr.....	50
Seznam použité literatury.....	51
Abstrakt.....	55

Úvod

Studium osobnosti a díla Ericha Fromma má v současné době svou zásadní roli. Jeho myšlení je důležité pro současnost, neboť stále aktuálnějším a palčivějším tématem se stává vnitřní napětí ve vztahování se k životu, a to z pozice mocenského vlastnění či autentického prožívání, jinými slovy mít nebo být.

Má perspektiva a motiv k psaní diplomové práce spočívá v osobní zkušenosti. Během pobytu v cizině jsem měla možnost prodlévat v samotě s přírodním referentem širokého obzoru mořské hladiny. Zažila jsem nedostatek: nedostatek sociálního kontaktu, peněz i zájmového vyžití. Zároveň jsem prožívala odloučení od tzv. žabomyších dramát nebo nucených společenských událostí. Zažila jsem privaci¹ a izolaci. A právě v tomto prodlévání se objevoval drtivý, ale upřímný tok myšlenek. Po této egocentrické bouři ve mně zažehl plamen zvědavosti po vědeckém poznání. Hledala jsem filosofa, který vyjadřuje mé předvědecké a sebereflexní prožití tohoto fenoménu, obrátila jsem se na dílo Ericha Fromma.

Tato diplomová práce si klade za přední cíl přiblížit a rehabilitovat Frommovy teze, které zároveň začleňuji do pozadí dnešní doby. Za pomoci jeho tezí se snažím uchopit nepředmětný fenomén privace. Privaci vymezuji vůči čistě logické (sémantické) negaci. Nepracuji s psychologickým pojmem deprivace, k čemuž se váže negativní intence druhé osoby jedince něco fatálního odepřít.

Zároveň konfrontuji tento fenomén privace s děsivou a neustále přítomnou vnitřní samotou, kterou se člověk urychleně snaží zakrývat chříčem a obstaráváním, což může být bráno jako jeden z cílů u hédonismu². Hédonismus je v této diplomové práci zásadním pojítkem recepce díla Ericha Fromma k vlastním úvahám o privaci v současnosti. Proč hédonismus? Hédonismus je obsažený v zásadním bodu Frommova myšlení, a to v módu *mít*. S konceptem existenčních módů *být* a *mít* operuji v této práci, protože se jedná nejen o relativně snadno doložitelné koncepty, ale především pro jejich velmi aktuální použití na dnešní dobu.

¹ Více v kapitole 1. 3. Klíčové pojmy.

² Viz více tamtéž.

1. Metodologie

Předložená diplomová práce se zabývá filosofickým obsahem a k tomu musí být i uzpůsobena vhodná metoda. Aristoteles výstižně vyjádřil metodologické základy a problematiky humanitního bádání, když řekl: „... neboť vzdělanci přísluší hledati v každém oboru pouze tolik přesnosti, kolik povaha věci připouští.“³. Předmětem teoretického výzkumu je filosofická distinkce dvou módů životní orientace (bytí a vlastnění), které se domnívám, že se dají uchopit na pozadí fenoménu privace. V samotné povaze privace je vždy zahrnutá nezřetelnost a nejasnost vyplývající z „temných“ stránek lidského bytí. Tento fenomén je takové povahy, že nemá žádné okraje. Karteziánské vědní imperativy věci *clare et distincte*⁴ zde nemohou být uplatněny. Filosofie 20. století, zejména v podobě fenomenologie, se vyznačuje snahou po vymanění se ze substančního pojetí věcí. Tato snaha narušuje pak subjekt-objektovou strukturu vnímání věcí a umožňuje si všimnout fenoménů, které nejsou jasně a zřetelně uchopitelné. Jsou to fenomény spjaté s lidskou existencí nejrůznějšího charakteru. Mezi nimi lze právem zařadit i privaci. Klíčovým myslitelem v této diplomové práci pro uchopení fenoménu privace je Erich Fromm. Analýza jeho filosofického programu umožňuje nahlédnout fenomén privace z terminologicky ucelené perspektivy.

1. 1. Metodika

Tato diplomová práce obsahuje teoretický výzkum. Pracuji s metodami analýzy pojmů a kategorií, komparací, abdukcí a syntézou.

1. 2. Výběr autora a literatury

Erich Fromm jako praktikující psychoanalytik a sociální psycholog vytvořil ucelený myšlenkový program obsahující charakterologii člověka a zásadní pojetí dvou módů existence, tj. mód zaměřený na *vlastnění* a mód zaměřený na *bytí*. Jeho celoživotní hluboký zájem o člověka je podepřen překvapivou soudržností a kontinuitou jeho filosofických konceptů ve všech jeho textech od počátečního výzkumu lidské svobody z 30. let, přes vlastní revizi psychoanalýzy až po komplexní lidskou charakterologii v 60. - 70. letech.

³ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Překlad Antonín Kříž. 3., nezměn. vyd. Praha: Rezek, 2009. I 1, 1094b 25.

⁴ Překládáno jako jasně a rozlišeně.

V této diplomové práci sleduji Frommovu kritiku *vlastnického* módu a rozdíly od módu *bytí* především za pomoci titulů *Strach ze svobody*⁵, *Mít, nebo být?*⁶ a *Umění být*⁷.

Jsem si vědoma epistemologických překážek, a právě z toho důvodu se věnuji biografii Ericha Fromma, byť nezvykle obsáhle na diplomovou práci. Snažím se nevkládat mé vlastní předporozumění vycházející z empirické sebereflexe či obecně současné porozumění dneška do východisek a závěrů autorů, s jejichž díly zde pracuji. Nazření a pokus o pochopení historického kontextu, životních okolností a osobních charakterů autorů zde pomáhá v ukotvení jejich životních filosofických programů. Osobní rozvahy nad jednotlivými tématy a reflexi dále včleňuji jak do poznámkového aparátu, tak do hlavního textu. Pro potřeby této práce si vybírám pouze jednotlivé tituly těchto autorů s vědomým přihlédnutím ke skutečnosti, že výsledek práce je ovlivněn výzkumným zkrácením vzhledem k počtu primárních i sekundárních zdrojů, se kterými zde pracuji.

1. 3. Klíčové pojmy

Na základě jednoho aspektu primární intence předloženého výzkumu (uchopení fenoménu privace skrze recepci Frommovy filosofie) je nutné definovat klíčové pojmy, a těmi jsou privace, hédonismus, blaženost a ctnosti, které mají variabilní a historicky podmíněné konotace. Z toho důvodu považuji za nutné je vymezit a kontextualizovat do rámce předložené práce. Zároveň tyto pojmy představují průvodní fenomény, které vnímám na pozadí Frommových tezí, přestože s těmito pojmy Fromm explicitně nepracuje.

1. 3. 1. Privace

Privace představuje mnohvrstevnatý pojem s odlišnými významy a definicemi. Pokusím se o heslovité zpracování hlavních linií použití tohoto pojmu. Přesto si uvědomuji, že můj výčet je nedostatečný a eklektický: jeho primární účel spočívá v pojmovém vymezení do kontextu této práce.

Privace vychází z latinského podstatného jména *privatio, onis*⁸: zbavenost, zproštění, které má kořen ve slovese *privo*: zbavuji, zprošťuji. Ve starořečtině bývá ekvivalentní pojem

⁵ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. 158 s.

⁶ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. 242 s.

⁷ FROMM, Erich. *Umění být*. Překlad Vlastislava Žihlová a Milan Váňa. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1994. 124 s.

⁸ Srov. Charlton T. Lewis, Charles Short, *A Latin Dictionary*, přivátíto. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=privatio>.

sterésis.⁹ V rámci předložené diplomové práce bude užíváno primárně latinského termínu *privace*, spíše než jeho ekvivalentů v českém jazyce. Hlavní důvod spočívá v návaznosti na filosofickou tradici fenomenologie (Martina Heideggera)¹⁰ a jež dále v českém prostředí rozvíjí Anna Hogenová¹¹. Využití pojmu *privace* se uplatňuje napříč vědními disciplínami. Ve filosofii s termínem *privace* systematicky pracoval Aristoteles¹², který ji určil jako jeden ze tří principů jsoucího: tj. látka, forma a *privace* (zbavenost).¹³ Antonín Kříž¹⁴ shrnul obsah tohoto pojmu takto: „*Sterésis* je ve vlastním smyslu nepřítomnost (*apúsia*) určitosti, nedostatek bytí. ... *Stéresis* v látce je tudíž nepřítomnost, zproštění toho tvaru, který má vzniknouti.“¹⁵. Tento pojem vyjadřuje tedy něco záporného, beztvareho, nepřítomného v aktuální skutečnosti. Zároveň podmiňuje vůbec možnost vzniku a zániku: změny jako takové, jakožto princip vysvětlující vztah mezi bytím a nebytím. *Privace* funguje u Aristotela jako protiklad k jsoucímu.

I proto v logice princip *privace* slouží jako logický (reální) zápor. V současné terminologii se užívá výrazu *negace*, u které platí, že věc buďto je, anebo není. U Aristotela s tímto principem je spojená jeho nejvyšší logická zásada (axiom), tzv. „princip sporu“: „Totéž nemůže zároveň náležet a nenáležet témuž a v témž vztahu. ... Je totiž nemožno, aby někdo mínil, že totéž je a není...“¹⁶. Pro dějiny filosofie, zejména pro středověkou filosofickou tradici, toto pojetí *privace* jakožto *negace* mělo klíčovou roli. A snad nebude přílišnou chybou doplnit, že kontinuita tohoto principu se uplatňuje v současném vědeckém i nevědeckém myšlení nadále. Ostatně *negace* slouží jako podmínka kauzality, neboť kauzální sukcesivita je možná jen za předpokladu existence vzájemně odlišných

⁹ Srov. Στέρεσις. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: <http://perseus.uchicago.edu/perseus/cgi/morph.pl?id=906705&next=true&lang=greek>.

¹⁰ Martin Heidegger (*1889 – †1976 Německo), žák E. Husserla, filosof fenomenologie, rozvoj existencialismu a básnicko-filosofického myšlení.

¹¹ Anna Hogenová (*1946 Česká republika), filosofka fenomenologie, věnuje se například filosofii sportu, těla a tělesnosti, a tématu pravdy.

¹² Aristoteles (*384 př. n. l. – †322 př. n. l. Řecko), žák Platóna, filosof, systematik a zakladatel vědních disciplín.

¹³ Srov. ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Překlad Antonín Kříž. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996. I, 6-9. *Metafyzika V*, 22; X, 4; XII, 4-5.

¹⁴ Antonín Kříž (*1889 – †1965 Česká republika), filosof a překladatel Aristotelových spisů.

¹⁵ KŘÍŽ, Antonín. (*Slovník Aristotelových pojmů*). V ARISTOTELÉS. *O duši*. Překlad Antonín Kříž. V Praze: Jan Laichter, 1942. str. 230.

¹⁶ ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Překlad Antonín Kříž. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996. *Metafyzika IV*, 3 1005b 18-25.

jsoucen. Princip negace měl dále zásadní úlohu u Barucha Spinozy¹⁷ a Georga W. F. Hegela¹⁸.¹⁹ Neboli jak je princip negace znám pod slavnou Hegelovou parafrází Spinozova výroku: „omnis determinatio est negatio“²⁰. Pro Hegela determinace (určení) je prostředek pro poznání a vymezení bytí. Hegel pojímá celek bytí (absolutno) tak, že samo o sobě je neurčité, a jako takové se v zásadě rovná ničemu.²¹ Jenom potud, pokud je určité, tedy vymezené jako to, co není, je poznatelné. Jinými slovy, princip negace je u Hegela podmínkou diferenciací jsoucího. Spinoza vnímá negaci naopak: každé určité, vymezené jsoucno (jako je tvar-figura věci) je negací bytí, ze kterého vychází: proto každá determinace je negace. Dle Spinozy se každé vymezení věci netýká bytí věci, ale naopak, týká se nebytí věci.²² Tedy diferenciací věci je privace bytí, jakožto bytného základu věci samotné.

Privace vedle přírodně filosofického a logického kontextu má podstatnou funkci v etice: je dána do souvislosti se stavem štěstí a blaženosti.²³ Nejvýznamnější úlohu měla v učení Epikúrově²⁴, u kterého privace jako nepřítomnost bolesti tvořila podmínku pro šťastný život. Onen bezbolestný stav je blažeností sám o sobě.²⁵ Navíc tvoří podmínku

¹⁷ Baruch Spinoza (*1632 – †1677 Nizozemsko), filosof ranného osvícenství, racionalista.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (*1770 – †1831 Německo), filosof německého idealismu.

¹⁹ Pro uvedení do problematiky a k vymezení doktrinní odlišnosti Hegela a Spinozy viz STERN, Robert. „‘Determination is Negation’: The Adventure of a Doctrines from Spinoza to Hegel to the British Idealists.“ *Hegel Bulletin*, 37. s. 29-52. 30. 04. 2020. [cit.: 30. 04. 2020]. Dostupné z: <http://eprints.whiterose.ac.uk/97865/2/determination%20is%20negation%20paper%20final.pdf>.

²⁰ „Základem veškeré určitosti je negace (omnis negatio est determinatio, jak říká Spinoza).“ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopedie filozofických věd. Díl 1, Malá logika*. Překlad Jaromír Loužil. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1992. §87, str. 168.

²¹ „Toto čisté bytí je pak čistou abstrakcí, a tedy absolutně-negativní; vzato bezprostředně, je to nic.“ Tamtéž str. 177.

²² „This determination therefore does not pertain to the thing in regard to its being; on the contrary, it is its non being.“ STERN, Robert. „‘Determination is Negation’: The Adventure of a Doctrines from Spinoza to Hegel to the British Idealists.“ *Hegel Bulletin*, 37. s. 6. 30. 04. 2020. [cit.: 30. 04. 2020]. Dostupné z: <http://eprints.whiterose.ac.uk/97865/2/determination%20is%20negation%20paper%20final.pdf>.

²³ Pro podrobnější popis pojetí štěstí viz níže klíčový pojem blaženost.

²⁴ Epikúros (*341 př. n. l. - †270 př. n. l. Řecko, Athény), zakladatel filosofické školy epikureismu.

²⁵ Např. Epikúros praví v hlavních člancích jeho učení, že: „Požadavek těla je nehladovět, nežíznit, netrpět zimou; ten, kdo ukojil tyto potřeby a doufá, že je bude moci ukojit i v budoucnu, mohl by závodit v blaženosti i s Diem.“ EPIKÚROS a PUBLILIUS SYRUS. *Myšlenky*. Překlad Jaroslav Ludvíkovský a Zdeněk K. Vysoký. 1. vyd. Epikúros, 2. vyd. Publius Syrus. Praha: Svoboda, 1970. Antická knihovna. str. 30.

pro nejvyšší blaženost: klid duše.²⁶ V tomto případě privace nabývá posunutého významu do smyslu chybění²⁷, resp. nepřítomnosti něčeho. Střízlivý a filosofický Epikúrovův přístup k privaci bolesti, jako podmínce blaženého života, nabytí vulgární podoby tělesných rozkoší, které samy o sobě jsou považovány za smysl života: tj. u hédonismu.²⁸

V podobném významu (tj. privace jako nepřítomnost, chybení), ale ve zcela jiném kontextu křesťanské teologie privace sloužila jako princip pro vysvětlení přítomnosti zla ve světě. Augustin²⁹ jasně vyznával názor, že zlo je privace dobra.³⁰ Ono známé *privatio boni* se nese ve smyslu absence, nepřítomnosti něčeho. U Augustina platí hledisko teodiceje: vše co je stvořené z Boha jako nanejvýš dobrého, musí být také dobré. Zlo se dostává na svět v případě, kde dobro není přítomné. Jako u člověka, který je ve své esenci dobrý,

²⁶ Srov. Epikúrovo shrnutí v Listu Menoikeovi: „Správný názor na tyto věci umožňuje zajisté činit každou volbu a každé odmítnutí se zřetelem ke *zdraví těla a ke klidu duše*.“ V EPIKÚROS a PUBLILIUS SYRUS. *Myšlenky*. Překlad Jaroslav Ludvíkovský a Zdeněk K. Vysoký. 1. vyd. Epikúros, 2. vyd. Publius Syrus. Praha: Svoboda, 1970. Antická knihovna. str. 18.

²⁷ V latinské recepci Epikúrova učení se vžil právě termín privace. Viz Ciceronovi výklady (M. TULLI CICERONIS. *De finibus Bonorum et Malorum Libri I, II*. Ed. J. S. Reid. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. str. 57-58 (Cap. I, 37): „Nam quoniam cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudeamus, omne autem id quo gaudeamus voluptas est, ut omne quod offendimur dolor, doloris omnis privatio recte nominata est voluptas.“ „Neboť poněvadž, když jsme zbaveni bolesti, radujeme se již z osvobození a zproštění vši obtíže – a vše to z čeho se radujeme, je rozkoš, jako to vše, čím jsme znepokojováni, bolest, správně nazvána jest bezbolestnost rozkoší.“. CICERO, Marcus Tullius a Timothej HRUBÝ. *Marka Tullia Cicerona O nejvyšším dobru a zlu knihy patery*. V Praze: Tiskem a nákladem J. Otty, [1896 nebo 1897]. str. 16.

²⁸ Viz detailněji níže v podkapitole 1. 3. 2. (Radikální) Hédonismus.

²⁹ Augustin z Hippa (*354 – †430 Alžírsko), teolog, klíčový myslitel pro středověkou latinskou teologii a filosofii.

³⁰ Např. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate* III, 11-16: „quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni?“ Export from the Library of Latin Texts – Series A - Exporter.aspx. 05. 2020. [cit.: 14. 05. 2020]. Dostupné z: <http://clt.brepolis.net.ezproxy.is.cuni.cz/llta/pages/Exporter.aspx?ctx=683206>. 14.

ale z důvodu prvotního hříchu vznikl v zásadě prostor nepřítomnosti dobra, kde zlo může působit.³¹ Například vznik nemoci je podmíněn tímto aspektem.³²

Pro potřeby této diplomové práce se vymezují vůči předloženým koncepcím, přestože v mnohém jsou principy validní, což je dáno širokou sémantickou výpovědní hodnotou tohoto pojmu, který se v mnohých aspektech prolíná. Nejvýznamněji se distancují od Aristotelova principu logické negace, který neumožňuje pojímat synchronní skutečnost ve smyslu jednoty protikladů. Domnívám se, že privace je paradoxně něco stále přítomného. To je v zásadě v rozporu s logickou negací, kde nemohou platit dvě věci zároveň. Jak může být privace přítomná? Je přítomná v naší existenci jako to, co schází. Její role je pro člověka zásadní pro jeho utváření, dává motiv k pohybu, ke vzniku (v tomto případě je pak toto pojetí s Aristotelovou přírodní filosofií shodné).

V sémantické rovině bez přihlídnutí k dějinnému a doktrinálnímu kontextu³³ je pojetí privace jako nepřítomnosti něčeho – ať už bolesti či dobra – jakkoliv protikladné jsou, u Augustina a Epikúra podobné. V důsledku tento koncept privace je podobný tomu, jak ho pojmám a užívám já v kontextu této práce. Mým primárním rozuměním privace je pojetí privace jakožto „daru chybění“. Onomu daru lze rozumět zkušeností upřímného uvědomění „osamělosti svého já“, které člověk neuniká, nýbrž v ní prodlévá. Bytostná osamělost vzniká nevyhnutelným rozvojem vlastního já, který zákonitě vyústí v hluboký zkušenostní otřes uvědomění si samoty. Tím, že jedinec neuniká od privativních zážitků jako je osamělost, získává jistou distanci od mnohosti jednotlivin, a tak se negativní cestou otevírá zkušenosti

³¹ Pro stručné uvedení do problému *privatio boni* u Augustina viz např.: WYRWA, Dietmar. „Augustine and Luther on Evil“. In: GRAFF REVENTLOW, Hening, HOFFMAN (eds.), Yair. *The problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition*. Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series 366), London, New York: T&T International. A Continuum imprint, 2004. str. 124-130.

³² Nemoc je takto projevem privace dobra jako správného uspořádání (harmonie) těla. Ze současné perspektivy psychosomatické medicíny by pak nemoc znamenala odchýlení člověka od jeho „přirozenosti“ a indikovala by „sejítí z cesty“. U Augustina je pro vypuknutí nemoci hlavní podmínkou svobodná vůle, která sama o sobě špatná není (protože vše, co má původ v bohu, je dobré), ale jak synteticky shrnuje Frederick Copelston: „The will itself is good, but absence of right order, or rather the privation of right order, for which human agent is responsible, is evil.“ COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy vol. 2. Medieval Philosophy*. New York: Doubleday, 1993. str. 85.

³³ Augustin se od Epikúra zcela zásadně rozchází v tom, že smysl a cíl lidského konání a života klade vně člověka do transcendence, k Bohu. Augustin kritizuje ve svých *Sermones* epikurejce (a i stoiky), že nejvyšší blaženost a naději vidí sami v sobě. Srov. COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy vol. 2. Medieval Philosophy*. New York: Doubleday, 1993. str. 81.

celku bytí.³⁴ Ona ontologická distance mezi jsoucnými a bytím lze nazvat od dob Platóna *chórismos*, či Heideggerovsky řečeno spára (die Fuge).³⁵

S touto bytostnou privací se lze vyrovnávat dle Fromma³⁶ dvěma zcela odlišnými způsoby, tj. dvěma existenčními módy orientace ke světu a sama k sobě. První se ukazuje v zaplňování (prázdnoty). Augustinovsky řečeno osamělost nutí člověka zaplnit ono chybění „zlem“, které nepramení z jedincova nitra. A tak není možné být v souladu sám se sebou, „být dobrem“. Jedincovo nešťastné a de facto zbloudilé ego se extensivně rozšiřuje „ven“ místo „dovnitř“. Majetek a moc jsou mu k tomu prostředky.

Druhý modus je cestou „dovnitř“, ve které se jedinec otevírá možnosti autentického bytí v usebranosti se sebou samým a světem. Privaci je pak možné vnímat v tomto hledisku přínosně. Jedině tak dle Fromma lze dosáhnout blaženosti. Analogicky k Augustinovi by snad šlo říct, že ona propast v člověku, privace, je prostředek k usebrání a návratu k sobě, tj. purifikací a iluminací se jeden navrácí k dobru (Bohu). Fromm obdobně tvrdí, že u současného člověka uvědoměním si své vlastní osamělosti a jejího přijetí se otevírá cesta k autentickému prožívání: tedy otevírá se cesta k životu v módu *bytí* a ne *mít*.

³⁴ Takto pojatá koncepce vychází z pojetí negativního platonismu Jana Patočky (*1907 - †1977 Česká republika), zejména z jeho pojetí *chórismu*: „Chórismos je oddělení, rozlišení o sobě, oddělení absolutní, samo pro sebe. V něm není obsaženo žádné tajemství dalšího zemědílů kdesi za oddělovacím oceánem, nýbrž jeho tajemství je nutno vyčíst z něho samého, najít je čistě v něm samém. Jinými slovy, tajemství chórismu je totéž co zkušenost svobody: zkušenost distance vůči reálným věcem, smyslu nezávislého na předmětném a sensuálním, který získáváme obrácením původního „přirozeného“ směru života.“ PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. str. 54-55.

³⁵ Jak synteticky shrnuje Anna Hogenová: „Proto nemůžeme prodlévat ve spáře, která je totéž co bytí, která je totéž co idea u Jana Patočky. Zde nevládne moc a síla, zde Nietzsche se svou voluntativitou nemá žádný smysl. Jen ve spáře může být člověk svobodný ve smyslu svobody k tomu, co nás zakládá k prameni nás samých, k svému počátku. ... Spára je místem svobody, jež je svobodou k tomu, co nás – řečeno s Heideggerem ale i Patočkou – zakládá. Ale usebrání tohoto typu (logos od legein) je možné jen a jen po „vytřesení“ z jistot, které jsou tzv. samozřejmé, tj. jde o starost o duši v tom nejpoctivějším smyslu.“ HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010. str. 22.

³⁶ Byť Fromm s termínem privace ve svých filosofických konceptech nepracoval.

1. 3. 2. (Radikální) Hédonismus

Pojem hédonismus je obsáhlý koncept u mnoha myslitelů. Zde se věnuji pouze zevrubnému popisu pojmu a jeho vývoje. Hédonismus je původem „Z řec. *hédoné* – radost, potěšení, veselá nálada, dále též jako slast, požitek, chuť, příjemnost, rozkoš.“³⁷.

Etické pojetí slasti jako nejvyšší hodnoty vedoucí ke štěstí se prvně objevuje u Aristippa³⁸, jehož individualistická etika dále ovlivnila například filosofii Epikúra. V předchozím oddílu věnovanému privaci byly uvedeny rámcově cíle a vymezení filosofie Epikúra a epikureismu, které se v mnoha aspektech shodují s názorovými stanovisky diplomové práce. Epikureismus je staven do souvislosti s učením filosofického směru hédonismu, u kterého platí, že slast a rozkoš je primárním cílem šťastného lidského života. Hédonismus se však s epikureismem rozchází v jednom zásadním bodu: tam, kde Epikúros vnímá jako nejvyšší ideál „privaci bolesti“ za cílem duševního klidu, tedy s tou intencí, že se od žádostí jako takových člověk oprostí (askeze) a nežádá a netouží po dalších.³⁹ To je pak blaženost připodobněna ideálu bohů, kteří jako dokonalí po ničem netouží, protože jim ani nic nechybí.⁴⁰ Hédonismus je naopak oproštěný od vznešeného filosofického cíle duševního klidu a seberozvoje s přechodem do radikálního oceňování a vyhledávání rozkoše, slasti pro slast samu. Epikureismus skrze akceptaci slasti a rozlišení přirozených potřeb⁴¹ se snaží od touhy po slastech oprostit s tím vědomím, že každé uspokojení touhy

³⁷ NEKVINDA, Libor. *Stručný pojmový slovník k dějinám filosofie*. Vyd. 1. Hradec Králové: Gaudeamus, 1997. str. 67.

³⁸ Aristippos (asi *435 př. n. l. - †350 př. n. l. Řecko, Kyréna), žák Sokrata, zakladatel kyrénské školy.

³⁹ Synteticky celý problém shrnuje Pierre Hadot následovně: „The method of achieving this stable pleasure consists in an *askesis* of desire. The reason people are unhappy is that they are tortured by “immense, hollow” desires, such as those of wealth, luxury, and domination.“. HADOT, Pierre. *What is Ancient Philosophy?*. Překlad Michael Chase. 1. vyd. Cambridge: Harvard University Press, 2002. str. 117.

⁴⁰ Což znamená, že bohové dle Epikúra neznají nedostatek. Ideál dokonalého „božského“ života dle Epikúra může být do jisté míry dosažen i u člověka „tady a teď“: „O těchto věcech a jiných jim podobných tedy přemítej ve dne v noci sám se sebou nebo s druhem sobě podobným a nikdy, ani v bdění ani v snění, nebudeš vyrušen z klidu, ale budeš žít jako bůh mezi lidmi. Neboť nijak se nepodobá smrtelné bytosti člověk, který žije v statcích nesmrtelných.“ EPIKÚROS a PUBLILIUS SYRUS. *Myšlenky*. Překlad Jaroslav Ludvíkovský a Zdeněk K. Vysoký. 1. vyd. Epikúros, 2. vyd. Publius Syrus. Praha: Svoboda, 1970. Antická knihovna. str. 21.

⁴¹ „... žádosti jsou jednak přirozené, jednak liché a z přirozených že jsou jedny nezbytné, druhé jenom přirozené. Z nezbytných jsou pak jedny nezbytné pro štěstí, některé pro uspokojení těla a jiné pro život sám.“ Tamtéž str. 18.

vyvolává potřebu po další, což nevede nikdy k uspokojení. Hédonismus naopak ospravedlňuje lidské konání za účelem získání a vlastnění slasti, nehledě na nic dalšího.

Pro potřeby této práce hédonismus slouží jako ideová pozice reprezentující přístup k životu ve *vlastnickém* módu, vůči kterému je třeba se kriticky vymezit a uvést opoziční filosofická stanoviska. Společně s Frommem se domnívám, že hédonismus je stále v současné společnosti takřka v nezměněné, ba spíše dokonce v ještě vystupňované podobě přítomný (Fromm proto užívá výrazu radikální hédonismus). Vyhledávání rozkoše a slasti se stává mnohdy jediným smyslem současného života. Dokonce práce a kariéra (či i příprava: studium) jsou jasným prostředkem vydělávání peněz a jsou konány a vybírány za tím účelem, aby bylo možno dovolit si mít slasti.⁴² Domnívám se, že z této pozice se výstižně dá poukázat na ono „zaplňování prázdnoty“ vycházející ze strachu z osamění, smrti, nebytí a ztráty. Dokud mám, čím onu prázdnotu zaplňovat, mohu na ni chvilkově zapomenout. Fromm upozornil dále na nové hledisko hédonismu, kdy společnost „... odvrhla nejenom svá politická pouta, ale také všechna pouta lásky a solidarity a uvěřila, že být *pouze* pro sebe znamená být sám sebou.“⁴³, aneb jak praví slavné Horatiovo heslo *carpe diem*.⁴⁴

1. 3. 3. Blaženost

Řec. *eudaimonia*, lat. *felicitas, atis*: štěstí, blaženost⁴⁵. Prvně se vyskytuje u Homéra⁴⁶ ve významu: prosperita, štěstěna či bohatství.⁴⁷ V pozdějším filosofickém významu v antice

⁴² „Představa neomezené slasti tvoří podivnou kontradikci vůči ideálu ukázněné práce, podobnou té mezi etikou uznávající posedlost prací a ideálem úplné lenosti ve zbytku dne a v době volna. Nekonečný tovární pás a byrokratická rutina na jedné straně a televize, automobil a sex na straně druhé tuto rozpornou kombinaci umožňují.“ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 17.

⁴³ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 17.

⁴⁴ Carpe Diem – Wikipedie. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Carpe_diem.: „... buď prozíravý, napij se vína. Omez vlastní přání na krátký čas. Jen co si povídáme, nepřející čas nám utíká pryč. Využij dne a důvěřuj, jak nejméně můžeš v budoucnost.“. Srov. Q. HORATIUS FLACCUS, *Carmina*, Book 1, Poem 11. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0024%3Abook%3D1%3Apoem%3D11>.

⁴⁵ Pro posunutý význam v křesťanské konotaci srov. lat. *beautitudo, inis*.

⁴⁶ Homér (asi 8. st. př. n. l. Řecko), nejstarší známý pěvec a básník, předpokládaný autor eposů Ilias a Odysseia.

⁴⁷ Srov. Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, εὐδαιμονία. 23. 02. 2020. [cit.: 23. 02. 2020]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=eudaimoni/a>.

se jedná o klíčový etický princip, respektive účel a cíl lidského jednání, který je ekvivalentní významu šťastného života, a je v úzké souvislosti se ctností a konáním. Konceptuálně je rozvinut zejména u Aristotela v *Etice Nikomachově*⁴⁸. Zde *eudaimonia* nevyjadřuje stav, ale spíše je vyjádřena činnostmi, které jsou buď vykonávány s cílem pro něco jiného, anebo samy o sobě. Blaženost je pak pro Aristotela nezbytným komponentem činnosti druhé, a to zejména v případě ctnostného jednání, které nevyhledává ničeho dál mimo činnost samu.⁴⁹ Blaženost je zároveň vztažena k etickému jednání, protože u Aristotela šťastný život je podmíněn ctnostným, a tedy i morálním jednáním. Nejvyšší blaženost je pak v souvislosti s jednáním, které směřuje k vyššímu cíli, k dobru, které přesahuje jedincův život, ať už se jedná o život politický či rozjímavý. Z antropologického hlediska *eudaimonia* je spojena s Aristotelovou psychologií,⁵⁰ protože pro člověka nejhodnotnější blaženost je ta, která vychází z rozumu, jakožto z nejušlechtilejší a nejvyšší části duše. Tomu koresponduje i nejhodnotnější ctnost v člověku v podobě rozjímavé činnosti.⁵¹ V tomto smyslu je blaženost spojena s nejvyšší slastí, protože „... činnost se zřením k moudrosti jest souhlasně uznávána za nejslastnější z ctnostných činností.“⁵² Neb jak Eugen Fink⁵³ poeticky podává: „... proměňuje filosofie divokou pustinu lidského bytí, zmatek vášní a temnotu úzkostí v radostnou scénérii, jež je uměřená, jasná, přátelsky nakloněná smyslům a průzračná v myšlenkách, jedním slovem: krásná.“⁵⁴ To je v protikladu s praktickým jednáním v případě politického života, to je života směřující k blahu obce, kde cíl činnosti neleží již v činnosti samé, jako je tomu u rozjímání.

1. 3. 4. Ctnosti

Řec. *areté*, lat. *virtus, utis*: ctnost, zdatnost, přednost. Význam toho řeckého termínu je mnohoznačný. V primárním (archaičtějším, zejména u Homéra) smyslu znamená mužnost, odvážnost, statečnost. To je souhrn vlastností v kvalitativním významu tělesné či duševní výtečnosti člověka. Přeneseně též znamená vlastnost nějaké věci či zvířete,

⁴⁸ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Překlad Antonín Kříž. 3., nezměň. vyd. Praha: Rezek, 2009. str. 291.

⁴⁹ Viz výše. X, 1176b 6-9.

⁵⁰ Podrobně v ARISTOTELÉS a MRÁZ, Milan. *Člověk a příroda*. Překlad Antonín Kříž. 1. vyd. (O duši 2., upravené vyd.). Praha: Svoboda, 1984. 507 s. Antická knihovna; Sv. 52.

⁵¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Překlad Antonín Kříž. 3., nezměň. vyd. Praha: Rezek, 2009. X, 1177a 10-19.

⁵² Viz tamtéž X, 1177a 23-25.

⁵³ Eugen Fink (asi *1905 - †1975 Německo), žák E. Husserla, filosof fenomenologie.

⁵⁴ FINK, Eugen. *Oáza štěstí*. Překlad Jiří Černý a Věra Koubová. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1992. str. 38.

například síla, cena, působnost apod. Další význam je vztažen k morálním vlastnostem, tj. ctnostem či zdatnostem u člověka ve významu výtečného či dobrého jednání, anebo znamenitých kvalit či dispozic osoby.⁵⁵ Za nejcennější v antickém světě byly považovány ctnosti jako jsou spravedlnost, umírněnost, odvaha a moudrost.⁵⁶ Většina antických myslitelů zastávala názor, že lidská výtečnost se zrcadlí v ctnostech, tj. aby člověk byl výtečný, musí zároveň být ctnostný. Zde se ukazuje zřejmá provázanost ctnostného jednání s blažeností, což je výsledkem či přesněji cílem a účelem lidského jednání. Pro doplnění vztahu *areté* a *eudaimonie* u Aristotela je třeba zmínit, že rozděluje ctnosti na rozumové a mravní (například moudrost a chápavost spadá pod rozumové ctnosti; štědrost a uměřenost pod ctnosti mravní). Zdůrazňuje také, že žádná mravní ctnost není člověku dána přirozeně, ale musí se jí naučit.⁵⁷

⁵⁵ Srov. Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, ἀρετή. 23. 02. 2020. [cit.: 23. 02. 2020]. Dostupné z: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a\)reth/](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)reth/).

⁵⁶ Srov. např. PLATÓN. *Ústava*. Překlad František Novotný. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. 427 s. Platónovy dialogy; sv. 18.

⁵⁷ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Překlad Antonín Kříž. 3., nezměn. vyd. Praha: Rezek, 2009. 1103a 15-28.

2. Erich Fromm

Filosofie Ericha Fromma by nebyla mohla vzniknout bez okolností a životních zkušeností, kterými si Fromm procházel. Z těchto důvodů se chci krátce věnovat biografii před samotnou recepcí jeho textů.

Při biografickém souhrnu, kde se snažím vyzdvihnout okolní vlivy na formování Frommova myšlení, vycházím především z knihy *Erich Fromm*⁵⁸ od Rainera Funka⁵⁹. Funk byl asistentem Fromma v posledních letech života (1974–1975), v současné době je ředitelem Erich Fromm Foundation při Erich Fromm Institute⁶⁰ v Tübingen v Německu. Má přístup nejen k vědeckým textům Ericha Fromma, ale také k několika málo rozhovorům, které Fromm na sklonku svého života poskytl. Dále doplňuji text o poznámky z autobiografických kapitol samotného Fromma, a to především v díle *Beyond the Chains of Illusions*⁶¹.

2. 1. Židovské dědictví

Erich Pinchas Fromm (*1900 Frankfurt – †1980 Locarno) získal již v dětství první poznatky o skloubení způsobu života s morálními přesvědčeními od svých židovských předků, především z vyprávění o jeho praprarodiči „würzburského rabína“ Seligmanna Bär Bambergera⁶², který byl autoritou pro shodu života a díla. Erich Fromm svého pradědečka nikdy nepoznal, ale na základě vyprávění a věhlasu Seligmanna B. Bambergera si vybudoval obdiv ke schopnosti vést život založený na souladu s židovskou tradicí. Rabínská tradice v rodině čile pokračovala. Otec Ericha Fromma Naphtali se živil obchodem s vínem a celý život se veřejně angažoval ve frankfurtské židovské obci a zasazoval se o udržení ortodoxně židovských tradic. Stejně jako celý svět i Fromm byl v první polovině 20. století silně ovlivněn světovými válkami. Velkou válku Fromm zažil coby pubertální mladík, k čemuž se Fromm sám vyjadřuje např. v autobiografickém úvodu knihy *Beyond the Chains*

⁵⁸ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994.

⁵⁹ Rainer Funk (*1943 Německo), psychoanalytik a správce literární pozůstalosti Ericha Fromma.

⁶⁰ Více viz Erich Fromm online – Official website about Erich Fromm, his Life and Work: Documents, information about the Institute, Study Center, Foundation, Literary Estate and events. 28. 04. 2020. [cit.: 28. 04. 2020]. Dostupné z: <https://fromm-online.org/en/>.

⁶¹ FROMM, Erich. *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud*. New York: Continuum, 2001.

⁶² Seligmann Bär Bamberger (*1807 - †1878 Německo), talmudista a zastávce ortodoxního židovství, zakladatel židovské základní školy a židovského učitelského ústavu ve Würzburgu. Více např. v FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 14-15.

of *Illusions* vyzdvižením odvahy jeho učitele cizího jazyka negovat společný názor jistého německého vítězství. Tento zážitek spolu se sebevraždou mladé rodinné přítelkyně⁶³ a pozitivním ovlivněním rodinnými vzory pradědečka a prastrýce⁶⁴ dovedl Fromma k základním otázkám typu „Jak je něco takového možné?“⁶⁵ Mezi jeho další významné židovské učitele se přičítají Jakob Horovitz, Nehemius Anton Nobel a Salman Baruch Rabinkow^{66, 67}

2. 2. Psychoanalýza

Fromm se od ortodoxního židovství odloučil v 20. letech, kdy začal studovat v Heidelbergu sociologii pod Alfredem Weberem⁶⁸, psychologii a filosofii, a mimo oficiální studia se dostal do kontaktu s psychoanalýzou a buddhismem^{69, 70} V Berlínském Psychoanalytickém Institutu na konci 20. let ukončil své psychoanalytické vzdělání⁷¹, načež si otevřel vlastní praxi. Celý následující život se vypořádával s vlastní interpretací Freudovy psychoanalýzy. Skrze kontakty, například s Karen Horneyovou⁷², Wilhelmem Reichem⁷³ a Harrym S. Sullivanem⁷⁴, dospíval k vymezení se vůči teorii pudů, teorii libida, Oidipova komplexu a další. Slovy Fromma z knihy *Strach ze svobody*: „Freud podle své bytostné zásady pohlíží na člověka jako na entitu, uzavřený systém vybavený přírodou určitými fyziologicky podmíněnými pudy a interpretuje vývoje jeho charakteru jako reakci

⁶³ Mladá žena spáchala sebevraždu po úmrtí jejího otce s vůlí být pohřbena spolu s otcem. Viz pro podrobnější informace FROMM, Erich. *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud*. New York: Continuum, 2001. str. 4.; a FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 18-19.

⁶⁴ Dajan Ludwig Kraus (*? Finsko - †? Polsko), talmudista v Poznani viz více v FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 13.

⁶⁵ Srov. FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 13-21.

⁶⁶ Salman Baruch Rabinkow (*1882 Rusko - †?), pro Fromma význačný pro jeho humanistické pojetí židovské tradice. Detailněji viz výše str. 28-34.

⁶⁷ Více v FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str.22-34.

⁶⁸ Alfred Weber (*1868 - †1958 Německo), sociolog a filozof, vedoucí Frommovy disertační práce *Židovský zákon, Příspěvek k sociologii Židovstva v diaspoře* z roku 1922.

⁶⁹ Více v SUZUKI, Daisetz Teitaro, FROMM, Erich a DE MARTINO, Richard. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. 8th print. New York: Grove Press, 1963. viii, 180 s. An Evergreen Book; 360.

⁷⁰ Více v FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 35-42.

⁷¹ Bez lékařského vzdělání.

⁷² Karen Horneyová (*1885 Německo - †1952 USA), psychiatrička kulturní psychoanalýzy.

⁷³ Wilhelm Reich (*1897 Rakousko - †1957 USA), psychiatr a psychoanalytik.

⁷⁴ Harry Stack Sullivan (*1892 USA - †1949 Francie), psychiatr kulturní psychoanalýzy

na uspokojení nebo frustraci těchto pudů. ... Jsem toho názoru, že člověk je primárně sociální bytost, a ne, jak tvrdí Freud, primárně soběstačný a jen sekundárně potřebující jiné, aby uspokojil své pudové potřeby.“⁷⁵. Fromm byl přezdíván jako „revizionista“⁷⁶ a v mnoha svých dílech se vyrovnával s ortodoxní psychoanalýzou (např. *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*, 1935; *Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur*, 1949; *Mann und Frau*, 1951; a mnoho dalších).⁷⁷

2. 3. Vliv Karla Marxe

Vedle psychoanalýzy se v ranné době Fromm setkal také s myšlenkami Karla Marxe. Fromm se seznámil s marxisticky orientovanou sociální psychologií v seminářích a přednáškách Siegfrieda Bernfelda⁷⁸. Dalšími důležitými partnery v diskusi k Marxovi byli Max Horkheimer, Leo Löwenthal a Marcus.⁷⁹ Avšak s ohledem na rozsah a zaměření této diplomové práce se dále nebudu věnovat vlivu Marxe. Kvalitní, pravdivé a kompletní zpracování je mimo možnosti jak mé, tak i povahy této diplomové práce.

2. 4. Mexiko

Z rodinných důvodů⁸⁰ se v roce 1949 přestěhoval do Mexico City, kde setrval po smrti manželky až do roku 1974. I přes značnou vzdálenost pravidelně dojížděl do Spojených států Amerických, kde se aktivně podílel na výuce např. na William Alanson White Institute, Michigan State University, New York University a dalších univerzitách. Fromm se v průběhu svého 25letého pobytu v Mexiku aktivně zasadil o vytvoření a ovlivnění mexického psychoanalytického prostředí. Pomohl vyškolit skupiny psychoanalytiků⁸¹. V roce 1956 byla založena Mexická psychoanalytická společnost⁸², pod kterou probíhaly

⁷⁵ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*, Praha: Naše vojsko, 1993. str. 150.

⁷⁶ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 11.

⁷⁷ Viz Frommova bibliografie v FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str.128-132.

⁷⁸ Siegfried Bernfeld (*1892 Ukrajina - †1953 USA), žák Freuda a člen Vídeňské psychoanalytické společnosti, věnoval se například dětské psychologii a výchově.

⁷⁹ Pro více informací FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 43–44.

⁸⁰ Vážné dlouhodobé onemocnění Henny Gurlandové, jeho druhé manželky.

⁸¹ Grupo Mexicano de Estudios Psicoanalíticos.

⁸² Sociedad Mexicana de Psicoanálisis od roku 1960 právnicky zakotvena při lékařské fakultě Universidad Nacional Autónoma de México. Od roku 1963 Institute Mexicano del Psicoanálisis, A. C., výzkumný a studijní ústav s možností terapie pro nemajetné pacienty.

další kurzy (jedni z mnoha účinkujících hostů byli např. Ivan Illich⁸³ či Daisetz T. Suzuki⁸⁴). Fromm vydával svá díla přeložená do španělštiny, založil časopis *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*. Od roku 1957 začal se svými žáky aktivně zkoumat charakter mexické vesnice.⁸⁵ V roce 1962 bylo založeno významné Mezinárodní fórum pro psychoanalýzu.⁸⁶

2. 5. Politická angažovanost

Díky dlouhodobému pobytu v Mexiku měl Fromm možnost nahlédnout na americkou společnost a její politickou situaci s odstupem, což vedlo ke kritice a následné politické angažovanosti. Byl aktivní nejen v sepisování teorie např. v knize *The Sane Society*⁸⁷, kde poprvé sepsal svou teorii produktivní orientace společenského charakteru⁸⁸, ale také spolupracoval s různými politickými skupinami zaměřené např. na mírové iniciativy, odzbrojování⁸⁹ a propouštění politických vězňů. Editováním sbírky příspěvků *Socialistický humanismus*⁹⁰ v roce 1965 přispěl k vytvoření mezinárodní diskuze humanisticky smýšlejících socialistů.⁹¹

2. 6. Švýcarsko a poslední roky života

Kvůli osobním a zdravotním důvodům roku 1967 zanechal Fromm své aktivní role ve formování mexické psychoanalýzy a odstěhoval se do Švýcarska⁹², kde se zotavoval

⁸³ Ivan Illich (*1926 - †2002 Rakousko), teolog a filosof, věnoval se systému vzdělávání a kritice technokracie.

⁸⁴ Daisetz Teitaro Suzuki (*1870 - †1966 Japonsko), myslitel věnující se historii a praxi zen-budhismu.

⁸⁵ FROMM, Erich a MACCOBY, Michael. *Social character in a Mexican village: a sociopsychanalytic study*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, ©1970. xv.

⁸⁶ Federación Internacional Sociedades Psicoanalíticas, konalo se každé 3 roky v různých městech světa (např. Amsterdam, Curych, Mexico City, New York, Berlín).

⁸⁷ FROMM, Erich. *The Sane Society*. 2nd enlarged ed. London: Routledge, 1991, ©1955. liv, 370 s.

⁸⁸ Podrobněji a uceleně charakterologii Fromm sepsal po prvé v FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. 212, [5] s. Filosofie a současnost; sv. 8. Komplexní dělení charakterologie na biofilní a nekrofilní orientaci uvedl v FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 520 s. Psychologie P; sv. 7.

⁸⁹ V mnoha svých knihách vyjadřuje například obavu z nukleární války. Např. FROMM, Erich. *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud*. New York: Continuum, 2001. str. 8-10.

⁹⁰ FROMM, Erich, ed. *Socialist humanism: an international symposium*. New York: Doubleday, 1965. xii, 420 s.

⁹¹ Více v FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str.110-111.

⁹² Definitivně se z Mexika odstěhoval roku 1974.

ze svého prvního infarktu a věnoval se svému bádání např. na poli agrese a destruktivity⁹³. Za pobytu ve Švýcarsku Fromm sepsal v anglickém jazyce své poslední dílo *Mít, nebo Být?*⁹⁴, ve kterém shrnuje své humanistické poznatky o životní orientaci. Erich Fromm zemřel na srdeční infarkt 18. března 1980 ve švýcarském Locarnu.

Při práci s filosofií Ericha Fromma hraje upomínka na jeho vlastní zkušenosti a životní rozhodnutí významnou roli. Na jeho filosofii nelze nahlížet jako na samostatný fenomén, po biografickém shrnutí je naopak metodologicky nosné ji začlenit do kontextu jeho života. Na životě Ericha Fromma je patrné, že byl své filosofii věrný nejen jako akademickému konceptu, ale především jako způsobu vedení vlastního života.

⁹³ Viz např. dílo FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 520 s. Psychologie P; sv. 7.

⁹⁴ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. 242 s.

3. Mít, nebo být?

Fromm shrnul svůj filosofický koncept věnující se orientaci vůči sobě a světu v jeho poslední knize *Mít, nebo být?*. V této knize uvádí principiální distinkci mezi dvěma způsoby lidské existence, a to modus *být* a modus *mít*. V rámci diplomové práce aplikuji základní Frommovu distinkci na základní přístupy k fenoménu *privace*⁹⁵. Pracuji s příklady a projevy jeho filosofické koncepce s přesahy do současnosti. Fromm jasně vymezuje:

„1. Slovy „mít“ a „být“ nevyjadřují určité oddělené vlastnosti podmětu, jako je tomu ve větách „mám auto“ nebo „jsem bílý“ nebo „jsem šťastný“. Vyjadřují dva odlišné druhy orientace vůči sobě a světu, dva odlišné druhy struktury charakteru, z nichž ten převládající celkově určuje myšlení, cítění a jednání daného člověka.

2. Existování v módu „mít“ znamená, že můj vztah ke světu je vztahem přivlastňování a majetnictví, vztahem, ve kterém si chci každého a každou věc, včetně sebe, učinit svým majetkem.

3. Existování v módu „být“ znamená, že musíme rozlišit dvě formy bytí. Jedna se odlišuje od „mít“, ... a znamená životnost a pravou vztažnost ke světu. Druhá forma bytí se odlišuje od *zjevování* a vyjadřuje pravou přirozenost, pravou skutečnost věci nebo člověka vůči klamnému zjevu, ...“⁹⁶.

Základní premisa existenčního *vlastnického* módu je majetnický přístup⁹⁷ ke svému vlastnímu *já*, které je vnímáno „... jako věc, kterou každý má, a že tato „věc“ je základem našeho pocitu identity“⁹⁸. Dle Fromma nejpodstatnějším předmětem samotného vlastnického cítění je ego, ke kterému náleží „... tělo, naše jméno, naše společenské postavení, náš majetek (včetně vědění), představu, kterou máme sami o sobě, a obraz, který chceme, aby o nás měli ostatní.“⁹⁹.

Opačná orientace ke světu i sobě samému tkví dle Fromma v spontánní aktivitě a pravdě. Pouze skrze otevřené nazírání svého já lze dojít k vlastní autentické existenci. V módu *bytí* je smysl života v žití, existenci a prožívání.¹⁰⁰ Proto je aktivita toho nedílnou

⁹⁵ Viz výše kapitola Úvod a podkapitola 1. 3. 1. *Privace*.

⁹⁶ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 40.

⁹⁷ Srov. s klíčovým pojmem 1. 3. 2. (Radikální) Hédonismus.

⁹⁸ Tamtéž str. 90.

⁹⁹ Tamtéž.

¹⁰⁰ „Když se člověk seberealizuje ve spontánní aktivitě, získává tak vztah ke světu, přestává být izolovaným atomem: on i svět se stávají součástí strukturovaného; má své právoplatné místo a mizí jeho pochybnosti o sobě

součástí. V módu *mít* je to přesně naopak. Zde jde vždy o výsledek, a ne už o proces, který je jaksi „nutné zlo“ pro dosažení kýženého cíle. Mód *bytí* provází jako důležitá komponenta radost stojící v opozici vůči slasti.¹⁰¹ Pravá spontánní tvůrčí aktivita přináší naplnění, které vede k trvalé radosti a lásce ve spojení se světem skrze práci. Slast naopak vede nutně k smutku a osamocení, protože každá získaná věc tužby po jejím vyčerpání přináší prázdnotu, která se vždy nahrazuje novým chtitěm.

3. 1. Modus vlastnění a bytí v příkladech

Fromm svůj filosofický koncept módů *mít* a *být* vyložil obsáhle a velmi srozumitelně především v knize *Mít, nebo být?*, v této diplomové práci se dále zabírám jednotlivými projevy těchto módů a jejich přesahy do současnosti. K analýze jsem si vybrala oblasti dle mého uvážení základní, které se týkají primárně vývoje jedince a společnosti, jinak řečeno: orientace ke světu a sama k sobě. Výběr kapitol spočíval na základě intence popsat nejvíce elementární složky Frommova myšlenkového systému. Toto metodologické zúžení má svoji vnitřní logiku v tezi, že ostatní složky Frommova díla jsou deriváty. Osobně jsem tyto aspekty nalézala primárně v jeho rozumění řeči, autority, sebepoznání a rozhovoru. Výčet témat ukončuji podkapitolou Strach ze smrti, neboť smrtí vše začíná i končí. Jedná se o eklektický výběr, který se dotýká primárně základních složek rozhraní lidského života, nebylo možné se podrobněji věnovat jiným neméně zásadním fenoménům, jako je zejména Frommovo pojetí moci, které však je přítomným komponentem analyzovaných fenoménů, pouze tomu není věnován samostatný oddíl.

3. 1. 1. Řeč

Fromm věnoval pozornost ve svém bádání soudobým lingvistickým fenoménům, které dle jeho popisu a analýz¹⁰² reprezentují proměnu lidské existence z aktivního a bytostného prožívání na pasivní, odcizené a zpředměňující prožívání. V tomto kontextu upozorňoval na zvyšující se frekvenci užívání podstatných jmen na úkor sloves. Jedná se o proces, tj. užívání zástupných slov, který je zcela neuvědomělý, avšak zásadně ovlivňuje naše sebevyjadřování a popis bytostných životních stavů. Fromm se tomuto tématu věnuje

samém a smyslu života. Tyto pochybnosti vyvěřely z jeho odloučenosti a mizení života. Když může žít – ani nutkavě, ani automaticky, ale spontánně -, pochybnosti zmizí. Uvědomuje si sebe jako aktivní a tvořivé individuum a poznává, že *existuje jen jeden smysl života: prožívat ho.*“ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 137.

¹⁰¹ Srov. kapitola 1. 3. Klíčové pojmy.

¹⁰² Fromm vycházel z analýz Césara Chesneau Dumarsais (*1676 - †1756 Francie). Podrobněji v FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 35-36.

zejména v knize *Mít, nebo být?*, kde jasně říká, že „...čím dál častěji se vyjadřuje činnost ve smyslu vlastnění; tj. podstatné jméno se používá místo slovesa.“¹⁰³.

Před analýzou dané problematiky krátce poukážu na možný interpretační posun významu u některých příkladů, které Fromm uvádí na podporu svých analýz. Problém spočívá v závislosti na specifických lingvistických a gramatických pravidlech a zvyklostech anglického jazyka oproti českému. Některé příklady, mají specifický smysl v anglickém jazyce, kdežto v českém jejich užití může působit nepatřičně. V anglickém jazyce je běžné užít podstatného jména pro popis procesu, například pocitu či fyzické aktivity. Ve spisovném českém jazyce takových případů není mnoho. Ovšem v jazyce hovorovém by se několik podobných užití nalézt dalo. Zejména je to patrné právě na příkladech přejatých slov z jazyka anglického, např: smskování.

Odkloním-li se od rizik překladu a vlivu anglického jazyka, tak sledovaný fenomén je jistě aktuální a přítomný i v českém jazyce, tj. výrazný příklon k užívání slovesa *mít* ve spojení s podstatnými jmény k označení činnosti, jak upozorňuje Fromm.¹⁰⁴ Často v současném jazyce lze zaslechnout popis typu: „mám hodně starostí; mám autoritu“ místo výpovědi vlastních pocitů: „jsem v nesnázích; jsem autoritou“. Jaká je toho příčina? Fromm k těmto závěrům došel ze své psychoanalytické praxe, kde se setkával s odcizením a vyloučením vlastního prožívání, které se projevují ve způsobu prezentace obtíží. Prezentace¹⁰⁵ je před sebe stavění subjektivního vnitřního prožívání. Tedy niterné duševní prožitky se musejí postavit jako předmět, aby byly pro jedince uchopitelné a zpracovatelné. Jinými slovy zde Fromm popisuje fenomén objektivizace vlastního *já*. Toho si lze povšimnout nejen v psychoterapeutické praxi, ale i v běžné mezilidské konverzaci. Konsekvence tohoto problému jsou nesmírně vážné: vedou k zacházení se sebou samým jako s předmětem, se kterým lze jednat zcela jako s majetkem. Neboli je patrné, že člověk sám se sebou zachází věcně. Proto říkám: „mám se“. Pokud jsem vlastníkem svého *já*, pak sama sebe vidím jako ohraničenou věc, se kterou mohu zacházet tak, jak je konvenčně běžné: použít, zahodit, vyměnit.¹⁰⁶ Touto percepcí se pak uzavírá horizont existence, ve kterém

¹⁰³ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 35.

¹⁰⁴ Viz tamtéž str. 35-40.

¹⁰⁵ Z lat. *praesentare*: ukazovat, vystavovat, představovat něco něčemu.

¹⁰⁶ Fromm v rámci své charakterologie popisuje neproduktivní orientaci tržního charakteru, kdy *já* je tvárná komodita, která reaguje na vnější poptávku.

člověk hledí na sebe ne jako na předmět, ale jako na celek bez marga.¹⁰⁷ Horizont bytí je za horizontem, tam kde leží neohraničené a neurčité. Existence člověka je všechno, jen ne ohraničená a předmětná. Fromm upozorňuje na to, že fenomén jazyka a řeči prozrazuje soudobou orientaci člověka, která vypovídá o karteziánském zaměření na předměty, jež stojí před horizontem. Tím samým předmětem je pak člověk sám, ať už jako *já* nebo jako *druhý*.

Jazyk tedy velmi vypovídá o životní orientaci konkrétního člověka a může i v obecných rysech přinést porozumění o celospolečenském nastavení. Výstižně to básnicky pojmenoval Heidegger, když řekl, že „řeč je dům bytí“¹⁰⁸. Řeč a jazyk si lze představit jako obydlí pro existenci každého jedince. Co vypovídají v rámci této analogie Frommovy poznatky o příklonu k užívání *mít* od slovesa *být*? Vypovídají o zabydlenosti současného člověka ve *vlastnickém* módu a ve starostech o majetek. Podstata vlastnění a péče o majetek se projevuje zejména v jeho rozšiřování¹⁰⁹ a utvrzování.¹¹⁰ Paradoxně běžné a obecně přijímané výroky typu „mám právo na to mít víc; mám právo na štěstí“ ukazují spíše na opuštěnost a izolovanost každého jedince od vztahování se ke světu, kde *já* a svět splývají v jedno. Řecký výraz *logos* vycházející z kořene slovesa *lego* v archaickém smyslu není výrazem pouze pro slovo, ale sloveso *lego* znamenalo sbírat, filosoficky řečeno, usebírat v jeden celek. Autentické (a blažené) bytí člověka se nese právě v duchu jednoty

¹⁰⁷ Nesmírně výstižně popsal již Hérakleitos z Efesu (*540 př.n.l. Řecko – †480 př.n.l. Řecko) neuchopitelnost a neohraničitelnost lidské existence výrokem: „Ani ten, kdo prochází všechny cesty, nemůže svým krokem najít hranice duše, tak hluboké má určení.“ HÉRAKLEITOS Z EFESU, *Zlomky Hérakleitovy řeči*. Překl. Zdeněk Kratochvíl. 20. 05. 2018. [cit.: 12. 05. 2020]. B 45. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/22/Bbi.pdf>.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Das Wesen der Sprache*. In: HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann 1985. Gesamtausgabe 12, s. 156: „Die Sprache ist das Haus des Seins.“

¹⁰⁹ Jako kontrast k rozšiřování majetku se v soudobé společnosti objevuje hnutí minimalismu, jehož smyslem je obklopit se co nejmenším počtem věcí. Jakkoli se tento přístup může zdát být ekologičtější a ekonomičtější, stále z hlediska lidského směřování, tj. k jakému *telos* se vztahuje, je v celku irelevantní, kolika věcmi je jeden zatížen. Stále to jedince nevytrhává z módu *vlastnění*. Ten zůstává týž, ať už vlastním věc jednu, nebo tisíc. Na druhou stranu není možné přehlížet důležité nuance, které v důsledcích odlišují minimalistický přístup od „maximalismu“.

¹¹⁰ Emanuel Levinas (*1906 Litva – †1995 Francie) upozorňuje na to, že analogicky se to děje i s egem, jehož smyslem je rozšiřovat „totalitu já“ v ignorování absolutně odlišného a tedy transcendentního. Tím se zároveň *já* utvrzuje ve své existenci podobným způsobem, jako přehlédnu-li výčet svého majetku. Jinými slovy, kam sahá můj majetek, tam dominuje i moje přítomnost a extensivita.

se sebou samým a světem okolo něj.¹¹¹ Proto obydlí ve *vlastnickém* módu je tak izolované: chybí v něm zahrnutý svět okolo a *druhý*.¹¹² Ostatně to je dědictví Descartova¹¹³ *res cogitans*¹¹⁴: vyčlenění *já* ze světa.¹¹⁵ Současná řeč poukazuje spíše na situaci bezdomovectví, než na bydlení řekněme v kosmické harmonii. Fenomenologické otázky po tom, co to je domov a co znamená bydlet, jsou aktuální v kontextu řeči a k tomu, k čemu se současný člověk vztahuje.

Celkové naladění soudobé společnosti příklonem ke slovesu *mít* od *být* by mohlo vypovídat o ztrátě, ať už přidržím-li se analogie řeči jako domova, anebo o ztrátě hodnot a cílů, které se dějinně formovaly. Soudobý rozpad hodnot vypovídá o ztrátě vztahu k bezpředmětnému celku. I tak lze porozumět tomu, proč je tolik přítomný vlastnický ráz jazyka. Skrze vztahování se k ontickým předmětům, které se nedají jinak pojímat než uchopováním nebo braním, lze i pochopit Frommovy popisy odcizení a vyloučení jedincova prožívání. Jinými slovy, bude-li existence člověka orientována pouze na předměty, sám se bude k sobě vztahovat jako k odcizenému a vyloučenému předmětu.

¹¹¹ Pro vyjádření této skutečnosti se lze rovněž obrátit na Heideggera z jeho pozdnějších spisů (50.-60. léta 20. st.), kde se obrací k poetickému jazyku jako prostředku k vyjádření fenoménů, jež předmětným myšlením a představováním podmíněné vědeckou kauzalitou nejdou pochopit. Mám na mysli jeho označení bytostné jednoty světa a člověka v tzv. „čtveřině“ či „součtveří“. „Uvlastňující zrcadlovou hru jednoduché semknutosti země a nebe, božských a smrtelných nazýváme svět.“ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk: německo-česky*. Překlad Ivan Chvatík. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 203 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 53. str. 31. Součtveří vyjadřuje bytostný stav semknutosti, ve kterém se uvlastňují a usebírají zdánlivě protichůdné principy. To je ostatně dle Heideggera pravá povaha „bydlení“ a „smrtnosti“ pod tou podmínkou, že je třeba činit se o to být člověkem, starat se o zemi a být ve shodě sama se sebou v tom smyslu, jak mnohdy na svých přednáškách A. Hogenová označuje „být v napětí bytostných otázek“.

¹¹² V tomto kontextu lze připomenout Hérakleita výrokem: „Probuzeným je svět jeden a společný, avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu.“ HÉRAKLEITOS Z EFESU, *Zlomky Hérakleitovy řeči*. Překl. Zdeněk Kratochvíl. 20. 05. 2018. [cit.: 12. 05. 2020]. B 89. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/22/Bbi.pdf>.

¹¹³ René Descartes (*1596 Francie – †1650 Švédsko), filosof racionalismu, matematik a fyzik.

¹¹⁴ Překládáno jako věc myslící.

¹¹⁵ Vnější svět (*res extensa*, překládáno jako věc rozlehlá) leží u Descarta jako protiklad k subjektu, který je jasným a distingovaným základem všeho poznání, jak demonstruje na vztahu těla a duše tento výrok: „Mám snad ... sice tělo, které je ke mně velmi těsně připojeno, ale na jedné straně mám jasnou a rozlišenou idea sebe sama, na kolik jsem pouze věcí myslící, nikoli rozlehlou, a na druhé straně rozlišenou ideu těla, nakolik je pouze věcí rozlehlou, nikoli myslící. Je tedy jisté, že jsem od svého těla opravdu odlišný a že mohu existovat bez něj.“ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii; Námitky a autorovy odpovědi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. 535 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. VI. *Meditace*. 78. str. 71.

Fromm dále poukazuje na znehodnocení významů mnoha slov tím, že se používají mimo jejich původní kontext. Například kritizuje užívání těch slov, která jsou spojena s náboženskou tradicí a ritem a tedy ta, která jsou zatížená svojí hlubokou minulostí. Je snad obecným rysem náboženských učení a filosofických směrů, že dojít k porozumění a sebepoznání obnáší celoživotní závazek, píli a hlavně zrání. A k tomu pokorný přístup, že nelze mít procesy poznání pod kontrolou. V tomto duchu se nese původní náboženské a filosofické poznání, v rámci čehož zcela platí Hérakleitův princip nahodilosti a tedy i pokory, který je připodobněn blesku, který vše řídí, přestože není v lidské moci ho kontrolovat a ovládat.¹¹⁶ Fromm naopak kritizuje soudobé praktiky vytrhávání klíčových pojmů náboženských a filosofických učení mimo jejich kontext.¹¹⁷ Dnes jsou populární víkendové, maximálně týdenní kurzy sebepoznání nebo se začleňují do běžného pracovního procesu klíčové termíny buddhistické praxe, jako například termín „mindfulness“: bezesporu funkční nástroj, ale zcela vytržen z původního náboženské praxe, slovy Fromma by tento pojem byl zkorumpovaný a zneužitý termín.¹¹⁸ Z těchto hledisek je třeba rozumět Frommovy kritice soudobé společnosti, která mívá tendence užívat slova bez znalosti kontextu a skutečného významu. Jakmile se toto udělá, snadno se pojmy mohou zneužít pro zcela jiný účel. Lze uvést mnoho příkladů, jak bylo naznačeno výše.

Vedle fenoménu vytrhávání slov z kontextů je rovněž přítomný fenomén posunu významů u slov. Z hlediska ctností je zajímavé si všimnout pojmu ctižádost: vlastnost, o které kořen slova vypovídá, že smyslem tohoto slova je touha po dosažení cti, tj. touha

¹¹⁶ „Toto všechno řídí blesk.“. HÉRAKLEITOS Z EFESU, *Zlomky Hérakleitovy řeči*. Překl. Zdeněk Kratochvíl. 20. 05. 2018. [cit.: 12. 05. 2020]. B 64. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratiki/22/Bbi.pdf>.

¹¹⁷ Jako doplnění k tomuto tématu je nosné zmínit tezi francouzského filosofa Pierra Hadota (*1922 - †2010 Francie) týkající se předávání antické filosofie v rámci vysokých škol mimo jejich kontext vzniku. Hadot přesvědčivě dokazuje ve své studii *Co je antická filosofie?*, že vznik filosofických škol byl podmíněn primárně životní praxí (tj. způsobem života) a až sekundárně teorií (tj. filosofickým diskurzem). Přínosem Hadota je upozornění, že v antice byla filosofie hluboce provázána v obou těchto rovinách. Od příchodu křesťanství a recepci antické filosofie ve středověku začíná doba rozchodu filosofického způsobu života od teoretické nauky. Hadot mimo jiné kritizuje současné akademické traktování filosofických nauk, které se nesou v linii této rozluky praxe a teorie, a to že se filosofie předává čistě jako teoretická znalost, a ne jako životní praxe. Hadot naopak zdůrazňuje, že způsob života filosofů stál za vznikem samotné filosofické školy, tj. životní praxe s cílem přeměny lidské bytosti, což byl původní společný rys rozličných antických filosofických nauk jako u Sokrata, Platóna, Aristotela a dalších. Viz více v HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*. Překlad Magdalena Křížová. Vydání první. Praha: Vyšehrad, 2017. str. 276-295.

¹¹⁸ Podrobněji v FROMM, Erich. *Umění být*. Překlad Vlastislava Žihlová a Milan Váňa. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1994. str. 18-19.

po ctnostném životě. Samozřejmě velmi platná otázka je, co dnes znamená ctnost. V případě antických ideálů, které byly uvedeny výše¹¹⁹, je možné na to relevantně zodpovědět. Naše doba vyznačující se rysy rozpadu všech hodnot a jejich proměnou může mít problém koncept ctižádost vystihnout, natož dát do souvislosti s antickým ideálem. V dnešním úzu, pokud se o někom řekne, že je ctižádostivý, je tím spíše míněno slovo cílevědomý, tj. jde si za svým vytyčeným cílem. V jistém smyslu nehledě na okolí. Je to vnímáno jako touha po dosažení výsledku. A zde se ukazuje prostor pro ohraničení otázky: znamená tedy dnes čest totéž jako touha po úspěchu, a tedy po dobře odvedeném výkonu?

Stejně jako význam a intence jednotlivých slov je podstatné rozpoznat intence a úmysl samotného řečníka, jeho charakter a pohnutky. Fromm pravil: „Slova sama o sobě neobsahují žádnou skutečnost s výjimkou pojmů kontextu, v němž jsou použita, v pojmech intencí a charakteru toho, kdo jich užívá. Jsou-li čtena v jednorozměrném směru bez hlubší perspektivy, myšlenky spíše zastírají, než s nimi komunikují.“¹²⁰. Bez alespoň základního rozpoznání úmyslů řečníka je nasnadě se nechat zmanipulovat či svést vlastními předporozuměními.

3. 1. 2. Autorita a její uplatňování

Fromm se zabývá autoritou jako takovou především v díle *Strach ze svobody*. Považuji v kontextu předložené práce důležité si všimnout některých závažných rysů autority a autoritářského charakteru, což umožní lépe uchopit vztah mezi módem *bytí* a módem *vlastnění*. Autorita totiž úzce hraničí s fenoménem, který se jaksi dere na povrch celou touto prací, a tím je fenomén moci. Pro analýzu Frommových popisů autority si jako příklad zvolím rodičovskou autoritu, u které se domnívám, že kritické vymezení může být validní.

Fromm autoritu popisuje jako typ mezilidského vztahu, ne jako samostatnou entitu či osobnostní rys. Autorita je tedy vztahem, kde jeden člověk považuje jiného za jemu nadřazeného. Je vcelku pozoruhodný rys, že Fromm na fenomén autority nahlížel z pohledu toho, kdo je v autoritativním vztahu v podřízeném postavení a ne nadřazeném. Při popisu autoritářského charakteru Fromm upřednostňuje popis nejdříve podřízeného.

Fromm se věnuje rodičovské autoritě, kde dítě až horlivě reaguje na autoritu v módu *bytí*. Rodič zde vychází ze svého stabilního nitra a poskytuje dítěti jistotu. Zatímco u rodiče, který dítě vychovává pod tlakem a přesyceností či naopak lhostejností, děti reagují vzpourou.

¹¹⁹ Kapitola 1. 3. Klíčové pojmy.

¹²⁰ FROMM, Erich. *Umění být*. Překlad Vlastislava Žihlová a Milan Váňa. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1994. str. 19.

Osobně si zde dovolím doplnit taková tvrzení. Vztahová dynamika mezi dětmi a dospělými má mnoho aspektů, u kterých nelze vytvořit takto logickou rovnici. V předloženém konceptu „poslušných či neposlušných“ dětí Fromm sklouzl k idealizující generalizaci. U rodiče, který pracuje se svým osobním rozvojem, nelze zpochybnit, že má znatelně lepší predispozice ke zdárné výchově dalších osobnostně rozvinutých jedinců. Ráda bych zde uvedla, že právě rodičovství je jednou z podstatných životních změn, které dávají šanci na osobnostní rozvoj. V době rozpadlých širokých, mnohdy i primárních rodin jsou mladí lidé poháněni k časnému početí potomků většinou bez jakýchkoliv zkušeností s péčí o malé děti, natož s výchovou. V ideálním případě široké rodiny, mladí lidé již prochází péčí o mladší příbuzné. Dnes, kdy ideální podoba rodiny je většinou na míle vzdálená realitě, se ze základní biologické funkce člověka, tj. reprodukce, stal pro některé koníček, pro jiné nutnost, i proto že mít dítě patří do sběratelské kolekce k udržení vlastní sociální role ve společenské či rodinné hierarchii. Mladí rodiče pak tápají a rychle se chytají pomocného stébla nabízenými z rodičovských kurzů a zaručených rad od výchovných guru z USA načerpaných ze sociálních sítí. U takto slabě a narychlo vyzbrojených rodičů nelze očekávat osobnostní vyzrálost, která by zaručovala dětský obdiv.

Kategoricky Fromm vnější autoritu rozděluje na dva typy: typ racionální a iracionální.¹²¹ Racionální neboli kompetenční autorita je založena na vzájemném vztahu, kde oba mají stejný záměr. Ten, kdo uplatňuje takovou autoritu, podporuje v růstu druhého a cílem je tento autoritativní vztah omezit, až zrušit. Čím déle takový vztah trvá, tím se autorita zmenšuje, až dojde v dané oblasti k rovnosti. Nadřazený vykazuje zásadní vyzrálost osobnosti. „Jsou to vysoce rozvinutá individua, který tím, čím jsou – a nikoliv tím, co činí nebo říkají –, ukazují, čím mohou lidské bytosti být.“¹²² Nadřazenost zde spočívá nejen ve vlastním základu osobnosti, ale také disponuje zásadními kompetencemi, které ho opravňují k uplatňování autority. Mezi takové kompetence Fromm například řadí zkušenosti a dovednosti, moudrost, velkorysost a odvahu.¹²³ K plnění určitých sociálních funkcí v roli autority jsou potřeba různé kompetence. Jiné kompetence jsou nutné při vedení státu a jiné při vedení firmy.

V ideální společnosti by při ztrátě specifických kompetencí autorita byla přesměrována na nového aktéra nadřazenosti v autoritativním vztahu. Avšak běžně se ztráta

¹²¹ V díle *Strach ze svobody* Fromm používá pojem „autorita omezující“. Viz FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 90.

¹²² FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 54.

¹²³ Viz tamtéž. Ke srovnání viz podkapitola 1. 3. 4. Ctnosti.

skutečných kompetencí nahrazuje kompetencemi založenými na sociálním postavení, kdy pramen autority vychází například z fotogeničnosti či dalších podobných vnějších atributů jako např. množství disponibilního majetku na marketing. V tomto případě již není žádný podstatný vztah mezi kompetencí a autoritou: neznamena to, že autorita je nekompetentní, ale to, že kompetence není podstatným prvkem autority.¹²⁴ Tyto původní skutečné kompetence se přenáší do podoby vnějších znaků, tj. symbolů autority. Takovými symboly autority jsou zpravidla uniformy a tituly. Jestliže jedinec je nositelem té správné uniformy anebo titulu, je mu přikládána automaticky přidružená kompetence a její vlastnosti.¹²⁵ Je až na následném kritickém zhodnocení, zdali takový nositel vnějších atributů skutečnými kompetencemi oplývá či nikoli. Kompetence nejsou „majetkem“ permanentním. Jedinec může například o svou čest přijít důsledkem opojením moci a pyšností, případně fyzickými obtížemi. Situaci ztráty kompetencí a vlastností z jakéhokoli důvodu a následného přesunu kompetencí do vnějších atributů Fromm popisuje slovy: „... může být zkažený, zlý, tj. doslova nekompetentní autoritou *být*, ale autoritu *má*.“¹²⁶

V knize *Umění být* Fromm postihuje jako jeden ze zdrojů vnější autority popularitu. Dle Fromma je hodnotový systém představovaný slavným člověkem skoro až opojně přijímán. Upozorňuje na charakterové vlastnosti a způsoby chování typu dravost, agrese a egocentričnost, které z talentovaného člověka udělají vedoucí a následovanou osobu. Osoba, která umí využít takové vlastnosti, je častěji autoritou místo člověka stejně nadaného, ale laskavého, tvůrčího, odvážného a inteligentního, který nezužívá sám sebe pro úspěch. Fromm charakterizuje tento způsob užitku sama sebe pro získání vlivu jako manipulace s kapitálem „...“, který se musí investovat na trhu s cílem optimálního zisku či úspěchu, tedy v takové společnosti svou vnitřní hodnotu cení tak málo jako zubní pastu nebo lékařský diplom.“¹²⁷

K protikladu racionální autority Fromm uvádí autoritu iracionální. Jedná se o autoritářský vztah, kde účastníci mají zcela rozdílné zájmy, „... co je prospěchem pro jednoho, je škodou pro druhého.“¹²⁸ Jedinec nadřazený využívá své postavení

¹²⁴ Srov. FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 54-55.

¹²⁵ Srov. tamtéž str. 56.

¹²⁶ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 56.

¹²⁷ FROMM, Erich. *Umění být*. Překlad Vlastislava Žihlová a Milan Váňa. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1994. str. 18.

¹²⁸ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 91.

k vykořisťování druhého pro svůj vlastní zájem. „Přesvědčení o převaze je vždy nutno chápat relativně. Může být založeno buď na skutečné síle jiné osoby, nebo na přesvědčení o vlastní naprosté bezvýznamnosti a bezmocnosti.“¹²⁹ Povaha takového iracionální autoritářského vztahu se prohlubuje s jeho délkou trvání. Není zde naděje na samovolné ukončení vykořisťování. Fromm vidí ve stavu beznaděje na ukončení tohoto vztahu vznik u podřízeného obranné reakce: nevole či zášť vůči nadřízenému. Tato reakce však v beznadějně situaci vyústí pouze do konfliktu pro podřízeného. Snaží se tedy tuto nevoli a svou nenávist potlačit a může vzniknout až slepý obdiv k nadřazenému. Tento obrat má dle Fromma dva účely, a to: „1) odstranit bolestný a nebezpečný pocit nenávisti a 2) zmírnit pocit ponížení.“¹³⁰ Pocit ponížení se dá odstranit přesvědčením se o dokonalosti nadřazeného, kterého právě z titulu jeho dokonalosti není ostudné a ponižující poslouchat. Vybízí se otázka, zdali je možné se z takového iracionální autoritativního vztahu vymanit. Východisko vidím jedině v možnosti vnitřně svobodného seberozvoje jedince, který přestane tento druh vztahu sám „živit“. Pak autorita má jedině možnost to přijmout a začít druhého respektovat nebo odejít. Tento proces je však pro obě strany bolestivý. U nadřazeného nový postoj vyvolává větší touhu po moci a manipulaci.

Fromm nastíněním dějinného vývoje přechodu středověké společnosti do moderní skrze reformační období ukazuje důležité proměny nejen v pojmání autority, ale také v samotném chápání jedince jako sebe sama. Fromm ukazuje, jak se v člověku v recepci učení Martina Luthera¹³¹ a Jana Kalvína¹³² zrodil pocit izolovanosti a bezmocnosti.¹³³ Fromm psychoanalyticky popisuje tento pocit jako důsledek ztráty k celku společnosti a sounáležitosti, kterou vykazovala středověká společnost. Zejména pak bůh, předávaný Lutherem či Kalvínem přes odlišné nuance, byl bohem nelaskavým a zvláště spravedlivým (jak je to patrné na reformačním učení o predestinaci). Bůh pak stojí jako absolutní autorita, které se může jedinec pouze podřídit. Fromm analyzuje tedy tři hlavní pocity, které se transformují i do kultury současné doby, tj. osamocenosť, izolovanost a podřízenost.

¹²⁹ Tamtéž str.84-85.

¹³⁰ Tamtéž.

¹³¹ Martin Luther (*1483 – †1546 Německo), teolog, reformátor křesťanské církve a zakladatel protestantismu.

¹³² Jan Kalvín (*1509 Francie – †1546 Švýcarsko), teolog, reformátor a zakladatel kalvinismu.

¹³³ Viz tamtéž str. 42-61.

Tyto pocity chápe, jako neuvědomělé motivy lidského konání. Demonstrace toho ukazuje například na analýze masochismu či sadismu.¹³⁴

Fromm poukazuje na transformaci autority v kontextu náboženských proměn. Fromm typy iracionální i racionální autority vkládá do kategorie vnější autority. Autoritou se nemusí rozumět pouze jiný člověk či instituce, ale i vlastní svědomí, takzvaně autorita vnitřní. Důraz na vnitřní protestantskou zbožnost rovněž vneslo i důraz na vnitřní autoritu, tj. svědomí (též společně s důrazem na povinnost). Fromm shrnuje a uzavírá dějinný vývoj tak, že „Individualistický vztah k Bohu byl psychologickou průpravou na individualistické pojetí světských aktivit člověka.“¹³⁵ Nástup vnitřní autority-svědomí staví do politických vítězství střední třídy, která pak považovala za nedůstojné se podřizovat vnějším nařízením. Nestalo se však to, že by se jedinec pozitivně osvobodil od vnější autority, ale pouze ji nahradil autoritou vnitřní, která v mnohém se stala mnohem větším tyranem než autorita vnější. Fromm identifikuje problém svědomí v tom, že jeho přísnost jako autority je postavena na skutečnosti, že jedinec pociťuje jeho nařízení tak, že jsou jeho vlastní. A jedinec nechce vzdorovat sám proti sobě.¹³⁶ Jinými slovy Fromm staví svědomí a jedince až do vztahu mezi pánem a otrokem: „Ovšem význam povinnosti, jak je jí v náboženských a světských racionalizacích proniknut život moderního člověka od období reformace až po současnost, je silně zabarven nepřátelstvím vůči sobě samému. Svědomí je otrokářem, kterého si do sebe vložil člověk sám. Pohání ho, aby jednal podle přání a cílů, jež považuje za vlastní, i když jsou ve skutečnosti internalizací vnějších a sociálních požadavků. Pohání ho přísně a krutě, zakazuje mu radost a štěstí a z jeho celého života dělá kající vykupování jakýchsi tajemných hříchů.“¹³⁷

Fromm svou dobu charakterizuje jako dobu, kde jakákoli otevřená autorita ztratila na významu. Nezáleží na nařízeních ani na morálních přesvědčeních, záleží již jen na „svobodě“, kde se otevřená a očekávaná autorita přenesla ze zřetelných oblastí do anonymity a subtilnosti. Dle Fromma je taková autorita zakryta vědou, pojmem normálnosti a veřejným míněním. Nepoužívá již otevřeného tlaku a nařízení, ale jemných sugescí a přemlouvání. Takový autoritativní vztah si předpřipravuje své příjemce

¹³⁴ Pro podrobnosti FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 62-111.

¹³⁵ Tamtéž str. 64.

¹³⁶ Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 91-92.

¹³⁷ Tamtéž str. 59.

k hladkému odsouhlasení následných nařízení, a tak „nepožaduje nic než to, co je samozřejmé.“¹³⁸. Skryté a anonymní autoritě se dle Fromma zamezuje s velkými obtížemi. Při vnější autoritě je příkaz a vydavatel příkazu známý, zřetelný a ohraničený; „... člověk může proti ní bojovat a v tomto boji se může rozvíjet nezávislost a mravní odvaha.“¹³⁹. Působení vnější autority se vsunulo do pozadí, kde jemně tahá nitkami a ovlivňuje samotné názory a dojmy lidí, kteří následně jednají dle přání anonymní autority, aniž by muselo dojít k otevřenému příkazu. Při tomto skrytém druhu manipulace není „protivník“ ohraničen a tak „není nikdo a nic, proti čemu by se dalo bojovat.“¹⁴⁰.

3. 1. 3. Sebepoznání a rozvoj

Klíčové místo ve Frommově myšlenkovém systému má rozvoj jedince. Zejména ve své knize *Strach ze svobody* jasně říká, že smyslem lidského života je rozvíjení po všech stranách osobnosti: intelektuální, citové a volní. „Největší síla člověka spočívá v co největší celistvosti jeho osobnosti, to znamená, že je úměrná maximu toho, jak je sám sobě průhledný. „Poznej sama sebe“ je jedním ze základních příkazů, jehož cílem je síla a štěstí života.“¹⁴¹ Frommovy pronikavé závěry ovlivněné jeho psychoanalytickou praxí vynesly na světlo mechanismy důležité pro náležitý seberozvoj. Zejména jeho aplikace rozlišení autentického a pseudoautentického chtění a myšlení. Fromm totiž vnímá jako důležitou součást seberozvoje zbavování se iluzí a představ, které byly vlastnímu *já* vnuceny zvenčí a předkládány jako vnitřní a bytostná součást. Ostatně to je pravý význam dospívání. V tomto kontextu dává Fromm důraz na schopnosti rozlišení mezi racionální a iracionální autoritou, které mají na sebepoznání jedince zásadní vliv. Mnohé chtění a myšlenky, které se zdají být bytostnou součástí jedincovi osobnosti, jsou inkorporovány skrze autoritativní struktury. Fromm negativně kritizuje veřejnost, že „... ztratila značnou měrou svou schopnost poznat rozdíl mezi tím, co je ryzí a co je padělek.“¹⁴². Posluchač tedy neprověřuje řečnickovu věrohodnost a autenticitu. Fromm na tento aspekt naráží ve svých textech sebraných v knize *Umění být* ve smyslu klamání lidí hledajících sebepoznání, spásu.

¹³⁸ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 92.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ Tamtéž.

¹⁴¹ Tamtéž str. 131.

¹⁴² FROMM, Erich. *Umění být*. Překlad Vlastislava Žihlová a Milan Váňa. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1994. str. 17.

Tento podvod může být nejen vědomý a úmyslný, ale i neuvědomělý, kdy onen řečník plně „...věří v užitečnost svých duchovních komodit“¹⁴³.

S tím se váže problém opravdového chtění a myšlení. Ve výchovném a sebepoznávajícím procesu chybí ve společnosti prostor pro bytostné tázání a prodlévání, ať už to platí pro děti i dospělé. Pro autentický seberozvoj je důležité prodlévání, kde se v jedinci musí nechat, aby se problém a otázka narodily. Na to mnohdy není čas. Proto Fromm výstižně říká, že „Stejně jako city a emoce se překrucuje i původní *myšlení*. Od počátku je sráží výchova a do hlav lidí jsou nasazovány hotové myšlenky.“¹⁴⁴. Fromm i udává, jaké motivy a mechanismy jsou toho příčinou, a to např.: povýšenost a neupřímnost, či strach anebo racionalizace.¹⁴⁵ Jiná překážka k původnímu myšlení je v soudobé společnosti důraz na fakta, respektive informace. Fromm z toho uzavírá, že abundance mnohdy nesouvislých informací, které se děti (ale i dospělí) musejí naučit, je překážkou k myšlení, stejně jako jejich nedostatek.¹⁴⁶ Chybí tak dětem i dospělým jednoduchý (usebraný) vztah k celku¹⁴⁷: s tím je pak úzce provázán problém relativity pravdy. Parciální vztah ke světu se ukazuje i v parciálním vyjevování pravdy, resp. v redukci pravdy na správnost. Informace a fakta se dají pouze ověřovat, ale nikdy na ně nelze přijít sám ze sebe.

¹⁴³ Tamtéž str. 19.

¹⁴⁴ Tamtéž str. 130.

¹⁴⁵ Fromm vnímá u výchovy dětí ze strany dospělých dva primární aspekty jednání: povýšenost a neupřímnost jako silné motivy k odnímání odvahy k nezávislému myšlení. „Tato neupřímnost spočívá částečně ve smyšleném obraze světa, jak se dítěti podává. Jeho užitečnost se dá přirovnat s užitečností návodů týkajících se života v Arktidě pro toho, kdo se chce připravit na expedici do Saharské pouště.“ Dále Fromm vyjmenovává všeobecně klamně představy o světě „jejímž úkolem je zatajit určité skutečnosti, protože dospělí z jistých osobních důvodů nechtějí, aby o nich děti věděly. Od špatné nálady, kterou racionalizují jako oprávněnou nespokojenost s chováním dítěte, k utajovaným sexuálním vztahům rodičů a jejich sporům, „o tom všem dítě nepotřebuje vědět“ a jeho dotazy se setkávají s nepřátelským nebo zdvořilým odmítáním.“ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 130.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž.

¹⁴⁷ Fromm hovoří o fenoménu „rozbití jakéhokoli uspořádání obrazu o světě“. Popisuje situaci absolutní nerelativnosti zejména médií předávaného obrazu skutečnosti, kdy se míchají dohromady tragické události s reklamou či vtipem. Důležité je Frommovo vytyčení ztráty celistvého obrazu či struktury: „Ve jménu „svobody“ ztrácí život každou strukturu; je složen z mnoha malých kousků, oddělených jeden od druhého a postrádajíc jako celek vůbec nějaký smysl. Jedinec je zanechán osamělý s těmito kousky jako dítě při hře s kostkami; ovšem s tím rozdílem, že dítě ví, co je dům, a proto může poznat v malých kostkách části domu, zatímco dospělý nechápe význam „celku“, jehož kousky se dostaly do jeho rukou. Je zmaten a plný úzkosti zírá dále na své bezvýznamné kousky.“ Tamtéž str. 132.

Zachází-li jedinec pouze s informacemi a fakty, pak se sám stává pouhým „strojem na zařazování faktů“¹⁴⁸. To vede i ke skutečnosti, že nemůže mít jedinec spolehnutí pouze sám na sebe a potřebuje potvrzení správnosti či nesprávnosti svého mínění o jeho samém od odborné autority, která mnohdy předává informace v nesrozumitelné formě.¹⁴⁹ Jako důsledek pak Fromm popisuje u moderního člověka dvě zdánlivě protichůdné tendence: cynismus a naivitu¹⁵⁰, které provázejí jednak nedůvěřivost k mnohosti informací a zároveň naprostou důvěru k autoritě odborníků.

Úzce provázaným problémem je pak rozlišení opravdového chtění od chtění neautentického. Pro výstižnou argumentaci ocituji celou pasáž: „Všechno to nasvědčuje k tušení následující pravdy: moderní člověk žije v iluzi, že ví, co chce, zatímco ve skutečnosti chce to, o čem se *domnívá*, že chce. Aby to nahlédl, je nutné si uvědomit, že vědět co vlastně chceme, není tak lehké, jak si většina lidí myslí, ale že je to jeden z nejtěžších problémů, jaké musí člověk řešit. Je to úkol, jemuž se snažíme křečovitě vyhnout tím, že přijmeme za své hotové cíle, jako by byly naše vlastní.“¹⁵¹. Stejně jako to platilo o vkládání hotových myšlenek, to platí i pro přijímání hotových cílů. Zdroje jsou různé autority jako rodiče, školství, média, reklamy, celospolečenský hodnotový systém apod. Fromm argumentuje tak, že problém chtění je také podmíněn historickým vývojem jedince, autority a svobody ve společnosti.¹⁵² Problém neautentického chtění lze filosoficky označit jako fenomén podsouvání možností, které jedinec přijímá za zcela vlastní. Fromm hovoří o mechanismu konformity, jinak řečeno o automatizaci jedince,¹⁵³ tj. stát se autorem společnosti vzdáním se vlastního *já*. Jaké jsou toho konsekvence? Žije-li jedinec v iluzi neopravdových chtění, pak žije ve zjevném rozporu sám se sebou. „Ztráta sebe sama

¹⁴⁸ Srov. tamtéž str. 130: „Výsledkem tohoto relativismu, který se často vydává za empirismus nebo pozitivismus nebo se sám doporučuje tím, že dbá na přesné užívání slov, je, že myšlení ztrácí svůj podnět – přání a zájmy myslícího člověka; místo toho se člověk stává strojem na zařazování faktů.“

¹⁴⁹ Viz tamtéž str. 131: „Člověk má pocit, že bezmocně uvízl v chaotické spouště údajů a s dojemnou trpělivostí čeká, až odborník objeví, co se má dělat a jakým směrem se dát.“

¹⁵⁰ Srov. tamtéž str. 131-132.

¹⁵¹ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 132-133.

¹⁵² Srov. tamtéž str. 133: „V časovém vývoji moderních dějin byla autorita církve nahrazena autoritou státu, na jeho místo nastoupilo svědomí a v našem věku je nahradila anonymní autorita selského rozumu a veřejného mínění jako prostředky konformity.“

¹⁵³ Detailněji k mechanismu automatu konformity v FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 100-110.

posílila potřebu se přizpůsobit, a proto končí hloubkou pochybností o své vlastní identitě.¹⁵⁴ Přizpůsobováním se se utišují pochybnosti, ale za jakou cenu? Za cenu ztráty vlastního života, integrity vlastního *já*. „Moderní člověk hladoví po životě. Protože je však automatem, nemůže prožívat život spontánně a sahá po různých náhražkách vzrušení a dráždění: po alkoholu, sportu, prožívání vzrušení s fiktivní postavou na filmovém plátně.“¹⁵⁵ Moderní člověk hledá tedy únik, rauš, potřebuje zapomenout na nesmírně hluboký smutek vyvěrající z bytostné samoty a rozporuplnosti vlastní identity. Fromm navíc dodává zřejmě po jeho osobní zkušenosti s fašistickým režimem, že člověk-automat je mnohem snadněji manipulovatelný pro politické (ideologické) účely za příslibem vzrušení a jistoty.¹⁵⁶ Únik není řešením, ale zastřením bytostné vnitřní nejistoty a rozporu.

Schopnost odhalit vlastní chtění od nevlastního je důležitá součást sebepoznání a jedna z nejobtížnějších. Zároveň je to součást i pozitivního pojetí svobody, kdy člověk neutíká od nejistoty existence¹⁵⁷ schováním se za hotové předem dané cíle, ale naopak „... pozitivní svoboda spočívá ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti.“¹⁵⁸. Tedy svoboda spočívá v naplnění toho, co znamená být sám sebou. V tomto hledisku „... člověk může být svobodný a vůbec ne osamělý, kritický ale nikoli plný pochybností, nezávislý, a přece integrální částí lidstva.“¹⁵⁹.

Téma seberozvoje vyžaduje mnohem komplexnější přístup, pro ten však není prostor, přesto se domnívám, že zde zmíněné aspekty jsou klíčové ve Frommově systému myšlení a mají stále alarmující platnost pro současnou dobu a svobodný vývoj člověka.

¹⁵⁴ Tamtéž str. 133.

¹⁵⁵ Tamtéž str. 134.

¹⁵⁶ Viz tamtéž str. 134: „Když se staráme jen o ekonomické potřeby „normálního“ člověka a jsme slepí k nevědomému utrpení průměrně automatizované osoby, pak se nám nepodaří vidět nebezpečí, jež ohrožuje naši kulturu v samé lidské podstatě: připravenost akceptovat každou ideologii a každého vůdce, jen když slíbí vzrušení a nabídne politickou strukturu a symboly, které dají údajně životu jedince význam a řád. Zoufalství lidského automatu je živnou půdou pro politické cíle fašismu.“

¹⁵⁷ Ve spise *Mít, nebo být?* Fromm analyzuje projevy jistoty a nejistoty jako dva odlišné módy *bytného* a *vlastnického* způsobu vztahování se ke skutečnosti a jasně argumentuje tak „Každý nový krok obsahuje nebezpečí neúspěchu, a to je jeden z důvodů, proč se lidé tolik bojí svobody.“. FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 129.

¹⁵⁸ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 135.

¹⁵⁹ Tamtéž.

3. 1. 4. Rozhovor

Při použití distinkce existenčních módů na rozhovor *vlastnický* mód k rozhovoru je založen na strachu ze ztráty vlastního přesvědčení, jako kdyby mohl člověk být okraden o nabyté názory, nehledě na způsob nabytí, např. že názor mohl být získán pouhým přelítnutím hysterického článku na internetovém deníku. Spíše naopak nízká úroveň náročnosti nabytí postoje vybízí k neoblovnosti, například ve společenských oblastech jako jsou migrace nebo environmentální zodpovědnost. Je to názor, který čtenář „dostal“ v podstatě zadarmo a bez námahy. A proč se namáhat k poznatkům novým, náročněji získatelným? Jedinec si předem pečlivě připravuje argumenty k ochraně svého názorového majetku. Fromm předpokládá, že žádný z diskutérů neočekává změnu názoru nejen svou, ale ani protivníkovu.¹⁶⁰ Rozhovor v tomto podání představuje tedy setkání dvou či několika jedinců¹⁶¹, pro které to mimo jiné může být příležitost k ukojení své potřeby po společenském kontaktu. Fromm upozorňuje na diskuzní taktiky účastníků jako je příprava zajímavých témat a celého rozhovoru s dostatečným předstihem, scénáře všech alternativních průběhů rozhovoru týká se vlastní role, od hledání názorových argumentů až po oporu v uklidňujících myšlenkách na své úspěchy, dosažený majetek a sociální roli nebo části vlastní osobnosti účinné k dosažení výhry v rozhovoru¹⁶². Slovy Fromma jedinec „Váží v duchu svou hodnotu a na základě tohoto zhodnocení nabízejí své zboží v následující konverzaci.“¹⁶³. Tento způsob přípravy rozhovoru a účasti v něm lze zařadit ve frommovské charakterologii do neproduktivní orientace tržního charakteru.

¹⁶⁰ Srov. FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 50.

¹⁶¹ Zde se vybízí zmínit Gillese Lipovetského (*1944 Francie) a jeho vysvětlení pojmu narcismus. Dle Lipovetského je současná společnost plná jedinců-narcisů, kteří jsou „...psychologicky citlivé, destabilizované i tolerantní individuality, soustředěné na emoční seberealizaci, lačnící po mladí...“, a kteří mají potřebu se vyjádřit na základě vlastní niterné zkušenosti a tím vejít v „rozhovor s druhým“ jen pro příležitost vlastní propagace jako takové. Slovy Lipovetského: „Právě to je narcismus: vyjadřování čehokoliv, přednost komunikace jakožto činnosti před obsahem sdělení, lhostejnost k obsahu, hravé pohlcování smyslu, komunikace bez účelu a bez publika, jejímž hlavním příjemcem je sám mluvčí.“. Neúčast druhých na tomto druhu subjektivní propagace umocňuje izolaci jedinců-narcisů. Podrobněji například v LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Překlad Helena Beguivinová. V českém jazyce vyd. 4. Praha: Prostor, 2008.

¹⁶² Srov. FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 50.

¹⁶³ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 50.

Mnohdy si člověk připravuje rozhovor, aniž by měl „domluveného“ protivníka. Ve své mysli si vytváří různé scénáře, ať už laskavé a přátelské nebo naopak plné boje a ohrožení. S tímto emočním základem si pro každý vhodný scénář připravuje argumenty, útoky, omluvy a výmluvy pro rozepří s imaginárním protivníkem. Tato příprava podle mě umožňuje dosáhnout okamžitého pocitu bezpečí; pocitu toho, že při skutečné diskuzi nebude člověk na obhajobu vlastních myšlenek sám, protože si už podobné rozepře v hlavě několikrát prošel a má připravenou obranu i útok pro případ konfrontace.

Oproti tomu lze k rozhovoru přistoupit jako k setkání, kterému člověk jde vstříc s otevřenou myslí a ochotou nejen sdílet svůj názor, ale také poslouchat a uslyšet druhého¹⁶⁴.

¹⁶⁴ V tomto kontextu je příhodné zmínit koncepcce z tradice personalismu, kde rovina dialogu, tj. vztahu mezi dvěma jedinci je nahlížena z pohledu náboženské filosofie, která do nejkrajnějších důsledků domýšlí významovou rovinu vztahu až k transcendentnímu směřování k bohu. V kontextu židovské filosofie je významným myslitelem Martin Buber (*1878 Rakousko – †1965 Izrael), který rozlišil koncepty zpředměňujícího dialogu Já-Ono, kdy člověk přistupuje k ostatním jako k věcem, se kterými může volně manipulovat. Oproti tomu v dialogu Já-Ty se jedná o vztah svébytných a autonomních osob. Otevřený rozhovor nevede jen k sebeproměně, ale také k odpovědnosti k druhému. Princip odpovědnosti je klíčový zejména pro Emanuela Levinase. Patrně nejkrajnější a nejdůslednější pozici respektu a odpovědnosti vůči druhému vnesl Levinas zejména skrze jeho dílo *Totalita a nekonečno*. Levinas svoje východiska a závěry (ovlivněné jak jeho židovskou náboženskou orientací, tak zážitky z druhé světové války a v posledku fenomenologií) nestaví na ontologických principech: právě naopak, stává se jejich radikálním kritikem. Ontologie dle jeho slov představuje cestu neutra, vnáší střední neosobní člen mezi bezprostřední vztah jedince a druhého. Ontologie pak představuje neosobní výpověď o bytí, jejíž porozumění se odehrává v totalitě Já, „jejíž existování spočívá v tom, že se neustále ztotožňuje, že stále znovu nachází svou totožnost napříč vším, co se mu přihází.“ LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. str. 22. Levinas totalitu Já a neosobní výpověď vidí v redukci metafyziky na pouhou výpověď o bytí. Metafyzika je naopak dle něj ve své povaze transcendentní. Je to touha po Jiném, Cizím, nekonečně vzdáleném. Totalita Já (stejného) se ukazuje, jakmile se druhý objevuje na světle před horizontem, jehož se pak dá zmocnit tím, že si utváříme představu o něm, a že jeho bytí je součástí mého rozumění o něm. To je zmocnění se a vlastnění druhého. „Možnost vlastnit, tj. suspendovat samu Jinakost toho, co je jiné jen na první pohled a jiné vůči mně – to je sám způsob Stejného.“ Tamtéž str. 23. Z fenomenologických pozic si byl Levinas vědom toho, že nestačí pouze vnímat druhého, jako protiklad. „Kdyby se Stejný ztotožňoval prostým protikladem vůči Jinému, byl by už součástí jistého celku, zahrnující Stejně i Jiné.“ Tamtéž str. 24. Z toho vychází i kritika racionálního uchopování světa: rozum má syntetickou funkci, z jednotlivých událostí vytváří obecné (neutrální) závěry mnohdy a pomocí logických soudů. Každá teze v sobě už nese i antitezi a výsledkem je syntéza. Vše se odehrává v jednom celku. Toto kritérium se nemůže vztahovat na transcendentní filosofii, která se vymezuje vůči absolutně jinému. V touze po absolutně vzdáleném a odlišném. Z toho důvodu musí být vztah k druhému transcendentní a zejména etický. Mravnost a etika by měly předcházet rozumovému nahlížení. Jinakost

Rozhovor z hlediska Frommova existenčního módu *bytí* není směnným obchodem či sebe prezentací, ale je dialogem rovnocenných partnerů, jejichž reakce jsou kreativní a radostné. Takový rozhovor je tvořen společně, je dynamický a plodný. V dialogu nezáleží na vítězství a porážce či dokonce lhostejnosti, ale na vzájemném obohacení. Rozhovor totiž s takovým jedincem je živelný a dle Fromma doslova nakažlivý, kdy „... často pomáhá druhým lidem, aby překročili svou egocentričnost.“^{165,166}

Nelpí se na pravdě jednotlivce, ale je zde snaha o pochopení druhého a zároveň tvorbu nových myšlenek a odkrývání pravdy. Ve starořečtině se používal výraz pro označení pravdy *alétheia*¹⁶⁷, který v doslovném překladu znamená neskrýtosť, odkrýtosť.¹⁶⁸ Z filosofického hlediska pravdu v tomto původním smyslu nelze uchopovat jako předmětnou danost. Nárokovat si ji nástrojem rozumu či vědy například v podobě logiky, kde pravda je redukována na správnost, nebo nesprávnost výroku. Pravda jako neskrýtosť je hlubší v tom, že se musí nechat vyvstat ze skrytosti, nechat ji vysvitnout. Tento způsob rozhovoru vyžaduje notnou dávku nejen ochoty, ale také odvahy. Odvahy zapomenout na své ego, které klade překážky v podobě vysokého mínění o vlastních domněnkách a zkušenostech, a především zpochybnit svou neotřesitelnou jistotu v právo na svou pravdu, je nutné vstoupit do rozhovoru s ochotou přiznat vlastní omylnost. Hledání po takové pravdě vyžaduje pokoru, respekt a zejména vlastní otevřenost. To je skutečná podmínka filosofického dialogu. Tedy takového dialogu, ve kterém se dává všanc vlastní způsob života a samo *já* s tím předpokladem, že své hodnoty a názory mohou změnit, pokud se nechá vystoupit pravda, před kterou se jaksi „pokloním“. Pouze v takovém bytostném dialogu lze společně tahat za klubko nití otázek a jimi postupně uvolňovat cestu k Platónsky pojaté pravdě jako ideji, která sama je podmínkou pravdivosti, stejně jako světlo je podmínkou jevovosti.

druhého se ukazuje v bezprostřednosti, která se manifestuje Tváří. Pokud k druhému, k Jinému přistupuji jinak než jako k naplnění mých představ o něm, ale jako k Cizinci, kterého Tvář překračuje moji představu Jiného ve mně, pak k němu přistupuji ze zcela jiného horizontu: z dobroty, štědrosti a odpovědnosti.

¹⁶⁵ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str.51.

¹⁶⁶ Srov. FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 50–51.

¹⁶⁷ Složeno z negativní předpony *a* a ze slovesa *létho*, tj. skrývám.

¹⁶⁸ Henry George Liddell, Robert Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon, ἀλήθεια. 02. 03. 2020. [cit.: 02. 03. 2020]. Dostupné z: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=a\)lh/qeia](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=a)lh/qeia).

V tomto kontextu je Platónův mýtus o jeskyni¹⁶⁹ dobrým vodítkem pro pochopení Frommova popisu rozhovoru v existenčním *vlastnickém* módu, který koresponduje s nárokováním pravdy u těch lidí, kteří prodlévají v temnotě jeskyně a hádají ozářené podoby stínů osvětlených předmětů, které se promítají na stěně jeskyně jako jejich stíny. Lidé jsou pouze diváci, nedávají nijak v risk sami sebe, ale naopak čekají na ten předmět, který „umí“ nejrychleji uhodnout. A jak se potom smějí tomu smělému navrátilci, který vylezl z jeskyně a nazřel skutečnou podobu věcí ozářených sluncem jako zdrojem světla, před jehož září musel sám sklápět zrak. Po návratu do jeskyně se on již nemohl účastnit dost dobře života a hry lidí v jeskyni. Lidé se mu smáli, že vůbec chodil někam jinam, když z toho nemá žádný zisk ve hře v hádání promítaných věcí, které oni ve svém pohodlí (tj. jako pohodlí svých názorů, které nehodlají změnit) tak dobře hrají. Problém toho člověka, který hledal pravdu venku, nespočívá v tom, že by si jeho oči nevykly a neuměly později stejně dobře hádat promítané předměty jako dříve, ale v tom že sám ztratil smysl tohoto konání poté, co nazřel pravou povahu věcí.

3. 1. 5. Strach ze smrti

Fromm nevěnuje fenoménu strachu ze smrti v rámci jeho díla *Mít, nebo být?* výjimečnou pozornost. Je to proto, že na základě distinkce *vlastnického* a *bytného* módu je strach ze smrti vlastně součástí módu *vlastnického*. Pokud v principu se drží pochopení módu *mít*, pak v tomto módu strach ze smrti se drží ve stejné rovině jako ostatní strachy: tj. strach ze ztráty toho, co mám.¹⁷⁰ Strachu ze smrti se Fromm věnuje v jeho dřívějším spise *Strach ze svobody*, kde přes trochu odlišné konotace závěr je podobný. Čím větší míra individuace (ega), tím roste úzkost ze smrti. Dále však přináší ještě druhý důležitý aspekt, který není zmíněn ve výše sledovaném výkladu: uvědomění si smrtelnosti je pro člověka zásadní podnět pro život a zároveň i pro mezilidskou solidaritu. Vytlačování smrti z veřejného dění je negativním jevem současné společnosti. „Každá kultura se vypořádává s problémem smrti po svém. Pro společnost, v níž proces individuace pokročil jen málo, je konec individuální existence menším problémem, protože zkušenost individuální existence je málo vyvinuta. Smrt ještě není pojímána jako něco, co se bytostně liší od života. ... Náš vlastní věk smrt jednoduše popírá a tím i jeden ze základních aspektů

¹⁶⁹ Více v PLATÓN. *Ústava*. Překlad František Novotný. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. 427 s. Platónovy dialogy; sv. 18. VII 514–521.

¹⁷⁰ Srov. FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 149.

života. Místo toho, aby si člověk vědomě připustil, že musí jednou zemřít, a aby se utrpení stalo jedním z nejsilnějších podnětů pro život, základnou lidské solidarity, zkušeností, bez níž radost a nadšení postrádá hloubku, je donucován je potlačit. A tak strach ze smrti žije mezi námi ilegálně. Zůstává živý, i když se ho pokoušíme popřít, protože však byl potlačen, zůstává jalový. Je jedním z pramenů plochosti jiných zážitků, neklidu, který prostupuje celý život...¹⁷¹

Existencionální úzkosti tedy pramení ze strachu ze ztráty života. Ve *vlastnickém* módu je život stejný předmět k vlastnění jako všechny další, které člověku mají zaručit jistotu a ochránit před úzkostmi. Jak Fromm sám anticipuje, tyto jistoty jsou pouze iluzorní, protože nikdy nemůžou přinést člověku útěchu, naplnění, klid a radost. *Vlastnický* modus totiž nemá nikdy dost, a každá nová slast jen posiluje smutek z nenaplnění.¹⁷² Ona paradoxnost hédonismu spočívá v neustálém přemocňování bez konce.¹⁷³ Jak potom se má jedinec vyrovnat se ztrátou, a to dokonce vlastního života? Fromm se správně táže: „Jestliže jsem tím, co mám, a jestliže ztratím to, co mám, kým pak jsem?“¹⁷⁴ Jak potom nahý se musí každý člověk cítit v osamocení tváří v tvář smrti, když si nemůže udržet nic z toho, na čem tolik lpěl a k čemu se celý život vztahoval?

V módu *bytí* Fromm praví, že strach není tolik opodstatněný: „Existuje jen jedna cesta – učil-li Buddha, Ježíš, stoikové, Mistr Eckhart – k pravému překonání strachu ze smrti, a to je cesta *nelpění na životě, neprožívat život jako vlastnictví*.“ To znamená pravý opak hédonismu: nelpět na životě, ale život prožít. Jedině posilováním módu *bytí* a tlumením *vlastnického* módu lze dle Fromma utlumit strach ze smrti. V případě, kdy se nelpí na egu jako předmětu k vlastnictví a zároveň principu vyčlenění z celku, nebude také pak co ztratit.

Fromm hovoří o fenoménu hříchu a odpuštění. Ráda bych zde ve stručnosti uvedla myšlenky nad výklady (prvotního) hříchu, které v tomto kontextu Fromm uvádí, a i zde

¹⁷¹ FROMM, Erich, *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 12.

¹⁷² Tamtéž str. 139: „Slast a uchvácení vedou ke smutku poté, co bylo dosaženo tzv. vrcholu; neboť došlo k prožitku uchvácení, ale nádoba se nezvětšila. Vnitřní síly se nezvětšily. Člověk se pokusil prolomit nudu a netvořivou činnost a na chvíli sjednotil všechny své energie – kromě rozumu a lásky. Pokusil se být nadčlověkem, aniž zůstal člověkem. Zdá se mu, že dosáhl triumfu, ale po triumfu následuje hluboký smutek – protože se v člověku nic nezměnilo.“

¹⁷³ Pojem hédonistický paradox vyjadřuje vyšší pravděpodobnost neúspěchu dosáhnutí štěstí u člověka, který cílí pouze na maximalizaci svých požiteků vzhledem k nemožnosti trvalého naplnění svých chtíčů. Viz např. Paradox of Hedonism – Oxford Reference. 21. 06. 2020. [cit.: 21. 06. 2020]. Dostupné z: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095928140>.

¹⁷⁴ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 131.

aplikuje distinkci *mít* nebo *být*. V případě *vlastnického* módu hovoříme o hříchu jako o neposlušnosti vůči autoritě boha, která je překonána pokáním – trestem – novou podřízeností. V módu *bytí* hřích zastupuje odcizení od původní jednoty s veškerenstvím. Tak se dá interpretovat trest za utržení a snědení jablka Adamem a Evou. Jejich trest spočíval ve vyčlenění z celku a uvědomění si opuštěnosti a cizosti jedince. Tedy v módu *bytí*, kde neplatí autoritativní struktura „je hříchem nevyřešené odcizení, jež je překonáno plným rozvinutím rozumu a lásky, sjednocením.“¹⁷⁵ Jak si již například v teologii uvědomili církevní otcové, které Fromm cituje: „Origenes říká: „Kde existují hříchy, tam je různost. Ale kde vládne ctnost, tam je jednotnost.“ Maximus vyznavač říká, že Adamovým hříchem se lidský rod, „který by měl být harmonickým celkem bez konfliktů mezi mým a tvým, přeměnil na prašný mrak individuí.“¹⁷⁶ Tyto výroky dobře demonstrují, v čem spočívá trýzeň člověka, v pocitu osamělosti a nejednoty. Což mě přivádí k závěru této úvahy ke strachu ze smrti, kterou právě již například křesťanská mystika či i východní náboženské směry anticipují: smrt jako sjednocení s původním bytím. Je zřejmé, že tato skutečnost ulehčuje strach ze smrti pouze v tom případě, kdy jedinec nelpí na svém *já*. V opačném případě to není nijak ulehčující, protože to znamená ztrátu svého *já*. V módu *bytí* však nejvyšším výrazem pro překonání odcizení ke sjednocení je nezištná a všeobjímající láska. V tomto případě smrt ani nepřináší smutek, ale trvající radost.

¹⁷⁵ Tamtéž str. 147.

¹⁷⁶ Tamtéž.

4. Vize nové společnosti

Fromm jakožto humanisticky orientovaný myslitel nezasátral svoji víru v lidstvo. Byl si však dobře vědom toho, že jedinec se může svobodně rozvíjet po psychologické stránce, jen pokud bude v souladu s materiálním základem lidské existence, tj. politickou, ekonomickou a sociální strukturou společnosti. V závěru knihy *Strach ze svobody* se Fromm zabývá demokratickou společností, kde zřetelně artikuluje i její společenské obtíže, které jsou překážkou k plnému rozvinutí sil a štěstí jedince: k realizaci individuálního *já*: „Problém, jemuž stojíme tváří v tvář dnes, je taková organizace společenských a ekonomických sil, aby se člověk – jako člen organizované společnosti – stal jejich pánem a přestal být jejich otrokem.“¹⁷⁷. Jako cestu z tohoto problému spatřuje v lidské spontánní aktivitě, která je opakem zautomatizovaných činností systému, kapitalismu. Doslova o pokroku v demokracii říká: „Pokrok demokracie spočívá ve zlepšení současné svobody, iniciativy a spontaneity jedince, nejen v jistých soukromých a duchovních záležitostech, ale především v aktivitě, základní pro každou lidskou existenci, v jeho práci.“¹⁷⁸ Naznačuje rovněž, jaké jsou pro to podmínky, které spatřuje v jistém souladu mezi společenským uvědoměním jedince, tj. pohyb „zdola“ vůči centralizované moci, tj. pohyb „shora“. Vlastními slovy praví, že: „Jednou z největších potíží při vytváření podmínek uskutečnění demokracie je bezpochyby rozpor mezi plánovaným hospodářstvím a aktivní spoluprací každého jedince.“¹⁷⁹. Klíčovým úkolem společnosti je vyřešit problém propojení principu centralizace s principem decentralizace. Ideální představa společnosti je dle Fromma taková, kde každý jedinec bude mít možnost se co nejcelistvěji rozvíjet. Nejen po rovině rozumové a volní, ale i citové stránce. Taková společnost však musí mít jiné hodnotové základy než postavené na *vlastnickém* módu lidské existence. Posouzení lidské činnosti by mělo být daleko za oceňováním výkonů a hotových cílů. Fromm tedy předpokládá, že je nejen nutný individuální duchovní rozvoj jedince, ale i kulturně-ekonomicko-politická angažovanost a zodpovědnost. Jednoznačně uzavírá: „Jen když člověk zvládne společnost a podřídí ekonomický aparát cílům lidského štěstí a jen když se bude aktivně podílet na společenském procesu, může přemoci to, co ho pohání k zoufalství – svou osamocenost a pocit bezmocnosti.“

¹⁷⁷ FROMM, Erich, *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 141.

¹⁷⁸ Tamtéž str. 142.

¹⁷⁹ Tamtéž str. 143.

O necelých 30 let později Fromm věnoval tezi nové společnosti jednu z podstatných částí knihy *Mít, nebo být?*.¹⁸⁰ Společnost dle Fromma obsahuje dvě složky, a to sociální charakter a sociální strukturu. „Socioekonomická struktura společnosti tvaruje charakter svých členů tak, že si *přejí* dělat to, co *mají* dělat.“¹⁸¹ Současná společnost funguje na ekonomice, která je o zvyšování nabídky, tím pádem zvyšování spotřeby. „Musíme skoncovat s dnešní situací, kdy je zdravá ekonomika možná jen za cenu nezdravých.“¹⁸² Změna ke zdravé společnosti je možná pouze tehdy, „... jestliže dojde k hluboké změně v lidském srdci.“¹⁸³ Taková zásadní změna celospolečenského lidského charakteru vyžaduje několik podmínek:

„1. Trpíme a uvědomujeme si to. 2. Rozpoznali jsme původ našeho špatného stavu. 3. Rozpoznali jsme, že existuje způsob, jak překonat náš špatný stav. 4. Abychom překonali svůj špatný stav, musíme akceptovat, že se budeme řídit určitými normami života a proměníme své současné životní návyky.“¹⁸⁴

Změna společenského charakteru umožní dostat nových nařízení a doporučení vládnoucích skupin. Fromm se domnívá, že nová společnost může vzniknout jedině spojením změny jak společenské struktury, tak společenského charakteru. Nová sociální struktura dle Fromma musí být plně postavena na principech industriální a participační demokracie.¹⁸⁵ Změnu na úrovni společenské struktury Fromm vyvozuje z nově založené vědy o člověku. Této vědě společnost musí věnovat stejné prostředky (čas, inteligenci, energii, nadšení) jako ty, které vynaložila na pokrok technický.¹⁸⁶ Nová humanistická věda poskytne vědecké základy pro vytvoření nových směrnic a doporučení ze strany vlády. Vzniklá doporučení by sloužila jako vodítko k diskuzi a nebyla by vyžadována silou, neboť „byrokratické násilné omezování konzumpce by lidi učinilo jen o to více lačnými spotřeby. Zdravá spotřeba může nastat jen tehdy, když se lidem nabídne typ spotřeby, který je mnohem přitažlivější než ten, na který jsou zvyklí.“¹⁸⁷ Onu přitažlivost nové zdravé spotřeby má

¹⁸⁰ Podrobněji v FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 194-233.

¹⁸¹ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. str. 156.

¹⁸² Tamtéž str. 203.

¹⁸³ Tamtéž str. 155.

¹⁸⁴ Tamtéž str. 194.

¹⁸⁵ Podrobněji v tamtéž str. 210-226.

¹⁸⁶ „Nelze konstruovat ponorky na základě četby Julesa Verna; humanistickou společnost nelze konstruovat na základě četby proroků.“ Tamtéž str. 202.

¹⁸⁷ Tamtéž str. 204.

dle Fromma zajistit rozsáhlá výchovná kampaň, která umožní změnu tužeb sociálního charakteru, čímž vznikne tlak občanské společnosti na výrobu zdravých produktů.¹⁸⁸ „Lidé by spatřili, že většina konzumpce plodí pasivitu; že potřeba rychlosti a novosti, které lze uspokojit pouze konzumerstvím, je výrazem neklidu, vnitřního útěku před sebou samým; uvědomí si, že hledání nových věcí nebo užívání novinek všeho druhu je pouze prostředkem ochrany sebe sama před tím, abychom měli blízko k sobě nebo k jinému člověku.“¹⁸⁹ Zdravá spotřeba je možná pouze za součinnosti vládních skupin, které vydají nařízení o omezení práva „... akcionářů a managementu velkých podniků určovat výrobu pouze na základě zisku a rozpínavosti.“¹⁹⁰

Tyto teze mohou vyvolat u současného čtenáře jistou nevoli. Od myslitele, který do základu promýšlel podmínky svobody, je vcelku protichůdné nakolik přisuzuje váhu celoplošným nařízením a nakolik klade důvěru v experty. Frommův idealismus se pak jeví jako utopistické vize, které jako každé utopistické vize mají v principu v sobě hlubokou pravdu, v aplikaci však mohou být i nebezpečné.

¹⁸⁸ Srov. tamtéž str. 205-208.

¹⁸⁹ Tamtéž str. 205.

¹⁹⁰ Tamtéž str. 206.

5. Reflexe

Záměrem této kapitoly je upozornit na některé negativní aspekty Frommova díla a kriticky je vyhodnotit. V první části se opírám o doslov knihy *Strach ze svobody* od Zdeňka Janíka¹⁹¹. V druhé části si ponechám prostor na subjektivní posouzení ze získaných zkušeností během příprav diplomové práce.

Fromm ve svém psychologickém rozboru dějinných období (středověk, novověk, fašismus) sklouzává k tendenci absolutizovat psychologické motivy jako klíčové pro pochopení daných historických a současných fenoménů. Bezesporu jeho psychologické vhledy zastávají elementární aspekty pro komplexní pochopení osobnosti Martina Luthera, Jana Kalvína či Adolfa Hitlera a jejich motivů jednání, zároveň však to vede redukci a simplifikaci složitosti dějinných okolností. Janík shrnul: „Vysvětlovat osobnost a dílo Luthera, Kalvína stejně jako Hitlera převážně jen jako důsledek jejich osobnosti, především masochistické, sadomasochistické a destruktivistické deviace, nám nemůže dát jejich úplný i maximálně pravdivý obraz.“¹⁹². Fromm během analýzy a popisu společnosti zásadně upřednostňuje hlediska psychologická a sociologická bez přihlídnutí k zásadním kontextům měřítek etických, filosofických a náboženských. Je důležité upozornit na pojmání psychologických motivů jako za absolutní veličiny pro vysvětlení fenoménu existence člověka.

V obecných rysech se ukazují některé Frommovy závěry jako utopistické, např.: idea demokratického socialismu či plánovaného hospodářství. Děje se to v těch momentech, kdy opouští jeho pevnou doménu psychologa a snaží se závěry získané analýzou aplikovat v návrzích o uvedení do celospolečenské praxe. V těchto fázích se domnívám, že se projevují u něj tendence k víře v pokrok a též v nezaujatou vědu. Janík z toho vyvozuje i riziko negativního uchopení Frommových argumentů tak, že jejich záměr může vyústit i v nebezpečí svého opaku. Výstižně celý kritický aspekt shrnul následovně: „Frommova velikost spočívá v odhalení psychologické spoluúčasti na problému svobody, stává se však nejistým v praktické aplikaci pro utopičnost domýšlení svých objevů v jejich možné realizaci. ... Kde však opouští dokonale zmapované hájemství psychologie, dostává se občas

¹⁹¹ Zdeněk Janík (*1923 Česká republika), básník, pedagog a překladatel.

¹⁹² JANÍK, Zdeněk. *Doslov*. In: FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 156.

na tenký led a hrozí mu, že se proboří právě tam, před čím nás jinde varuje, do mlhavého relativismu, který rozhodně tou plnou pozitivní svobodou není.“¹⁹³

Z hlediska psychologického zaměření je podle mě na místě kritika Frommových dualistických, a i rigidních modelů: *být – mít*; pozitivní svoboda – negativní svoboda; apod. Přílišné zdůrazňování jedné polaridy od druhé vede k částečnému ignorování toho, co je mezi nimi, k ignorování nuancí.¹⁹⁴ Konsekvencí toho je jistá forma filosofického redukcionismu. Z toho dále vyplývá, že Fromm nepříliš zdůrazňuje skutečnost, že užívá ideální modely jednání, které jsou specifické ve své neměnnosti, kde nedává toliko prostor k vývoji. Jinými slovy postrádám u Fromma jistou shovívavost typu, že rosteme chybami. Že si jako běžní lidé procházíme různými fázemi – přes všudypřítomný Frommův humanismus není tolik přítomný prostor pro konkrétního člověka, v čemž se manifestuje Frommova tendence jasně stavět proti sobě protikladné modely.

Ale v tomto aspektu je i pozitivní síla Frommova životního přístupu, který bych označila jako neutuchající víru v ideály.¹⁹⁵ Skrze Frommovo dílo prochází snaha po hledání ryzích ideálů ležících mimo účel věci sama o sobě, jakožto cíle lidského konání. Popis této situace je však daleko od jednoduchosti. Fromm skrze jeho psychoanalytickou základnu si byl dobře vědom problému lidské přirozenosti, a věděl, že člověk není ani zlý ani dobrý. Spatřoval u člověka hlavní ty cíle, které podporují jeho růst, pozitivní svobodu a štěstí. „Docházíme tak k definici, že ryzím ideálem je takový cíl, který podporuje růst, svobodu a štěstí *já* a že smyšlené ideály jsou nutkavé a iracionální cíle, jež jsou subjektivně vzato

¹⁹³ Tamtéž str. 157-158.

¹⁹⁴ Lze si všimnout na příkladu jeho definice lásky: „Hlavní složkou takové spontánnosti je láska – ne však láska jako rozplynutí svého individuálního Já v jiné osobě, jako vlastnění jiné osoby ... láska jako spontánní potvrzení druhých, jako spojení jedince s druhými na základě uchování svého individuálního JÁ.“ FROMM, Erich, *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 136. Zde je dobře viditelná ona rigidita. Snad v každém mileneckém vztahu je přítomný ve svém počátku majetnický ráz, kdy láskou doslova chceme druhé tzv. sežrat. Tuhle část lásky zcela dobře nelze vynechat, ale nelze u ní rovněž i zůstat. Pak jednoznačně je třeba přiznat pravdivost Frommových slov o lásce jako o spojení s druhým zároveň v uchování vlastního *já*. K tomuto stavu lásky je třeba směřovat, ale neumím si představit, že by bylo možné směřovat k tomu bez nutných fází tzv. přešlapů ve *vlastnickém* módu. Je nutné zmínit, že Fromm lásce věnoval značné úsilí sepsané v díle *Umění milovat*, které zde nereflektuji. Viz FROMM, Erich. *Umění milovat*. Překlad Jan Vinař. Vyd. 11., V Portále 1. Praha: Portál, 2015. 135 s.

¹⁹⁵ Srovnáme-li Fromma s podobně smýšlejícími filosofy, kteří rovněž zažili zkušenost s 2. světovou válkou, je možné nalézat významné paralely ve snaze nalézt v člověku jakýsi ideální základ. Například Levinas se pustil do odvážné kritiky dosavadní tradice filosofie ve snaze vybudovat ji na etickém vztahu k transcendentnímu Ty.

přitažlivými zážitky (jako popud k podřízení se), ve skutečnosti však životu škodí.“¹⁹⁶ Ukazuje se tak na druhou stranu, že Frommovy ideály nejsou transcendentní ideje vzdálené člověku, ale jsou jeho bytostnou součástí. Jen je nejtěžší rozlišit, co je pro jedince pravé myšlení, chtění a cítění – jinými slovy bytí. Podaří-li se skrze život poznávat sama sebe ve snaze stát se integrální osobností po všech stránkách, pak ideje jsou součástí tohoto procesu.

¹⁹⁶ FROMM, Erich, *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. str. 138.

Závěr

Tato diplomovaná práce je věnována dílu Ericha Fromma ve filosofickém kontextu s přesahem reflexe z pohledu východisek dnešní doby. Moje základní teze spočívá v porozumění, že koncept Ericha Fromma existenčních módů orientace ke světu a sama k sobě, tj. mód *bytí* a mód *vlastnění*, vyvěrá na pozadí filosofického nepředmětného fenoménu *privace*, který umožňuje překlenout most mezi Frommem jako sociálním psychologem a filosofickým pojetím jeho tezí. *Privace*, chápána jako přítomnost něčeho, co bytostně schází, je neustále aktuální v každém z nás a Fromm poskytuje jeden z možných náhledů, jak se s ní vyrovnávat. Frommem upřednostněný způsob je mód *být*, který tkví v upřímnosti, lásce a spontaneitě. Zatímco moc, chamtivost a slepota ovládá člověka, který žije v módu *mít*. Distinkci obou módů uvádím na příkladech podstatných oblastí lidského života.

Zasazení Frommových tezí do pozadí definic klíčových pojmů považuji za zdařilé pouze částečně. Východisko klíčových pojmů souhlasí s východiskem konceptu módů životního přístupu, avšak v odvážné Frommově vizi nové společnosti, tj. v pokusu o praktické přenesení existenčních módů do vize lepší společnosti, se východiska rozcházejí. Obecnost Frommových tezí funguje v teoretické rovině vztažené k životu jedince. Při přesunu do praktické aplikace celospolečenského charakteru působí dobově tendenčně a utopisticky. Ve futuristické vizi Fromm opouští vytyčené nuance vývoje jednotlivce a přesouvá se k autoritě odborníků a pokroku vědy. Právě v tomto přechodu postrádám fundamentální filosofické prvky existenčního módu *bytí*.

Potenciální přínos předložené diplomové práce shledávám v otevření diskuze nad nutnou filosofickou reflexí Frommových tezí. Erich Fromm je autorem relativně populárním, jehož díla jsou nakloněna čtenářům (především dílo *Mít, nebo být?*, *Umění milovat* a *Umění být*), a tak považuji za potřebné Frommův program konfrontovat s kontextem širší filosofické tradice. Potenciální využití této diplomové práce nalézám v položení základů ze zde vytyčených kapitol k hlubším analýzám a komparacím. Osobně se mi jeví jako plausibilní porovnání styčných bodů Ericha Fromma s filosofií Jana Patočky, zejména s jeho pojetím *chórismu*, života v pravdě a zkušenosti svobody. Na tato srovnání v předkládané diplomové práci bohužel nebyl prostor, ačkoliv jsem se snažila některé aspekty zařadit.

Seznam použité literatury

ARISTOTELÉS a MRÁZ, Milan. *Člověk a příroda*. Překlad Antonín Kříž. 1. vyd. (O duši 2., upravené vyd.). Praha: Svoboda, 1984. 507 s. Antická knihovna; Sv. 52.

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Překlad Antonín Kříž. 3., nezměn. vyd. Praha: Rezek, 2009. 291 s. ISBN 978-80-86027-29-6.

ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Překlad Antonín Kříž. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996. 503 s. ISBN 80-86027-03-1.

ARISTOTELÉS. *O duši*. Překlad Antonín Kříž. V Praze: Jan Laichter, 1942. 240 s. Laichterova filosofická knihovna; sv. 29.

CICERONIS, Marcus Tullius. *De finibus Bonorum et Malorum Libri I, II*. Ed. J. S. Reid. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. s 248. ISBN 9781316612491.

CICERO, Marcus Tullius. *Marka Tullia Cicerona O nejvyšším dobru a zlu knihy patery*. Překlad Timothej Hrubý. V Praze: Tiskem a nákladem J. Otty, 1896 nebo 1897. xxiv, 194 s. Sběrka spisů filosofických; č. 2.

COPELSTON, Frederick Charles. *A History of Philosophy. Vol. 2., Augustine to Scotus*. 1. Publ. London: Search Pr., 1983. 10, 614 s. ISBN 0-85532-182-2.

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii; Námitky a autorovy odpovědi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. 535 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 43. ISBN 80-7298-084-X.

ECO, Umberto. *Jak napsat diplomovou práci*. Překlad Ivan Seidl. V Olomouci: Votobia, 1997. 271 s. Velká řada; sv. 27. ISBN 80-7198-173-7.

EPIKÚROS a PUBLILIUS SYRUS. *Myšlenky*. Překlad Jaroslav Ludvíkovský a Zdeněk K. Vysoký. 1. vyd. Epikúros, 2. vyd. Publius Syrus. Praha: Svoboda, 1970. 62 s. Antická knihovna.

FINK, Eugen. *Oáza štěstí*. Překlad Jiří Černý a Věra Koubová. První vydání. Praha: Mladá fronta, 1992. 61 stran. Váhy; sv. 6. ISBN 80-204-0224-1.

FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 520 s. Psychologie P; sv. 7. ISBN 80-7106-232-4.

FROMM, Erich. *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud*. New York: Continuum, 2001. ISBN 0-8264-1336-6.

FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. 212, [5] s. Filosofie a současnost; sv. 8.

FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Překlad Jan Lusk. Vyd. tohoto překladu 2. Praha: Aurora, 2014. 242 s. ISBN 978-80-7299-106-8.

FROMM, Erich. *The Sane Society*. 2nd enlarged ed. London: Routledge, 1991, ©1955. liv, 370 s. ISBN 0-415-06308-6.

FROMM, Erich a MACCOBY, Michael. *Social character in a Mexican village: a sociopschoanalytic study*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, ©1970. xv, 303 s.

FROMM, Erich, ed. *Socialist humanism: an international symposium*. New York: Doubleday, 1965. xii, 420 s.

FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Překlad Vlastislava Žihlová. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1993. 158 s. ISBN 80-206-0290-9.

FROMM, Erich. *Umění být*. Překlad Vlastislava Žihlová a Milan Váňa. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1994. 124 s. ISBN 80-206-0225-9.

FROMM, Erich. *Umění milovat*. Překlad Jan Vinař. Vyd. 11., V Portále 1. Praha: Portál, 2015. 135 s. ISBN 978-80-262-0806-8.

FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. 139 s., [24] s. obr. příl. ISBN 80-7106-086-0.

HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*. Překlad Magdalena Křížová. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2017. 319 stran. Dějiny idejí; svazek 6. ISBN 978-80-7429-680-2.

HADOT, Pierre. *What is Ancient Philosophy?*. Překlad Michael Chase. 1. vyd. Cambridge: Harvard University Press, 2002. ISBN 0-674-00733-6.

HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk: německo-česky*. Překlad Ivan Chvatík. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 203 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 53. ISBN 80-7298-165-X.

HEIDEGGER, M.. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann 1985.

HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010. 194 s. ISBN 978-80-7290-478-5.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 274 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-20-8.

LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Překlad Helena Beguivinová. V českém jazyce vyd. 4. Praha: Prostor, 2008. 357 s. Střed; sv. 83. ISBN 978-80-7260-190-5.

PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7298-273-8.

PLATÓN. *Ústava*. Překlad František Novotný. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. 427 s. Platónovy dialogy; sv. 18. ISBN 80-7298-142-0.

SUZUKI, Daisetz Teitaro, FROMM, Erich a DE MARTINO, Richard. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. 8th print. New York: Grove Press, 1963. viii, 180 s. An Evergreen Book; 360.

WYRWA, Dietmar. „Augustine and Luther on Evil“. In: GRAFF REVENTLOW, Hening, HOFFMAN (eds.), Yair. *The problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition*. Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series 366), London, New York: T&T International. A Continuum imprint, 2004. ISBN 0-8264-6222-7

Slovníky a encyklopedie

BAKEŠOVÁ, Alena, ed. *Filosofický slovník*. Vyd. 1. V Praze: Knižní klub, 2009. 358 s. Universum. ISBN 978-80-242-2582-1.

BORECKÝ, Bořivoj a kol. *Slovník řeckých spisovatelů*. 2., přeprac. a dopl. vyd., V nakl. Leda vyd. 1. Praha: Leda, 2006. 663 s. ISBN 80-7335-066-1.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopedie filozofických věd. Díl 1, Malá logika*. Překlad Jaromír Loužil. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1992. 385 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0153-3.

LISOVÝ, Igor. *Významné osobnosti antického starověku*. Vyd. 1. Ostrava: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, 2007. 402 s. ISBN 978-80-7368-402-0.

NEKVINDA, Libor. *Stručný pojmový slovník k dějinám filosofie*. Vyd. 1. Hradec Králové: Gaudeamus, 1997. 238 s. ISBN 80-7041-062-0.

Elektronické zdroje

AUGUSTINUS HIPONENSIS, Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate III, 11-16: „quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni?“ Export from the Library of Latin Texts – Series A - Exporter.aspx. 14. 05. 2020. [cit.: 14. 05. 2020]. Dostupné z: <http://clt.brepolis.net.ezproxy.is.cuni.cz/lta/pages/Exporter.aspx?ctx=683206>.

Carpe Diem – Wikipedie. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Carpe_diem.

Český negativní platonismus Rádl a Patočka | REFLEXE – filosofický časopis. 05. 11. 2019. [cit.: 17. 02. 2020]. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_50/Cesky_negativni_platonismus_Radl_a_Patocka.html.

Erich Fromm online – Official website about Erich Fromm, his Life and Work: Documents, information about the Institute, Study Center, Foundation, Literary Estate and events. 28. 04. 2020. [cit.: 28. 04. 2020]. Dostupné z: <https://fromm-online.org/en/>.

Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, εὐδαιμον-ία. 23. 02. 2020. [cit.: 23. 02. 2020]. Dostupné z: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=eu\)daimoni/a](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=eu)daimoni/a).

Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, ἀρετή. 23. 02. 2020. [cit.: 23. 02. 2020]. Dostupné z: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a\)reth/](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)reth/).

Henry George Liddell, Robert Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon, ἀλήθεια. 02. 03. 2020. [cit.: 02. 03. 2020]. Dostupné z: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=a\)lh/qeia](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=a)lh/qeia).

HÉRAKLEITOS Z EFESU, *Zlomky Hérakleitovy řeči*. Překl. Zdeněk Kratochvíl. 20. 05. 2018. [cit.: 12. 05. 2020]. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/22/Bbi.pdf>.

Charlton T. Lewis, Charles Short, A Latin Dictionary, přívātio. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=privatio>.

Q. HORATIUS FLACCUS, *Carmina*, Book 1, Poem 11. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0024%3Abook%3D1%3Apoem%3D11>.

STERN, Robert. „‘Determination is Negation’: The Adventure of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists.“ *Hegel Bulletin*, 37. 30. 04. 2020. [cit.: 30. 04. 2020]. Dostupné z: <http://eprints.whiterose.ac.uk/97865/2/determination%20is%20negation%20paper%20final.pdf>.

Paradox of Hedonism – Oxford Reference. 21. 06. 2020. [cit.: 21. 06. 2020]. Dostupné z: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095928140>.

ἀλήθεια – Wiktionary. 02. 03. 2020. [cit.: 02. 03. 2020]. Dostupné z: https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%80%CE%BB%CE%AE%CE%B8%CE%B5%CE%B9%CE%B1#Ancient_Greek.

Στέρησις. 09. 07. 2020. [cit.: 09. 07. 2020]. Dostupné z: <http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/morph.pl?id=906705&next=true&lang=greek>.

Abstrakt

Cílem předkládané diplomové práce *Filosofie Ericha Fromma a její přesah do současnosti* bylo zasadit odkaz Ericha Fromma do filosofického kontextu. Diplomová práce obsahuje 4 hlavní oddíly. V prvním oddíle definuji klíčová slova potřebná k vykreslení filosofického pozadí, a to Privace; Hédonismus; Blaženost a Ctnosti. V oddílu druhém uvádím životní cestu a dílo Ericha Fromma. Úvodní biografie je následována oddílem třetím a nejzásadnějším, a to distinkcí dvou životních orientací. Frommovy existenční módy *vlastnění* a *bytí* seznamuji za pomoci podkapitol Řeč; Autorita a její uplatňování; Sebepoznání a rozvoj; Rozhovor a Strach ze smrti. Ve čtvrtém oddílu se věnuji vizi nové společnosti dle Fromma. V posledku nabízím kritické zhodnocení představených tezí.

Abstract

The aim of the diploma thesis *Philosophy of Erich Fromm and Its Impact on the Present* was to place the legacy of Erich Fromm into a philosophical context. The diploma thesis contains 4 main sections. The keywords needed to draw the philosophical background are defined in the first section, namely Privation; Hedonism; Eudemonia; and Virtues. The life and work of Erich Fromm are presented in the second section. Biography is followed by the third and most important section: the distinction of two life orientations. Fromm's existential modes of having and being are presented at the subchapters Speech; Authority and its application; Self-knowledge and personal development; Conversation; and Fear of Death. I focus on the vision of a new society according to Fromm's concept in the fourth section. In the last chapter, I offer a critical evaluation of the presented theses.