

Dvojznačnosť slobody a problém úniku zo slobody u Ericha Fromma

Autor: Monika Zimovčáková

Abstract

Ambiguousness of Freedom and the Problem of Escape from Freedom in Erich Fromm's work. – This paper analyses the meaning of the freedom of a modern man, which is crucial for the present cultural and social crisis. His study of the character structure of the contemporary man comes from understanding of psychological and socio-psychological factors, which are the result of a wide-range research in the fields of psychology and sociology. We assume that human nature is not just a complex of inborn instincts but it is the result of cultural schemes man adapts to during his life – it is the product of human evolution. In his research, Fromm looked into the process of human creation throughout history and he studied why and under what circumstances it comes to the changes of human character during particular historical epochs.

Keywords: freedom to, freedom from, authoritarianism, destructivity, conformity, self-realisation

Klíčová slova: sloboda k, sloboda od, autoritárstvo, deštruktivita, konformita, sebarealizácia

Úvod

Diskusia ohľadne významu slobody nepredstavuje iba výmenu názorov odohrávajúcich sa prevažne na akademickej pôde, ale do značnej miery je jedným z pohľadov na samotné dejiny. Jednotlivé významy slobody totiž v minulosti a aj dnes zásadným spôsobom určujú osudy spoločností a to, ktorá interpretácia slobody v danom období v rámci konkrétnej spoločnosti prevláda, má veľkú výpovednú hodnotu o jej celkovom stave. Interpretácie pojmu sloboda sa zároveň nerodia v akomsi dejinnom vzduchoprázdne, ale reflektujú významné historické a spoločenské udalosti svojej doby. Konkrétne významy tohto pojmu teda možno vnímať v úzkej spojitosti so spoločenskou realitou doby, v ktorej sa zrodili. Do značnej miery teda platí, že spoločenské dianie určuje, akým smerom sa bude uberať chápanie slobody v danej spoločnosti a aký bude tomuto konceptu pripisovaný význam, a naopak, spôsob, akým je v rámci konkrétnej spoločnosti vnímaný koncept slobody, vplýva na spôsob aj realitu jej života.

No skôr, než pristúpime k Frommovej rozsiahlej analýze, považujeme za potrebné venovať určitý priestor analýze pojmu slobody v chápaní aj u iných bádateľov, ktorí sa v určitých momentoch zhodujú s jeho tvrdeniami.

Už nemecký osvietenec Leibniz skonštatoval, že pojem slobody „je dvojznačný“. (Leibniz 1932: 128) Pokúsil sa objasniť tento pojem a opierajúc sa o dichotómie, definoval stupne jej skutočnosti. Rozlišoval medzi slobodou *de iure* (byť oprávnený niečo vykonať) a slobodou *de facto* (byť schopný niečo vykonať), ktorú ďalej rozdelil na slobodu *môcť* (byť

schopný konať tak, ako sa mi páči), slobodu chcieť (byť schopný chcieť to, čo chcem). V rámci tejto slobody ešte rozlišoval morálnu slobodu (chcieť to, čo chcem, z istých dôvodov) a slobodnú vôľu (chcieť to, čo chcem, bez akéhokoľvek odôvodnenia alebo napriek všetkým dôvodom). Vynárajú sa tak štyri hlavné podmienky úplnej slobody: Konať úplne slobodne znamená mať povolenie, prostriedky, túžbu a možnosť zvoliť si túžbu tak konať. Za najdôležitejšiu považuje poslednú z nich.

Ak by sme sa nemohli determinovať sami, nezávisle od všetkého, čo nás môže ovplyvniť, boli by sme vlastne determinovaní. Sloboda nie je v protiklade k determinizmu po rozhodnutí, vo forme prekážok jeho uskutočnenia, ale je v protiklade k determinizmu pred rozhodnutím, teda ku všetkému, čo by človeka mohlo podmieniť. Sloboda teda nespočíva v úspešnej realizácii projektu, ale v jeho voľbe, teda vo voľbe seba samého.

Podľa Sartra, predstaviteľa francúzskeho ateistického existencializmu, sloboda môže byť iba slobodou voľby. Z toho vyplýva, že slobodu ako ľubovôľu neuznáva. Chápe pod ňou konanie podľa našej prirodzenosti s rešpektovaním nášho postavenia v usporiadaní sveta, v predurčenej harmónii. Keďže naše idey o jednom i druhom sú viac-menej nejasné, nedokážeme využiť svoju slobodu naplno. Podmienkou takéhoto konania je, že mu bezo zvyšku vládne rozum.

Sartre v *Byti a ničote* tvrdí, že jedinou skutočnou podmienkou slobody, nevyhnutnou i postačujúcou zároveň je vôľa, takže človek je slobodný i vtedy, keď nemá slobodu konať alebo nekonať, keďže stále môže chcieť, alebo nechcieť, čím preberá tradičnú filozofickú myšlienku, že sloboda označuje skôr ľudskú vôľu ako konanie. Myšlienka, že „človek je odsúdený na slobodu“ (Sartre 2004: 28) je azda najznámejšou zo všetkých Sartrových tvrdení. „Odsúdený, lebo sa nestvoril sám, a jednako je slobodný, lebo keď je už raz vrhnutý na svet, je zodpovedný za všetko, čo robí.“ (Sartre 2004: 28) Jeho filozofia slobody je vlastne ontológiou slobody, vzťahuje sa na autonómnu voľbu každého ľudského jedinca a stáva sa kľúčom k samotnej existencii. Sloboda je fakt, ktorý nemožno nijakým spôsobom odstrániť. Človek nemôže prestať byť slobodný, slobodu mu nemožno odoprieť, dokonca sa jej ani nemôže vzdať. Sloboda nie je vlastnosť človeka, je to jeho existencia.

Existencia ako bytie pre seba stavia svoje vlastné ciele a snaží sa o ich dosiahnutie. Záleží len na človeku, či okolnosti javiace sa ako prekážky, budú sa javiť ako neprekonateľné alebo také, ktoré treba prekonať. Ak sa človek v prípade neprekonateľného sklonu jednáť v rozpore so svojim cieľom podrobí tomuto sklonu, prejavia sa prekážky ako neprekonateľné. Táto voľba potvrdí predstieranie skutočného cieľa, keďže jeho neuskutočnením som klamal sám seba. Toto je jasné uhýbanie pred slobodou. Prekážky poslúžili na to, aby sa človek vzdal slobody, a že svoju slobodu nie je schopný znášať. (Sartre 2006: 562)

Človek vrhnutý do situácie je ponechaný sám na seba. Bez pomoci iných sa musí rozhodnúť, ako konať. Naša zodpovednosť je omnoho väčšia, pretože sa nevzťahuje len na jeho individualitu, ale na všetkých ľudí: „Domáhajúc sa slobody zistíme, že úplne závisí od slobody iných, a že sloboda iných závisí od našej slobody. Sloboda ako určenie človeka zaiste nezávisí od iných, ale od chvíle záväzného rozhodnutia som povinný chcieť, aby moja sloboda bola aj slobodou iných. Moja sloboda mi môže byť cieľom iba vtedy, ak mi je ním rovnako sloboda iných.“ (Sartre 2004: 57) Potreba druhého je teda podmienkou, aby sme dokázali uchopiť naše bytie v plnosti, aby sme dospeli k vlastnému sebauvedomeniu. Nie je

potom prekvapivé, že človek v Sartrovom ponímaní, rovnako ako u Fromma, prežíva úzkosť a osamotenosť.

Svoju slobodu pociťuje naplno v každej situácii: „Sme sami, bez poľahčujúcej okolnosti.“ (Sartre 2004: 28) Človek je svojím tvorcom i zákonodarcom zároveň, pretože popretím Boha a ľudskej prirodzenosti sme stratili akýkoľvek záchytný bod, ktorý by nám pomohol zorientovať sa. Človek si teda svojím rozhodnutím nemôže byť istý až do poslednej chvíle. „Človek nie je nič iné, iba to, čo zo seba urobí.“ (Sartre 2004: 28) Sartrova sloboda je teda absurdnou slobodou, ktorá prináša človeku úzkosť a pocit osamotenosti. Ak chceme zhrnúť Sartrovo chápanie slobody, sloboda je možnosť voliť svoj vzťah k svojmu okoliu, k iným ľuďom i k sebe samému. Človek je podľa Sartra odsúdený do slobody, lebo pokiaľ žije, musí neustále voliť. Napriek tomu, že Sartre sa svojím učením snaží zbaviť človeka pút neslobody, sám svojím chápaním slobody ako nevyhnutnej voľby človeka spútava, lebo možnosť voľby ako podstata slobody sa mení na nevyhnutnosť voľby. A tak Sartre svojím chápaním slobody človeka paradoxne obmedzuje. Obmedzuje ho tým, že mu „slobodne neumožní nevoliť“ na druhej strane je otázne, či človek vôbec môže žiť v nejakej situácii resp. vzťahu a nevoliť svoj vzťah k tejto situácii.

Kým v Sartrovom prípade hovoríme o ateistickom existencializme, opačný postoj zastával nemecký existencialista Jaspers. Jaspers je predstaviteľom teisticky orientovanej filozofie existencie.¹ Hlavnými problémami jeho filozofie sú existencia a sloboda, ktorá je jedným z momentov existencie. Existovať znamená byť v nejakých vzťahoch k iným bytiam, čiže nachádzať sa v určitej situácii. Situáciu a vzťahy tvoria podmienky a okolnosti, a to tak prírodné ako aj umelé, predovšetkým spoločenské, a to buď interné alebo externé. Čisto externé podmienky nemôžu narušiť alebo postihnúť samotnú existenciálnu podstatu človeka, nemôžu ho obráť o vlastnú slobodu voľby. Ale sú aj také okolnosti a danosti, ktoré môžu zasahovať do ľudského rozhodovania, môžu predstavovať hraničné limity, ktoré prekročiť človek už nevládze. Pri nich si človek nutne uvedomuje ohraničenosť svojich vlastných možností, uvedomuje si a objavuje sám seba.

Tieto hranice ovplyvňujú rozsah ľudskej slobody. Sloboda spočíva vo vyrovnanosti toho, čo je nevyhnutné, s možnosťou voľby a rozhodovania sa medzi dvoma alebo viacerými eventualitami. S otázkou slobody úzko súvisí problém poznania. Poznanie považuje Jaspers za cestu k slobode, pretože odkrýva možnosti konania. Bez vedenia niet slobody, ale vo vedení ešte nie sme slobodní. Možnosti konania predpokladajú voľbu a rozhodovanie. Za slobodné pokladá až také rozhodovanie, ktoré sa urobí s vedomím nekonečných možností, s vedomím, že cieľ nebude nikdy dosiahnutý. Práve stroskotanie slobody v jej svojmocnosti dokazuje človeku bytie transcendentie: „Jelikož jsem svobodný, zakouším ve svobodě, ale jen skrze ni, transcenci.“ (Janke 1995: 173) Existenciálna sloboda je teda aktom vytvárania seba samého v okamihu voľby.

Na rovnakom základe je postavená aj teória absurdnej slobody francúzskeho existencialistu Alberta Camusa, ktorý na príklade absurdnej pozície Sisyfa vysvetľuje vedomie absurdnej slobody: „Absurdná svoboda predstavuje šťastí človeka, je to svoboda bez zítřku, jejímiž principy jsou smrt a absurdno. Vědomí se v ní odpoutává od postav metafyzické svobody, které jsou svázány s Bohem a vůlí praktického rozumu.“ (Janke

¹ Jaspers je niekedy označovaný za predstaviteľa kresťanskej filozofie existencie. Jeho kresťanstvo je však často spochybňované, pretože odmieta ideu zjavenia. Pozri Hejdánek *Doslov*. (In Jaspers 1991: 92)

1995: 92) Ak je človek slobodný za smrť zodpovedný, potom neexistuje všemohúci Boh. Ale ak ľudská sloboda neexistuje, potom je za zlo zodpovedný nekonečne dobrý Boh. Pociť absurdna je výrazom roztržky medzi činným človekom a svetom, ktorý ho presahuje, medzi vnútorným elánom človeka a situáciou.

Celé Camusovo dielo vyjadruje vieru v človeka, vyjadruje ju aj úsilie nerezignovať, nepodľahnúť pasivite, beznádeji a porazenectvu, ale svojou aktivitou a elánom čeliť hraničným situáciám a postaviť sa absurdnu na odpor spolu s druhými, ktorí majú ten istý údel. Práve výzvu „žiť navzdory absurdnu“ a hľadať nové životné hodnoty a možnosti zjednotenia na báze ľudskej solidarity v okamihu, ktorý sa zdá byť najkritickejším bodom existencie človeka či spoločnosti, možno chápať ako Camusovo humanistické posolstvo. (Remišová 2008: 462)

V súvislosti so slobodou spomenieme ešte jeden názor vychádzajúci zo židovsko-kresťanskej tradície. Anselm Grün v knihe *Cesty ke svobodě* vysvetľuje, že Desatoro môže byť pre každého človeka ukazovateľom na ceste k slobode. Prostredníctvom výkladu písma sa snaží preniesť biblické posolstvo do súčasnej doby. V modernej spoločnosti sa aj napriek tvrdeniam o slobodnom živote väčšina ľudí necíti byť slobodnými. Z každej strany sú ovplyvňovaní rôznymi vonkajšími tlakmi, ktoré zároveň zužujú priestor našej vnútornej slobody.

Dnešného človeka preto prenasleduje pocit, tiesne a strachu, ktorý ho ovláda, v dôsledku čoho sa cíti byť závislý na uznaní iných ľudí: „Cítíme, jak nás určuje náš vlastní životný příběh a jak nás nenechá svobodně se rozhodovat.“ (Grün 1997: 6) Emócie, vášne, vlastné potreby a žiadosti nás ovplyvňujú a znižujú našu slobodu. Grün zastáva názor, že čím viac sme schopní vnímať vlastné vnútro, tým slobodnejšími sa stávame. Smútok nad neprežitým životom môže viesť k hlbokkej rezignácii až k depresii. Duchovnú cestu považuje za cestu k slobode od závislosti a útlaku. Toto oslobodenie sa od vonkajších i vnútorných väzieb má svoj cieľ v odovzdaní sa Bohu a ľuďom.

Erich Fromm problém slobody človeka vysvetľuje v historickom a kultúrnom kontexte. Ako predstaviteľ Frankfurtskej školy² prostredníctvom aplikácie postupov jej kritickej teórie analyzuje negatívne dopady modernej kapitalistickej spoločnosti na slobodu jednotlivca. Frommov prístup k otázke slobody je špecifický aj svojím psychologickým zameraním, čo umožňuje vnímať celú problematiku z odlišnej perspektívy. Sloboda vo Frommovom ponímaní sa opiera o kritickú analýzu modernej spoločnosti, ktorá je spoločná všetkým

² Frankfurtská škola a ich kritická teória zásadným spôsobom ovplyvnili podobu intelektuálnych debát dvadsiateho storočia. Najvýznamnejšími osobnosťami radenými k tzv. prvej vlně frankfurtskej škole sú Theodore Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin a Erich Fromm. Kľúčovou témou bola kritika modernej kapitalistickej spoločnosti Západu a jej dopadov na situáciu moderného jednotlivca. Tradícia frankfurtskej školy je takisto hlboko zakorenená v traume spôsobenej druhou svetovou vojnou. S týmto postojom sa spája aj pesimizmus ohľadne možnosti realizácie individuálnej slobody v rámci modernej spoločnosti, prameniáci z celkovej nedôvery voči západnej tradícii racionalizmu. Výsledkom sú rastúce prejavy útlaku a manipulácie, dosahujúce najväčšieho rozmachu práve v modernej spoločnosti. Silne kritický postoj ku rozumu ako takému má zásadný dopad aj na spôsob, akým kritická teória pristupuje k otázke slobody. Akceptovanie tohto postoja totiž znamenalo odmietnutie tradičného vnímania slobody v spojení s poznávaním seba samého aj vonkajšieho sveta. Podľa autorov frankfurtskej školy však naplneniu slobody v rámci oslobodenej spoločnosti nebráni samotný pokrok a z neho vyplývajúce civilizačné výdobytky, ale spôsob, akým si ich moderná spoločnosť privlastnila a zneužila na udržiavanie väčšiny ľudí v stave dobrovoľnej ale neslobodnej poslušnosti. Ideové východiská frankfurtskej školy viz Mistrík. (2008: 37)

autorom frankfurtskej školy. Vychádza z toho, že moderný človek oslobodený od pút predindividualistickej spoločnosti, ktorá mu poskytovala bezpečnosť ale súčasne ho obmedzovala.

Nedosiahol slobodu v pozitívnom zmysle realizácie svojej individuality, to znamená, že sa nenaučil plne využívať svoje intelektuálne, citové a zmyslové možnosti. Aj napriek tomu, že mu sloboda priniesla nezávislosť a racionalitu, urobila ho izolovaným a v dôsledku toho úzkostlivým a bezmocným. Podľa A. Grüna je príčinou pocitu bezmocnosti a strachu z nevládnutia života potlačovaná agresivita a hnev: „Potlačování vlastní agresivity (...) zplodilo pocit bezmoci, pocit, že nedokáže zvládnout svůj život, a že na svůj život vlastně nikdy nestačil. V takových lidech často vzniká strach ze života, strach, že nedorostli jeho nárokům. Potlačená agresivita sa obrací proti nim samotným a olupuje je o všechnu energii, o všechnu důvěru v život.“ (Grün 1997: 13)

Následne Fromm rozvíja komplexnú kritiku modernej kapitalistickej spoločnosti Západu a v rámci nej dokazuje jej negatívne a často až deštruktívne dopady na jednotlivca. Zároveň jednoznačne odmieta vnímať západnú spoločnosť modernej éry ako priestor, v rámci ktorého existujú ideálne podmienky na realizáciu individuálnej slobody, naopak, individuálna sloboda sa práve pod vplyvom charakteristických rysov modernej západnej spoločnosti podľa neho ocitá v stave silného ohrozenia a jednotlivec sa s jej dôsledkami nedokáže vysporiadať. Človeka postavila pred dve alternatívy: buď bremenu slobody unikne do nových závislostí a podriadenosti, alebo urýchli plnú realizáciu pozitívnej slobody, ktorá spočíva v jedinečnosti a individualite človeka. Zdanlivý triumf slobody je teda sprevádzaný jednotlivcovým zistením, že zostáva úplne sám, a nesie plnú zodpovednosť za každý svoj krok a každé jedno rozhodnutie.

Fromm na jednej strane uznáva, že v rámci liberálne-demokratického Západu prevládajúci pocit všeobecného optimizmu ohľadne vlastnej budúcnosti a úspešného zavŕšenia dlhodobého boja jednotlivca za dosiahnutie individuálnej slobody má svoje opodstatnenie. „Po stáletích bojů měl (človek) takový úspěch v budování materiálního bohatství, o jakém se mu ani nesnilo; v části světa vybudoval demokratické společnosti a není to dávno, co zvítězil v sebeobraně proti novým totalitárním schémátům...“ (Fromm 1993: 9)

Jedným dychom však dodáva, že tento optimizmus absolútne nie je na mieste, keďže sloboda, ktorú si týmto spôsobom jednotlivec vybojoval, mu nielenže neumožňuje naplno realizovať svoj potenciál, ale stáva sa pre neho bremenom, ktorého sa snaží zbaviť. Jednotlivec v rámci Západu tak síce vybojoval dlho sa tiahnuci boj za svoju slobodu a nezávislosť proti tradičným autoritám a formám útlaku, a moderná kapitalistická spoločnosť mu poskytuje takú rozsiahlu autonómnú sféru, akou v minulosti nikdy nedisponoval, ale vyrovnanie sa s novou realitou je oveľa problematickejšie ako sa dalo očakávať.

Fromm sa opiera o historický kontext, keď uvádza, že v dvadsiatom storočí získali svoju moc sily, ktoré ohrozovali ľudské prežitie. To viedlo človeka k tendencii uniknúť slobode. Skutočnosť však ukázala, že úsilie o slobodu je ľudskej prirodzenosti vrodene, a aj keď je potlačované, má tendenciu presadzovať sa znovu a znovu. No Fromm toto zistenie nehodnotí optimisticky. Jeho výskumy na poli sociálnej psychológie dokazujú, že „vývoj intelektuálních schopností člověka daleko předstihl rozvoj jeho emocí. Lidský mozek žije ve dvacátém století, ale srdce většiny lidí ještě v době kamenné.“ (Fromm 1993: 10)

V rámci tohto chápania je klasickým liberalizmom oslavovaný koncept negatívnej slobody vnímaný nielen ako nedostačujúci, ale dokonca ako potenciálne veľmi nebezpečný, keďže frustrovaný a izolovaný jedinec sa utieka k náhrade tradičných autorít, v snahe zbaviť sa bremena slobody a zodpovednosti, s ktorým si nevie rady. Fromm preto ako charakteristickú črtu väčšiny ľudí moderného Západu označuje neschopnosť vyrovnat' sa svojou vlastnou nezávislosťou, zodpovednosťou a z toho plynúcou nutnosťou sám dať svojmu životu nejaký zmysel.

Väčšina ľudí potrebuje mýty a idoly aby uniesli skutočnosť, že človek je vo všetkom sám sebou, že okrem človeka neexistuje žiadna autorita, ktorá by dávala životu zmysel. Človek potláča nenávisť, závisť, pomstychtivosť, zbožňuje peniaze, moc, národ, na druhej strane slovné vyznáva učenia duchovných vodcov ľudstva, z ktorých urobil modly a idoly. Fromm zdôrazňuje, že ak chceme pochopiť postavenie človeka v dynamike spoločenského procesu, musíme pochopiť dynamiku psychologických procesov, ktoré v jedincovi pôsobia.

V knihe *Strach ze slobody* analyzuje jav úzkosti človeka zo slobody, ktorá sa začala prejavovať rozpadom stredoveku, v ktorom sa aj napriek mnohým nebezpečenstvám cítil bezpečne a isto. Vo svojej analýze vychádza zo štúdia výrazných období novovekých dejín, obdobia reformácie a nacizmu, na ktorých preukazuje svoju teóriu strachu zo slobody a úteku z nej. Ako sme už vyššie naznačili, moderné dejiny sa sústreďujú na úsilie oslobodiť sa od pút, ktoré ľudí zväzujú. Princípy demokracie, liberalizmu náboženskej slobody a individualizmu v osobnom živote boli výrazom túžby po slobode, ktorá predstavovala približovanie sa ľudstva k sebarealizácii a slobode jednotlivca.

Otázkou však zostáva, prečo sa niektorí ľudia všemožne snažia vzdať slobody, namiesto toho, aby slobodu chceli, snažia sa jej uniknúť. Fromm sa pýta, čo je sloboda ako ľudská skúsenosť. Prečo je sloboda pre niekoho cieľom a pre iné ohrozením? Je túžba po slobode niečo, čo je ľudskej prirodzenosti vrodené? Je sloboda absenciou vonkajšieho tlaku, alebo je to aj prítomnosť čohosi, a ak áno, potom čoho? Môže sa stať sloboda príliš ťažkým bremenom pre človeka?

Analýzou ľudského aspektu slobody a autoritárstva dospieva k potrebe skúmania psychologických faktorov ako aktívnej sily v spoločenskom procese. V súvislosti s fašizmom uvažuje nad otázkou, čo človeka vedie k podrobeniu sa autorite, či popri vrodenej túžbe po slobode existuje i túžba po podriadenosti, či existuje uspokojenie z podrobenia sa. Rozborom psychologických procesov a záujmov človeka Fromm rieši problém príťažlivosti moci pre človeka a sociálnych predpokladov ako základu psychologických podmienok.

V tejto súvislosti Fromm vychádza z Freuda, ktorý skúmal reakcie individuálneho charakteru na vplyvy vonkajšieho sveta hlavne v ranom detstve. Svoj rozbor zakladá na objave nevedomých síl v ľudskom charaktere a ich závislosti na vonkajších vplyvoch. Človek je podľa Freuda od základu antisociálny, zlo považuje za ľudskú prirodzenosť a vplyvom spoločnosti koriguje svoje biologické pudy. Potlačené pudy sa premenia na úsilie, ktoré je pre kultúru prospešné a stáva sa ľudským základom kultúry, čiže pudová energia sa transformuje na sociálne prijateľnú: „Spoločnosť má nejen potlačovací, ale také funkci tvůrčí.“ (Fromm 1993: 17) Problém nastáva vtedy, ak na jeho prirodzené pudy vyvíja spoločnosť väčší tlak, než je kapacita jeho pudovej energie.

Človek sa stáva neurotickým a je nutné potlačenie zmierniť. V procese dynamického sa prispôsobovania kultúre dochádza k rozvoju množstva pudov, ktoré motivujú individuálne konanie a cítenie človeka. Jednotlivec si ich nemusí uvedomovať, no ako náhle sa tieto pudy rozvinuli, vyžadujú si uspokojenie. Preto platí, „že čím více člověk získává svobodu ve smyslu vycházení z původní jednoty s přírodou, čím více se stává individuem, nemá jinou volbu, než se buď sám sjednotit se světem ve spontaneite lásky a tvořivé práce, nebo se shánět po nějakém druhu jistoty, kterým ho svět poutá, a tak si sám svobodu a integritu své individuality zničí“. (Fromm 1993: 22)

Fromm zdôrazňuje, že Freud v súvislosti s uspokojovaním pudov vždy uvažuje o jedincovi vo vzťahoch s druhými. Jeho poňatie ľudských vzťahov spočíva v tom, že jedinec vybavený biologickými pudmi vstupuje do vzťahu s druhými objektmi, ktoré sú prostriedkom k jeho vlastnému účelu, k uspokojeniu jeho pudov. Vzťah k druhému jedincovi sa tak stáva len prostriedkom k účelu, nikdy nie účelom samo o sebe.

Dvojznačnosť slobody

Pri analýze slobody musíme vychádzať zo skutočnosti, že ľudská povaha nie je len súhrn vrodenej pudov, ale je výsledkom kultúrnych vzorcov, ktorým sa počas života prispôbuje, je produktom ľudskej evolúcie. Na poli sociálnej psychológie sa Erich Fromm zaoberal práve procesom ľudského utvárania v dejinách a skúmal, prečo a za akých okolností dochádza v jednotlivých historických epochách k zmenám ľudského charakteru.

Pre pochopenie významu slobody pre moderného človeka a jeho tendencie jej uniknúť Fromm zachádza až do obdobia začiatkov individualizácie jedinca. Dejiny ľudskej spoločnosti začínajú procesom vyčleňovania sa človeka z jednoty s prírodným svetom a uvedomením si samého seba oddeleného od ostatných ľudí a od okolitej prírody. Jedinec bol naďalej pripútaný k prírodnému a sociálnemu svetu, z ktorého vzišiel, no zároveň sa uvedomoval ako oddelené súcno. Toto pretrhnutie pôvodných väzieb Fromm nazýva individualizáciou. Proces individualizácie dosiahol svoj vrchol v období medzi reformáciou a súčasnosťou.

Rovnakým procesom individualizácie prechádza jedinec v priebehu svojho života. Narodením sa dieťa stáva nezávislé od tela matky, no naďalej vo funkčnom zmysle zostáva jej súčasťou. Tieto primárne väzby sú prirodzenou súčasťou ľudského vývoja, poskytujú dieťaťu bezpečnosť, pocit istoty a zakorenenia. Proces individualizácie podporuje výchova. Po dosiahnutí určitého stupňa individualizácie dochádza k pretrhnutiu primárnych väzieb a človek sa začína orientovať sám. Dôsledkom individualizačného procesu je rast osamelosti. Primárne väzby poskytovali dieťaťu istotu a bezpečie, no naraz si uvedomuje, že je samostatnou bytosťou oddelenou od ostatných. Toto odlúčenie vyvoláva pocit bezmocnosti a úzkosti zo zodpovednosti za vlastné činy. Objavuje sa tendencia vzdať sa vlastnej individuality, prekonať pocit osamelosti a bezmocnosti úplným podriadením sa okolitému svetu.

Inú možnosť prekonania úzkosti a osamelosti vidí Fromm v procese rastu sily, tvorivosti a integrácie individuálnej osobnosti človeka, ktoré sú predpokladom „spontánneho vzťahu k človeku a prírode“. No zatiaľ, čo proces individualizácie prebieha automaticky, vlastný rast spomaľuje množstvo individuálnych a spoločenských príčin, čo vyvoláva

nezneseiteľný pocit bezmocnosti a izolácie. Ten vedie k psychickým mechanizmom, ktoré Fromm nazýva mechanizmami úniku.

Ľudská existencia a sloboda sú od počiatku neoddeliteľné. Ako sme vyššie uviedli, človek sa počas svojho vývoja odpútal od prírody a prekročil hranice pudového vybavenia aj tým, že začal rozvíjať svoje dispozície a vlastnosti, rozum a lásku. Ako hovorí Fromm, tým sa stále viac začal odlišovať od zvierat. Používa vyspelejšiu inteligenciu, sebauvedomenie a predstavivosť nielen k uspokojovaniu biologických potrieb, ale aj k utváraniu orientačného rámca. Uvedomuje si zároveň svoju odlišnosť, nevedomosť a obmedzenosť, svoju slabosť. Práve táto bezmocnosť človeka je základom ľudského vývoja: „...biologická slabosť človeka je podmínkou ľudskej kultúry.“ (Fromm 1993: 27)

Humanistické pochopenie človeka a jeho slobody vyrástlo zo židovsko-kresťanskej tradície.³ Mýtus stotožňuje začiatok ľudských dejín s hriechom prvého aktu slobody, ktorého sa dopustili muž a žena v raji tým, že porušili Boží príkaz a tým narušili stav harmónie medzi človekom a prírodou. Tento akt neposlušnosti je začiatkom rozumu. Človek sa odlúčil od prírody, urobil prvý krok k ľudskosti tým, že sa stal individuom. Mýtus zdôrazňuje, že z tohto aktu vyplýva utrpenie, ktoré spočíva v odcudzenosti sa prírode a ostatným ľudským bytostiam. Človek je síce slobodný, ale je sám, bezmocný a plný obáv.

Z uvedeného vyplýva, že proces rastu ľudskej slobody má protirečivý charakter. Na jednej strane je to proces rastúcej sily a integrácie, ovládanie prírody, rastu moci ľudského rozumu a rastúcej solidarity s inými ľudskými bytostami. Na druhej strane táto rastúca individualizácia znamená rast izolovanosti, neistoty a pochyb o zmysle života človeka. Dochádza ale k vývojovému omeškaniu „slobody k“ („freedom to“) za „slobodou od“ („freedom from“). Dôsledkom nepomeru medzi oslobodením sa od nejakej väzby a nedostatkom možností na pozitívnu realizáciu slobody a individuality došlo k panickému úteku od slobody do nových väzieb alebo aspoň do úplnej ľahostajnosti. Touto dvojznačnosťou významu slobody sa vyznačuje celá moderná spoločnosť. Na jednej strane rastúca nezávislosť na vonkajších autoritách, na strane druhej vzrastajúci pocit izolovanosti, bezvýznamnosti a bezmocnosti.

Ako sme vyššie poznamenali, Erich Fromm skúma zmeny charakteru človeka a jeho vplyv na slobodu s prihliadnutím na historický vývoj spoločnosti. Historické a spoločenské udalosti výrazne ovplyvňujú významy pojmu sloboda, preto ho musíme vnímať v úzkej

³ Fromm sa vo svojej humanistickej etike inšpiroval aj učením východných náboženstiev, a to hlavne budhizmom. Budhizmus ovplyvnil modernú psychológiu hlavne svojimi psychologickými metódami, ktorých zmyslom je preniesť prijaté logické závery do praktickej úrovne zažívania, do našej skúsenosti. Oproti bežnej predstave, že karma znamená osud, predstavuje karma v budhizme, naopak, slobodu od infantilnej závislosti: sami rozhodujeme o svojom živote. Žiaden boh nám výsledky našich činov nevezme trestom ani odpustením. Ľudská zodpovednosť sa tu berie vážne. Máme slobodu konať zmysluplne, sme slobodní v tom zmysle, že v každej sekunde máme príležitosť nanovo sa rozhodnúť a zasiahť semienka našej budúcnosti. No súčasne sme i obmedzení: a to nielen možnosťami okamžitej situácie, ktoré sú tak či tak výsledkom našich minulých rozhodnutí, ale najmä faktom, že plne nepoznáme povahu nás samotných, nerozumieme povahe skutočnosti, v ktorej sa pohybujeme. Na základe tejto nevedomosti, ktorú Budha identifikuje ako hlavnú a jedinú príčinu utrpenia, bytosti opakujú iracionálne chyby, ktoré ich vedú do neželaných situácií: pokračujú v kolobehu podmienenej existencie. Naša existencia je podmienená, no s neobmedzeným potenciálom. Budhistická etika nepozná prikázania. Zakladá sa na úvahe, že dobro je prirodzené. Šťastný človek imperatívy nepotrebuje: kto je skutočne šťastný, bude aj spontánne láskavý. Absolútna sloboda, vyrastá z neobmedzenej a nepodmienenej povahy skutočnosti samotnej. (Werner 2008)

spojitosti so spoločenskou realitou doby, v ktorej sa zrodili. Spoločenské dianie teda určuje chápanie slobody v danej spoločnosti a spôsob, akým je v rámci konkrétnej spoločnosti sloboda vnímaná. Fromm svoju teóriu dokazuje na pozadí doby renesancie a reformácie.

Stredovek v porovnaní s modernou spoločnosťou charakterizuje nedostatok individuálnej slobody. V tomto období mal každý k svojej postaveniu a úlohu v spoločenskom poriadku rodovo predurčenú. Tým, že mal od narodenia v spoločnosti určité nezmeniteľné a nesporné miesto, mal jeho život význam, o ktorom sa nedalo pochybovať. Spoločenský poriadok bol ponímaný ako poriadok prírodný a bol nespornou časťou toho, čo človeku dávalo pocit bezpečia a spolupatričnosti. Napriek tomu však stredoveká spoločnosť individuum nezabavovala slobody, pretože individuum ešte neexistovalo. Postupom času sa však jednota a centralizácia stredovekej spoločnosti oslabovali. Vzrástla dôležitosť kapitálu, individuálne ekonomické iniciatívy a konkurencie. Kapitalizmus oslobodil individuum, oslobodil človeka od nariadeného spoločenského poriadku a umožnil mu postaviť sa na vlastné nohy a skúsiť šťastie. Stal sa pánom svojho osudu, peniaze nadobudli väčšiu moc ako pôvod a kasta.

No tento vývoj znamenal nielen smerovanie k pozitívnej slobode, ale priniesol aj jej negatívne dôsledky. Už tu nachádzame rovnakú dvojzrnmernosť slobody, akú poznáme v súčasnej modernej spoločnosti. Jediniec je oslobodený od obmedzujúcich ekonomických a politických väzieb, dosahuje pozitívnu slobodu svojou aktívnou a nezávislou pozíciou. Súčasne je však oslobodený aj od väzieb, ktoré mu zabezpečovali istotu a spolupatričnosť. Výsledkom bolo, že ho prepadla neistota týkajúca sa jeho samého a zmyslu jeho života. Je ohrozovaný mocou kapitálu a trhu, z jeho najbližších sa stala možná konkurencia, čo spôsobilo, že sa stal nepriateľským a odcudzeným: „...je svobodný, to znamená, že je sám, izolovaný, ze všech stran ohrožený.“ (Fromm 1993: 42) Nová sloboda je spojená s hlbokým pocitom neistoty, bezmocnosti, osamotenosti a úzkosti. (Fromm 1994: 88)

Vznikom nových náboženstiev, protestantizmu a kalvinizmu, ktoré oslovili hlavne strednú a nižšiu triedu, sa čiastočne tento problém zdal ako riešiteľný. Lutherovo a Kalvínovo náboženstvo vyjadrovalo nový pocit slobody a nezávislosti, ale i bezmocnosť a úzkosť. Fromm sa prostredníctvom psychologickéj analýzy charakterovej štruktúry Kalvína a Luthera usiluje ukázať subjektívne motivácie človeka, ktoré ho vedú k uvedomeniu si určitých problémov a k hľadaniu odpovedí na ne. Vplyv každej doktríny závisí od miery, akou apeluje na psychické potreby charakterovej štruktúry objektu. Svoju silu nadobudne vtedy, keď reaguje na naliehavé psychologické potreby určitých spoločenských skupín. Stredoveká cirkev zdôrazňovala dôstojnosť človeka, slobodu jeho vôle a fakt, že jeho snaženie mu prinesie úžitok. Zdôrazňovala podobnosť medzi Bohom a človekom, a právo človeka veriť v božiu lásku. V neskoršom stredoveku, v súvislosti so vznikom kapitalizmu, narastali tendencie zdôrazňujúce úlohu vôle a ľudskej slobody.

Zrútenie stredovekého systému feudálnej spoločnosti prinieslo jedincovi osamelosť a izoláciu, ktoré boli následkom novovzniknutej slobody. Sloboda mala dvojaký dôsledok. Človek bol zbavený istoty a spolupatričnosti, bol odtrhnutý od spoločnosti, ktorá mu prinášala ekonomickú a duchovnú istotu. Pociťoval úzkosť a osamelosť, no súčasne mohol slobodne konať a myslieť, stal sa svojím vlastným pánom a so svojím životom mohol nakladať, ako chcel, a nie, ako mu bolo dovolené. Celkovo dominoval pozitívny význam slobody, aj keď pre rôzne spoločenské vrstvy sloboda priniesla odlišné hodnoty. Len tí najúspešnejší dosiahli

svojou aktivitou bohatstvo a moc, vďaka ktorej mohli vládnuť, rozpínať sa a hromadiť bohatstvo. Rovnaký dôraz na silu individuálnej aktivity a vôle nachádzame v teologických učeniach katolíckej cirkvi neskorého stredoveku.⁴

Na druhej strane sloboda pre nižšiu triedu predstavovala nádej na ukončenie rastúceho ekonomického útlaku. Aj keď vzťahujúci sa kapitalizmus podporoval nezávislosť a iniciatívu, nie každý člen mohol dosiahnuť moc a bohatstvo, čo prinášalo skôr izolovanosť a bezvýznamnosť než pocit sily a dôvery. Protestantizmus dal týmto pocitom vyjadrenie, naučil človeka pohrdáť sám sebou a nedôverovať sebe ani iným.⁵ Lutherovo a Kalvínovo učenie tak sa stali zdrojom vývoja duchovnej a politickej slobody v modernej spoločnosti.

Vplyvom týchto doktrín dochádza k vzniku novej charakterovej štruktúry, ktorá sa prejavovala v pracovitosti, šetrnosti, ochote urobiť zo svojho života nástroj, v odriekaní a zmysle pre povinnosť. Tieto nové charakterové rysy sa stávajú dôležitými faktormi v ďalšom ekonomickom rozvoji a ovplyvňujú spoločenský proces. Aj keď sa vyvinuli ako reakcia na ohrozenie novými ekonomickými silami, stávajú sa postupne silami produktívnymi, ktoré podporujú a posilňujú nový ekonomický vývoj.

V katolíckej cirkvi bol vzťah individua k Bohu založený na príslušnosti jedinca k cirkvi, človek bol neoddeliteľnou súčasťou skupiny. Protestantizmus spôsobil, že jedinec stál pred tvárou Božou sám. Psychologicky tento duchovný individualizmus nie je príliš odlišný od individualizmu ekonomického. V oboch prípadoch je jedinec úplne sám a vo svojej osamelosti sa ocitá tvárou v tvár vyššej moci, či už je to Boh, konkurenti alebo neosobné ekonomické sily: „Individualistický vzťah k Bohu byl psychologickou přípravou na individualistické pojetí světských aktivit člověka.“ (Fromm 1993: 64)

Kapitalizmus nielen oslobodil človeka od tradičných pút, ale aj nesmierne prispel k rozšíreniu pozitívnej slobody, k rastu aktívneho, kritického a zodpovedného Ja, no súčasne priniesol osamelosť a izolovanosť jedinca, a naplnil ho pocitom bezvýznamnosti a bezmocnosti. V stredoveku kapitál slúžil človeku, v modernom systéme sa stal jeho pánom. V kapitalizme sa ekonomická aktivita, úspech a materiálny zisk stávajú samoučelom.

⁴ Katolícka cirkev odrážala ducha vyšších spoločenských vrstiev a potvrdzovala ich pocit sily a nezávislosti. Pre katolícku cirkev bolo charakteristické učenie, že ľudskej povahe je vrodená snaha o dobro a je na vôli človeka chcieť dobro, že vlastné úsilie človeka prospieva k jeho spásu a hriešnik sa môže očistiť prostredníctvom cirkevných sviatostí. Zdôrazňovala pozitívny význam slobody, podiel človeka na určovaní vlastného osudu, jeho silu, dôstojnosť a slobodnú vôľu. (Fromm 1993: 53)

⁵ Lutherova teológia, na rozdiel od katolíckej tradície, vyjadrovala potreby strednej a nižšej vrstvy. Toto nové učenie urobilo človeka nábožensky nezávislým, zbavilo cirkev autority a prenieslo ju na individuum. Z človeka sa stáva plne zodpovedný jedinec. Za svoju spásu je zodpovedný sám jedinec a žiadna iná autorita mu nemôže poskytnúť to, čo nemôže dosiahnuť sám. Jeho doktríny podávali taký obraz človeka, v ktorom pocity bezvýznamnosti a bezmocnosti pramenia z kvalít človeka. Tento postoj racionalizovali, prehlbovali a posilňovali. Zároveň ukázali jedincovi, že ak uzná bezmocnosť a skazenosť svojej prirodzenosti, že jeho život je trestom za jeho hriechy, môže sa s čo najväčším sebaoponížením zbaviť svojich pochybností a úzkosť prekonať. Ak keď Kalvínovo učenie sa v mnohom zhoduje s Lutherovým učením, rozdiel medzi nimi spočíva v Kalvínovom chápaní predestinácie. Podľa tejto teórie spása či zatratenie nie sú výsledkom dobrých či zlých skutkov, ale sú predurčené Bohom už pred narodením, čo je prejavom neobmedzenej moci Boha. Jedni sú vyvolení pre spásu, druhí pre zatratenie. Jediným spôsobom, ako uniknúť stavu neistoty a bezmocnosti, je neustála aktivita individua. K oživeniu Kalvínovej teórie došlo v ideológii nacizmu. (Fromm 1993: 55) Odlišný názor na ľudskú vôľu zastáva Duns Scotus. Podľa neho je ľudská vôľa slobodná a jej naplnením človek realizuje svoju individualitu. Sebarealizácia je najväčším zadosťučinením človeka, pretože vôľa je podľa božieho prikázania aktom samotného individua a Boh nemá na ľudské rozhodovania žiadny vplyv. (Fromm 1993: 56)

Prispievať k rastu ekonomického systému a hromadiť kapitál sa stáva ľudským osudom, v ktorom množstvo kapitálu určuje hodnotu človeka. Táto voľba podriaďiť sa mimoludským cieľom je výsledkom psychologickéj prípravy protestantizmu na novú úlohu človeka v modernej spoločnosti.

Fromm prichádza k záveru, že moderný človek je vo svojom postoji motivovaný egoizmom a sledovaním nie vlastných, ale cudzích cieľov. Toto tvrdenie tvorí základ Lutherovho, Kalvínovho ale aj Freudovho myslenia, keď presadzujú názor, že sebecko je totožné so sebaláskou. Milovať druhých je cnosť, no milovať seba je hriech, že láska k sebe a láska k druhým sa navzájom vylučujú. Kalvín za jediný cieľ existencie považoval lásku Božiu. Fromm naopak tvrdí, že prítakanie vlastnému životu, šťastiu a slobode rastu je základom lásky nielen k druhým, ale aj k sebe.

Moderná spoločnosť sa nesie v znamení budovania nového sveta. Vytvorom svojich rúk sa však človek odcudzil a svet, ktorý vytvoril, sa stal vládcom človeka, modlou, bohom. Z toho pramení pocit bezvýznamnosti a bezmocnosti, ktoré prežívali jeho predkovia vo vzťahu k Bohu. Nová sloboda prehĺbila jeho osamotenosť a jediným prostriedkom, ako dosiahnuť uznanie, bol majetok, ktorý človeku priniesol stratenú úctu, prestíž a moc. Čím menej cítiťoval vlastnú sebaúctu, tým viac potreboval majetok.

Vo filozofickom myslení novoveku prevláda názor, že oba aspekty slobody, pozitívna i negatívna, sú navzájom prepojené. Rovnako aj u Kanta a Hegela bola autonómia a sloboda človeka hlavnými požiadavkami ich systémov, no aj napriek tomu jedinca podriaďovali cieľom štátu. Naopak Marx a Nietzsche nekompromisne obhajovali názor, že individuum nesmie byť predmetom vonkajších zámerov bez prihliadania na jeho rast a šťastie.

V každom prípade si pocit individuálnej izolovanosti a bezmocnosti priemerný normálny človek neuvedomuje. Prekrýva ho rutina jeho každodenných činností, sebadôvera a uznanie, ktoré mu poskytujú jeho súkromné a spoločenské vzťahy a rôzne rozptýlenie. Osamelosť, strach a zmätok ale zostávajú a natrvalo je tento stav neudržateľný. Breme slobody je neúnosné. A ak sa nepodarí človeku dospieť od negatívnej slobody do pozitívnej, musí sa snažiť slobode uniknúť. Hlavnými spoločenskými cestami úniku našej doby je podriaďenie sa nejakému vodcovi, ako k nej došlo vo fašistických a komunistických krajinách, alebo nutkavá konformita, ako k nej dochádza v demokratických spoločnostiach. Hlavnými mechanizmy úniku pred slobodou sú teda autoritárstvo, deštruktívnosť a konformita.

Problém úniku zo slobody

Fromm prostredníctvom analýzy týchto mechanizmov ukazuje, čo sa v človeku odohráva a ako v snahe uniknúť osamelosti a bezmocnosti je ochotný sa vzdať vlastného Ja tým, že sa podriadi autorite alebo sa prispôsobí konvenčným vzorom správania.

Vo svojich úvahách sa zameriava na psychológiu fašizmu a význam slobody v autoritárskych i demokratických systémoch. Odvoláva sa na skúmanie psychologických mechanizmov pomocou individuálnej psychológie a psychoanalytického štúdia jednotlivcov, ktorých fungovanie sleduje v širšom kontexte spoločenského procesu. Ide o mechanizmy úniku, ktoré vyplývajú z neistoty osamelého človeka po pretrhnutí primárnych väzieb,

poskytujúcich jednotlivcovi istotu. Ako sme v predchádzajúcej kapitole uviedli, človek môže tomuto stavu uniknúť cestou k pozitívnej slobode a dobrovoľne sa spojiť so svetom prostredníctvom lásky a práce, vo vyjadrení svojich citových, rozumových a zmyslových schopností, a nadobudnúť tak opäť jednotu s ľudstvom, prírodou, so sebou samým.

Druhá cesta je tá, že sa človek vzdá svojej individuality a integrity svojho jedinečného Ja a stratí možnosť opätovného zjednotenia. Táto alternatíva preto nie je riešením vedúcim k šťastiu a k pozitívnej slobode, ale vedie k vzniku neurotických prejavov. Fromm venuje pozornosť tým mechanizmom, ktoré sú dôležité z hľadiska kultúry a ich pochopenie je dôležité pre psychologický rozbor spoločenských javov fašizmu a modernej demokracie.

Jedným z mechanizmov úniku pred slobodou je autoritárstvo. Fromm ho vysvetľuje ako tendenciu vzdať sa nezávislosti svojho vlastného Ja, zlúčiť ho s niekým alebo niečím mimo seba samého a tak získať silu, ktorá vlastnému Ja chýba. Ide teda o hľadanie nových sekundárnych väzieb ako náhrady za väzby primárne, ktoré sú stratené.

Výraznejšie formy tohto mechanizmu sa objavujú v masochistických a sadistických snahách. Najčastejšími formami, v ktorých sa prejavujú masochistické snahy, sú pocity menejcennosti, bezcitnosti, individuálnej bezvýznamnosti. Títo ľudia vykazujú tendencie podceňovať sa, stávajú sa slabými, neschopnými zvládať svoje veci. Úplne pravidelne vykazujú zjavnú závislosť na vonkajších silách, na iných ľuďoch, inštitúciách či prírode. Masochistické sklony sú často najrôznejšími spôsobmi racionalizované. Masochistická závislosť sa poníma ako láska a lojalita, pocity menejcennosti ako primeraný výraz skutočných nedostatkov.

Sadistické tendencie sú naopak snahy niekoho si podmaniť, ovládať, vykorisťovať, prípadne aj zraňovať a týrať, spôsobovať nielen telesné, ale aj duševné utrpenie.⁶ Tento typ sadistického správania je menej riskantný, lebo rany nie je vidieť navonok, často však spôsobuje väčšie utrpenie, ako je fyzická bolesť. Ako klinický prípad nesexuálneho sadizmu uvádza Fromm osobu J. Stalina.

Podľa Fromma je jadrom sadizmu vášeň mať absolútnu a neobmedzenú vládu nad nejakým živým tvorom, či už ide o ženu, dieťa alebo zviera. „Sadismus je jednou z možných reakcií na fakt, že jsme se narodili jako lidská bytost, pokud nemáme k dispozici lepší možnosti. Zážitek absolutní vlády nad jiným tvorem, zážitek všemocnosti vůči jiné bytosti v nás vytváří iluzi, že překračujeme hranice lidské existence, zvláště když našemu životu chybí tvořivost a radost. Sadismus nemá žádný praktický cíl a připomíná jakousi víru. Je přeměnou bezmoci v zážitek všemohoucnosti. Je náboženstvím duševních mrzáků.“ (Fromm 2007: 289)

Sadizmus sa od deštruktivity líši tým, že život netúži zničiť, ale ovládať. Je priťahovaný iba slabými a bezmocnými jedincami, nikdy nie silnými. Miluje a obdivuje mocných, pohŕda

⁶ Existujú dve konvenčné predstavy o podstate sadizmu, ktoré sa niekedy prekrývajú. Jedna koncepcia, založená Schrenk von Notzingom, sa odvíja od pojmu algolagnia (algos – bolesť, lagneia – radosť). Aktívna algolagnia sa prejavuje ako sadizmus, pasívna algolagnia ako masochizmus. Podľa tejto koncepcie podstata sadizmu spočíva v prianí pôsobiť bolesť, bez ohľadu na to, či pri tom spolupôsobia nejaké sexuálne motívy. Druhá koncepcia, podporovaná Freudom, pokladá sadizmus za výhradne sexuálny fenomén. Jedným z najrozšírejších prejavov nesexuálneho sadizmu je týranie a zneužívanie detí. Podľa výskumov, ktoré sú k dispozícii, sa ukazuje, že sadizmus je najintenzívnejší v dobe, keď je dieťa ešte síce bezmocné, ale už začína prejavovať svoju vôľu a bráni sa proti snahe dospelých nechať sa úplne ovládnuť. (Adler 1999)

tými, ktorí sa nemôžu brániť a túži ich ovládnuť. Sadista je zbabelý a ponížený, tento nedostatok sa snaží kompenzovať práve tým, že má moc nad druhými. Sadizmus a masochizmus spolu úzko súvisia, sú to dva aspekty tej istej základnej situácie: zážitku životnej neschopnosti. Sadista rovnako ako masochista potrebuje inú bytosť, ktorá by ho doplnila. Sadista rozširuje inou bytosťou samého seba, masochista rozširuje sebou samým inú bytosť. Obaja hľadajú symbiotický vzťah, pretože žiadny z nich nemá centrum osobnosti sám v sebe. Preto je najlepšie hovoriť o sado-masochistickom charaktere, v ktorom jeden alebo druhý rys prevláda.

Sadista sa snaží o to, aby boli na ňom závislé iné osoby, aby mal nad nimi absolútnu moc, aby z nich mohol urobiť prostriedky. Jeho cieľom je druhého zraniť, pokoriť, uviesť do rozpakov alebo ho vidieť v trápnych pokorujúcich situáciách. (Fromm 1996) Sadisti sa často skrývajú za reakciami vytvárajúcimi dojem veľkej láskavosti a hlbokého záujmu o druhých. Z týchto dôvodov sú ich reakcie obyčajne menej vedomé a tiež viac racionalizované a spoločensky viac škodlivé ako javy masochistické. Sadistické sklony ale nie sú presným opakom snáh masochistických. Zo psychologického hľadiska sú obe tieto tendencie výsledkom neschopnosti uniesť osamelé a slabé vlastné Ja. Sadista potrebuje niekoho, koho by ovládal, pretože v tom spočíva zdroj jeho sily: „Hitler hlásá, že touha vládnuť je logickým dôsledkom biologicky podmieneného boje o prežitie tých nejschopnejších.“ (Fromm 1993: 82) Fromm vychádza z ľudskej prirodzenosti a preto nepotrebuje žiadne vysvetlenie.

Podmienky vyvolávajúce sadizmus podľa Fromma ovplyvňujú vzťahy v spoločnosti. V spoločnostiach, ktoré sú založené na vykorisťovaní iných, sa častejšie prejavujú určité sado-masochistické znaky. Vyvíja sa tendencia obmedzovať nezávislosť, integritu, kritické myslenie a produktivitu obyvateľov. V modernej kultúre sa to prejavuje nedostatkom aktivizujúcich podnetov, čo podporuje ľahostajnosť, lenivosť a pasivitu.

Freud chápal sadizmus a masochizmus ako biologicky daný sklon k deštrukcii zameraný na seba samého. Podľa neho je výtvorom pudu smrti, ktorý splýva so sexuálnych pudom a prejavuje sa ako masochizmus, ak smeruje proti vlastnej osobe, a ako sadizmus, ak je zameraný proti iným.

Pre úplné pochopenie sadisticko-masochistického charakteru je nevyhnutné spomenúť aj Freudovu koncepciu análneho charakteru. Análny charakter sa prejavuje celým súborom charakterových rysov ako svojhlavosťou, pedantizmom, šetrnosťou, puntičkárstvom a úzkostlivou čistotnosťou. Fromm nazval tento charakter „hromadiacim charakterom“. Rozdiel je v tom, že análny syndróm treba chápať ako ďalší symbolický výraz análneho charakteru, ale nie ako jeho príčinu. Análne-hromadiaci charakter sa môže cítiť vo svojom vzťahu k okolitému svetu bezpečný len tým spôsobom, že bude vlastniť a mať pod kontrolou, pretože si nedokáže vytvoriť vzťahy lásky a produktivity. Ako klinický prípad análne-hromadiaceho charakteru uvádza Fromm H. Himmlera.

Problematikou agresie sa zaoberal aj Alfred Adler, ktorý však nehovorí o sado-masochizme ale o „pocite menejcennosti“ a „vôli k moci“. Pocit menejcennosti Adler považoval za základ všetkých charakterových vlastností. Jeho význam odvodil zo štúdia menejcennosti telesných orgánov, keď zistil, že poruchy určitého orgánu môžu osobitným spôsobom ovplyvniť životnú dráhu a charakter jednotlivca. Slabosť alebo znížená funkcia orgánov môže viesť k snahe o kompenzáciu, alebo až prekompenzáciu vedúcu

k nadpriemerným, niekedy aj geniálnym výkonom jednotlivcov. Pokiaľ je človek presvedčený o svojej hodnote a má dostatočnú dávku sebadôvery, nemá pocit vlastnej nedostatočnosti a menejcennosti. Keď však uverí, že nie je dosť dobrý, že má menšiu cenu než iní, získa subjektívny pocit nízkości, odlišnosti od iných, nedostatku psychických alebo sociálnych schopností, nedokonalostí v niektorej sfére života, čo môže viesť k závažným poruchám osobnosti.

V súvislosti s „vôľou k moci“ Adler tvrdí, že ľudia sa usilujú o výnimočnosť a nadradenosť preto, aby prekonalí vlastnú nedostatočnosť a menejcennosť. Svoje miesto v spoločnosti sa snažia zabezpečiť si najrôznejším spôsobom, najčastejšie úsilím o získanie pozornosti iných alebo úsilím o moc v mylnej predstave, že svojou osobitosťou sa ostatným ľuďom vyrovnajú. Mocensky orientovaný človek popiera úctu k ostatným a narúša tak spoločenskú harmóniu a spoluprácu. Úsilie získať moc a ovládať druhých strachom vedú však často k poznaniu, že ani tieto snahy nie sú schopné zaistiť mu vytúžené uznanie.

Vtedy sa jedinec cíti dotknutý a hľadá pomstu, bude ponižovať druhých takým spôsobom, ako sa sám cíti ponížený, alebo v presvedčení, že nikdy nič nedosiahne, sa celkom stiahne do ústrania. Pocit menejcennosti je podľa Adlera dôležitejším než sama menejcennosť. U jedných vyvoláva snahu o jeho prekonanie a sociálne platné, užitočné začlenenie sa, u druhých vedie k neurotickému ochoreniu, asociálnemu postojom, chorobnej snahe získať moc a prevahu nad inými. Neurózy, psychózy, perverzia, závislosti a kriminalita svedčia o tom, že sa začlenenie človeka do spoločnosti nepodarilo. (Adler 1999)

Kým Adler vysvetľoval pocit menejcennosti a podceňovanie z racionálneho hľadiska, Karen Horneyová zohľadňovala aj iracionálne stanovisko. Vo svojich psychologických štúdiách podrobne opísala masochistické charakterové rysy a vysvetlila ich teoreticky ako výsledok celkovej štruktúry charakteru. Sexuálna perverzia je u nej, tak ako aj u Fromma, chápaná ako prejav duševných sklonov zakorenených v určitom druhu charakterovej štruktúry.

Ak by sme mali zhrnúť predchádzajúce analýzy, tak masochizmus je prejav úzkostlivého človeka, ktorý nemôže uniesť svoje individuálne Ja a preto hľadá niekoho alebo niečo, k čomu by sa pripútal.⁷ Jeho jediným cieľom je „uniknout svému individuální Já, ztratit sebe sama“. (Fromm 1993: 84) V určitých podmienkach sú tieto masochistické sklony pomerne úspešné: „Najde-li jedinec kulturní vzory, jež masochistická usilování uspokojí, získá určitou jistotu tím, že se cítí spojen s miliony druhých, kteří sdílejí stejné pocity.“ (Fromm 1993: 85) Ak masochistická snaha takýto kultúrny vzor nenájde, vtedy masochistické konanie nič nerieši. Tým, že sa človek pridá k nejakej moci, ktorú pociťuje ako silnú, večnú a okúzľujúcu, stane sa jej súčasťou a podieľa sa na jej sláve. Človek jej odovzdá svoje Ja a zriekne sa všetkej svojej sily a hrdosti, stratí svoju integritu ako individuum a vzdá sa slobody, získa však novú istotu a novú hrdosť svojou účasťou na moci, ktorej sa podriaďuje:

⁷Sartre vo svojej knihe *Bytí a nicota* tvrdí, že masochizmus je založený na spredmetnení samého seba: „Masochismus není pokusem o okouzlení druhého mým zpředmětněním, ale pokusem fascinovat sebe sama mou předmětností- pro-druhého, tj. pokusem, nechat druhého, aby mě konstituoval jako předmět tak, že si budu non-
theticky uvědomovat svou subjektivitu jako nic – v přítomnosti u toho bytí v sobě, jež představuji v očích druhého (...) masochismus je setrvalým úsilím ke zničení subjektivitu tím, že ji pohltí druhý, a že toto úsilí provází tak vysilující a slastné vědomí nezdaru, že subjekt nakonec sám vyhledává nezdár jako svůj hlavní cíl.“ (Sartre 2006: 442–443)

„Je zachráněn před vlastním rozhodováním, před konečnou zodpovědností, a tak i od nejistoty, jak k takovým rozhodnutím dospět.“ (Fromm 1993: 86)

Prostřednictvím svojej analýzy chce Fromm dokázať, že masochistické a sadistické snahy prejavujúce sa ako túžba po ovládaní a túžba po podriadenosti majú rovnakú podstatu. Obe sú výsledkom jednej základnej potreby vyplývajúcej z neschopnosti uniesť sám seba, svoje osamelé a slabé vlastné Ja. Ich cieľom je spojenie, symbióza jedného individuálneho Ja s iným Ja, preto sa často vyskytujú spolu: „Sadista potrebuje svoj objekt práve tak, ako ho potrebuje masochista.“ (Fromm 1993: 87)

V minulom storočí dosiahla túžba po moci svoj vrchol v podobe fašizmu. (Fromm 1996) Na mnoho ľudí urobilo víťazstvo moci veľký dojem a videli v nej znaky sily. Ale v psychologickom zmysle táto „touha po moci nekoření v síle ale v slabosti. Je výrazem neschopnosti individuálneho Já vydržet sám žít. Je to zoufalý pokus získat druhotnou sílu tam, kde pravá síla chybí.“ (Fromm 1993: 89) V tomto prípade Fromm hovorí o „autoritárskom charaktere“, pretože tu nejde o psychopatologický druh charakterovej štruktúry. Ide o charakterovú štruktúru, ktorá je ľudským základom fašizmu.

Iným mechanizmom úniku je deštruktivita. Fromm výrazne odlišuje sado-masochistické sklony od deštruktivity, aj keď sú často prepojené a majú spoločný pôvod: neznesiteľnú bezmocnosť a osamelosť človeka. Jej cieľom nie je aktívna alebo pasívna symbióza, ale odstránenie objektu. Pocitu vlastnej bezmocnosti voči okolitému svetu môžem uniknúť tým, že ho zničím. Deštrukcia sveta je posledným, väčšinou zúfalým pokusom zachrániť sa pred nebezpečenstvom, že ním budem rozdrvený. Často sa deštruktivnosť zamieňa za sadizmus. Ale zatiaľ, čo cieľom sadizmu je privtlenie objektu, cieľom deštruktivnosti je jeho odstránenie. Práve tento mechanizmus úniku zohral podľa Fromma dôležitú úlohu pri vzniku nacizmu, ktorý apeloval na deštruktívne snahy nemeckej strednej triedy a použil ich v boji proti svojim odporcom.

Vo svojej knihe *Anatomie lidské destruktivity* Fromm podáva podrobný rozbor ľudského zla s využitím poznatkov zo psychoanalýzy, ale aj z iných odborov, zvlášť z neurofyziológie, psychológie zvierat, paleontológie a antropológie. Pokúsil sa o preklenutie dichotómie inštinktivistického vs. behaviorálneho chápania agresivity. Zdôrazňuje, že u človeka musíme rozlišovať dva úplne odlišné typy agresivity. Prvý typ, benígnu agresivitu, má človek spoločnú so zvieratami, pretože je fylogeneticky naprogramovaný napadnúť alebo utiecť, ako náhle sú ohrozené jeho záujmy. Druhý typ, malígna agresivita, je charakterizovaná krutosťou a deštruktivitou a je špecificky ľudská.

Benígna agresivita má teda pudový pôvod, malígna agresivita je súčasťou charakterovo podmienených ľudských vášní. Medzi prejavy benígnej agresivity zaraďuje napríklad inštrumentálnu agresiu, hravú agresiu a agresiu ako sebaapresadenie. Obranný charakter benígnej agresie nemusí slúžiť len prežitiu v biologickom zmysle slova, ale i obrane takých hodnôt, ako sú sloboda či konformita so spoločnosťou. Základom sadistického charakteru je túžba ovládať a pokorovať iných, mať neobmedzenú vládu nad živými tvormi. Nekrofilný charakter je zas priťahovaný všetkým, čo je mŕtve. Je to vášeň meniť živé v mŕtve, ničiť pre ničenie samotné. Osobitnou formou je análny-hromadiaci charakter, ktorý sa vo svojej deštrukcii vyznačuje systematickosťou, pedantnosťou, neosobnosťou.

Fromm podrobne popisuje štúdie osobnosti Stalina, Himmlera a Hitlera, na ktorých demonštruje prvky ľudskej deštruktivity. Zároveň predpokladá, že ľudská deštruktivita nie je vrozená ani súčasťou ľudskej prirodzenosti. Priame údaje o živote prehistorických lovcov ukazujú, že mu chýbala údajná vrozená deštruktivita a bojaktivnosť. Práve s rozvojom civilizácie po neolitickej a mestskej revolúcii sa objavujú nové tendencie, ako je potreba dominancie, ovládania druhých, vykorisťovania, žiadostivosti, závidi a túžba vlastníť. Došlo k objavu, že človeka možno použiť ako ekonomický nástroj, dôsledkom čoho bol vznik rôznych tried a vojny ako inštitúcie. To všetko zvyšovalo ľudskú deštruktivitu a krutosť, ako aj sadizmus či nekrofilii. (Fromm 2007: 324–361)

Podrobnejšie sa však Fromm venoval malígnej agresii, čiže deštruktivite a krutosti, ktorá je biologicky škodlivá a objavuje sa len u človeka. Jedinečné podľa Fromma je u človeka to, že môže mať sklony k vraždeniu a týranu pre radosť a tiež, že môže zabíjať a poškodzovať jedinca vlastného druhu. Deštruktivita je výsledkom interakcie daných sociálnych podmienok s existenciálnymi potrebami človeka, ako sú potreba cieľa, väzby, výkonnosti a tiež vzrušenia a stimulácie, pretože nedostatočne kompenzovaná nuda je dôsledkom násilia. Deštruktívne a sadistické vášne v človeku sú organizované práve v jeho charakterovom systéme.

Deštruktivitu Fromm rozlišuje v dvoch rôznych formách: spontánnej a viazanej na charakterovú štruktúru. Najbohatšiu a najdesivejšiu dokumentáciu zdanlivo spontánnej deštruktivity nájdeme v dejinách civilizovaných národov. Ale tieto formy nie sú spontánne v tom zmysle, že by vypukli bez akéhokoľvek dôvodu. Táto forma deštruktivity predstavuje určitý potenciál a nie ľudskú prirodzenosť.

V rámci spontánnej deštruktivity Fromm popisuje hneď niekoľko prejavov, ktoré sa prejavujú rozdielnou motiváciou. Pomstychtivá deštruktivita je typ ničivosti, ktorý je spontánnou reakciou na intenzívne a neodôvodnené utrpenie, pôsobené nejakej osobe alebo členom nejakej skupiny, s ktorou sa daný človek stotožňuje. Od obrannej agresivity sa odlišuje v tom, že vzniká až potom, ako už došlo k ohrozeniu, a teda nejde o obranu proti hroziacemu nebezpečenstvu. Je omnoho intenzívnejšia a krutejšia a prejavuje sa v nej potešenie a nenásytnosť.

Človek sa môže snažiť svoj pocit bezmocnosti, izolácie vo svete a existencionalnej ťažoby prekonávať tým, že sa dostane do stavu extázy, ktorá je podobná stavu tranzu, stavu „bytia mimo seba“, a tak nájde cestu späť, k sebe samému a k prírode. V tomto prípade Fromm hovorí o extatickej ničivosti. Mnohé kultúry sa cielene dostávajú do stavu extázy, u ktorej podstatou zážitku je práve nenávisť a deštruktivita. Nejde tu však o „zúrenie pre zúrenie“, ktoré sa nezameriava proti nepriateľovi, ani nie je vyprovokované nejakou škodou alebo urážkou. Cieľom je tranzu podobný stav, založený na všetkoovládajúcom pociť zlosti.

Chronická tendencia ničiť, na rozdiel oproti predošlému stavu, spočíva v tom, že tu nejde o okamžitý a chvíľkový stav, ale o stav chronický, ktorý ovládne celú osobnosť človeka, takže ten sa zameria na jediný cieľ v živote, a tým je ničenie.

Ako sme vyššie uviedli, deštruktivita je únikom pred neznesiteľným pocitom bezmocnosti, lebo smeruje k odstráneniu všetkého, s ktorými sa človek musí porovnávať. Fromm ale v súvislosti s charakterovou štruktúrou uvádza, že podmienkou deštruktivity je aj

zmarenie životných plánov a blokovanie jeho produktívnych schopností. Vychádza z primárnej potenciality človeka, ktorá spočíva v spontaneite rastu, vyjadrovaní citových, zmyslových a rozumových schopností. Ak je všetkému živému vrodená tendencia rásť a rozvíjať sa, tak primárna potencialita, v človeku akokoľvek zablokovaná, obráti svoju energiu deštruktívnym smerom a priestor získa potencialita sekundárna. (Fromm 1993: 170) Deštruktívnosť je teda sekundárnou potencialitou, ktorá sa aktivizuje vtedy, keď sa nepodarí uskutočniť energiu zameranú na život: „Deštruktívnosť je výsledkom neprožitého života.“ (Fromm 1967: 170)

Pri predchádzajúcich mechanizmoch úniku jedinec prekonáva svoj pocit bezvýznamnosti tým, že sa vzdá vlastnej integrity, alebo že zničí iných. Automat konformity je zvláštnym mechanizmom úniku pred slobodou, ktorý vyhľadáva väčšina normálnych ľudí v modernej spoločnosti. Jedinec prestane byť sám sebou, vnútorne si osvojí model osobnosti, ktorý mu ponúkajú kultúrne vzory, a preto sa stane presne taký, ako sú ostatní a ako to od neho očakávajú. Rozpor medzi Ja a svetom zmizne, a s ním aj vedomý strach z osamelosti a bezmocnosti: „Človek, ktorý se vzdá své individuality a stává se automatem, totožným s milióny jiných automatů kolem sebe, se nemusí cítit osaměle, natož pociťovat úzko: „Cena je ztráta vlastního Já.“ (Fromm 1993: 101)

Konformizmus/konformita, prispôsobivosť/psychológia definuje ako potlačenie vlastných prejavov, prispôsobenie sa prevažujúcim či dominantným názorom, požiadavkám, normám skupiny či spoločnosti, v ktorej človek žije. Rôzni autori sa zhodujú v tom, že určitá miera konformity je jedným z logických dôsledkov socializácie a zaručuje bezkonfliktné fungovanie spoločnosti. Nadmerná konformita vedie naopak k potlačeniu vlastnej individuality, k povrchnej akceptácii spoločenských rolí a k nezodpovednosti.

Častou mylnou domnienkou je to, že človek ľahko spozná, čo sám chce, čo si myslí a čo cíti od toho, čo sa od neho požaduje. Človek si len málo uvedomuje, ako veľmi je jeho úsudok, názory a myslenie ovplyvnené okolím. Väčšina ľudí si myslí, že pokiaľ nie sú otvorene donútení silou niečo robiť, ich rozhodnutia sú vždy len ich vlastným rozhodnutím. Nie je to však pravda. Fromm tvrdí, že väčšina našich rozhodnutí nie sú v skutočnosti naše vlastné, ale sú vsugerované našim okolím. Ide v podstate o odraz očakávania iných ľudí. Nám sa len podarilo presvedčiť seba samých, že ide o rozhodnutie naše, zatiaľ, čo sme sa však prispôbili očakávaniam iných. Z myslenia sa teda stáva pseudomyslenie, z ozajstného Ja sa stáva Pseudoja.

Automatizácia jedinca v modernej spoločnosti spôsobila, že vzrástla bezmocnosť a neistota bežného človeka, preto sa stáva pripraveným podrobiť sa novým autoritám, ktoré mu ponúkajú istotu a zmiernia ich pochybnosti. V tejto súvislosti použijeme slová Alberta Moraviu, jedného z najslávnejších talianskych spisovateľov 20. storočia, autora knihy *Konformista*, ktorý povedal: „Človek sa nechce nijako odlíšiť od ostatných, chce splynúť s davom. No stať sa členom spoločnosti vždy značilo zaplatiť vysokú cenu, predovšetkým v podobe straty osobnej slobody.“ (Moravia 2004: 335)

Fromm vychádza z individuálneho základu osobnosti, ktorý je založený na rozdielnych fyziologických a duševných vlohách a tvorí jadro pravého rastu osobnosti človeka. Konformita preto nie je organickým rastom ale jeho blokáciou.

Spontánnosť ako východisko

Doteraz sme venovali pozornosť hlavne negatívnym aspektom slobody, ktorá prináša bezmocnosť, neistotu a izoláciu jedinca v modernej spoločnosti, pretože sa oslobodil od všetkých väzieb, ktoré mu poskytovali istotu a zmysel. Takýto jedinec nedokáže uniesť svoju osamelosť, a preto je plný úzkosti a pochybností o sebe samom. Aby sa človek zbavil týchto pocitov pochybnosti, jediné východisko vidí v úniku z negatívnej slobody do závislosti na autoritách, v ktorých nachádza novú istotu. Cenou je strata integrity svojho individuálneho Ja. Tak vedie oslobodenie sa „od niečoho“ k novému pripútaniu sa „k niečomu“.

Fromm si však kladie otázku, či teda existuje nejaké východisko z tohto začarovaného kruhu vedúce od slobody k novej závislosti, alebo či existuje pozitívna sloboda, v ktorej je jedinec nezávislým Ja a napriek tomu nie je izolovaný, ale zjednotený so svetom, s druhými ľuďmi a s prírodou. Fromm je v tomto smere optimistický. Podľa neho môže pozitívnu slobodu človek dosiahnuť seberealizáciou, tým, že sa stane sám sebou. Nesúhlasí s názorom idealistických filozofov, že seberealizáciu je možné dosiahnuť len z intelektuálneho hľadiska. Ľudská prirodzenosť má byť potlačovaná a ovládaná rozumom, čo spôsobovalo, že bol mrzačený nielen citový život človeka, ale aj jeho intelektuálne schopnosti.

Fromm zastáva názor, že seberealizácia sa dosahuje nielen aktívnym myslením, ale tiež realizáciou celej ľudskej osobnosti, aktívnym vyjadrovaním jej citových a intelektuálnych schopností: „Pozitívni svoboda spočíva ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti.“ (Fromm 1993: 135) Podmienkou spontánnosti je súhlas celej osobnosti a vylúčenie rozdeľovania na rozum a prirodzenosť. Aj keď je spontánnosť v našej kultúre zriedkavým javom, predsa podľa Fromma pretrváva napríklad u umelcov alebo u malých detí, ktorých myslenie, cítenie a konanie sú výrazom ich samých a nie nejakého automatu.

Spontánnosť⁸ je teda jedinou cestou, ktorou môže človek prekonať hrôzu osamelosti bez obetovania vlastnej integrity, pretože v spontánnej seberealizácii sa človek zjednocuje opäť so svetom – s človekom, prírodou aj so sebou.

Hlavnou zložkou takejto spontánnosti je láska, no nie láska ako rozplynutie individuálneho Ja v inej osobe, ale láska ako spontánne potvrdenie druhých, ako spojenie jedinca s druhými na základe uchovanie svojho individuálneho Ja. Prácu Fromm považuje za ďalší prvok spontánnosti, avšak nie prácu ako nutkavú aktivitu s cieľom utiecť pred osamelosťou, alebo ako zámer podmaniť si prírodu či vytvárať modly a podriaďovať sa im, ale ako tvorbu, v procese ktorej sa človek zjednotí s prírodou. To, čo platí pre lásku a prácu, platí pre každú spontánnu činnosť: „To upevňuje vlastní individualitu a súčasne spojuje Já s člověkem a přírodou.“ (Fromm 1993: 137)

V každej spontánnej aktivite⁹ sa človek stáva silnejším a pevnejším: „Síla Já spočíva v jeho aktivitě.“ (Fromm 1993: 137) Pravá sila nespočíva vo vlastní ani v materiálnom bohatstve či v duchovných vlastnostiach. Naše je len to, k čomu máme skutočný vzťah svojou tvorivou aktivitou, len tie hodnoty, ktoré sú výsledkom našej aktivity dávajú nášmu Ja silu

⁸ V súvislosti s termínom „spontánnosť“ Fromm používa aj termín „tvorivá aktivita“. (Fromm 1992)

⁹ Aristotelés považuje za najvyššiu formu aktivity kontemplatívny život ako teoretickú činnosť, aktivity, ktoré sú v súlade s cnosťou. Podľa Tomáša Akvinského sú najvyššou formou aktivity tie činnosti, ktoré vedú človeka k ovládnutiu svojich vášní a tela, vnútorný pokoj a duchovné poznanie.

a vytvárajú základ integrity: „Neschopnosť jednat spontánne, vyjadřovať to, čo človek opravdu cíti a myslí a z toho vyplývajúca nutnosť predvádieť druhým i sobe pseudojá – má kořeny v pocitu méněcennosti a slabosti.“ (Fromm 1993: 137)

Z toho vyplýva, že v aktivite ide o proces, nie o výsledok, hoci moderná kultúra zdôrazňuje opak.¹⁰ Moderný význam aktivity nerozlišuje medzi aktivitou a zaneprázdnenosťou. Tento rozdiel Fromm vyjadřuje termínmi „odcudzenej“ a „neodcudzenej“ aktivity. V odcudzenej aktivite človek nepocituje seba samého ako konajúci subjekt svojej aktivity, „spíše prožívá výsledek své aktivity, a to je cosi mimo mne (...) jsem činný pod tlakem vnějších a vnitřních sil (...) Byl jsem odloučen od výsledků své aktivity.“ (Fromm 1992: 73) V neodcudzenej, resp. tvorivej aktivite človek prežívá sám seba ako subjekt svojej aktivity. Neodcudzená aktivita „je proces, v němž (...) něco vytvářím a k tomu, co jsem vytvořil, si zachovávám vztah (...) je projevováním svých sil a já i moje aktivita jsme jedno.“ (Fromm 1992: 74)

Keď sa človek realizuje v spontánnej tvorivosti, získava vzťah k svetu a prestáva byť izolovaným, stáva sa súčasťou celku, v ktorom má svoje miesto a zároveň miznú jeho pochybnosti o sebe samom a zmysle života. Uvedomuje si sám seba ako aktívne a tvorivé individuum a zisťuje, že „existuje jen jeden smysl života: prožívat ho“. (Fromm 1993: 137) Týmto zistením získava istotu, ktorá však nemá základ v ochrane zo strany vyššej moci, ako tomu bolo v predindividuálnom stave, ale v ľudskej spontánnej aktivite.

Seberealizácia ako prejav pozitívnej slobody predstavuje zachovanie jedinečnosti individua. A. H. Maslow, zakladateľ humanistického prúdu v psychológii, ju považuje za jednu z najvyšších sociálnych potrieb človeka. Definuje ju ako ľudskú snahu naplniť svoje schopnosti a zámery. Seberealizácia sa prejavuje v spontánnosti pri tvorbe myšlienok a činov, tvorivosťou, záujmom o riešenie problémov. Seberealizovaní ľudia cítia blízkosť iných ľudí a všeobecne si vážia život. Majú vnútornú etiku, ktorá je nezávislá od vonkajšej autority. (Cakirparoglu 2012)

V tejto súvislosti treba pripomenúť, že hlavnou podmienkou seberealizácie je poznanie seba samého, vlastného Ja, poznanie svojich možností a schopností. Kým v psychoanalytických smeroch všeobecne sa sebazpoznanie týka rozpoznanie nevedomých motívov a pudov, ktoré sú v rozpore s usporiadaním vonkajšieho sveta, v rogersovskom prístupe zameranom na človeka ide o to, aby človek našiel a rozvinul všetky svoje možnosti, schopnosti a zručnosti. Humanistické psychologické smery sa zameriavajú na kvalitu a možnosti daného človeka, teda na jeho pozitívne aspekty. (Kuneš 2009)

Pozitívna sloboda obsahuje tiež zásadu, že neexistuje žiadna vyššia moc ako jedinečné individuálne Ja, že človek je stredom a cieľom svojho života, že rast a realizácia ľudskej individuality je konečným cieľom, ktorý nemôže byť nikdy podriadený cieľom údajne hodnotnejším. To však neznamená popretie hodnoty ideálov.

Ideál charakterizujú rôzne vedné odbory z pohľadov, ktoré sú predmetom ich výskumu. Všeobecne však ide o predstavu dokonalosti, vysnívaný cieľ, predmet túžob, ilúziu, vzor, normu, ideálny obraz určujúci myslenie a činnosť. Filozofia definuje ideál ako významový

¹⁰ Aktivitu v súvislosti s problematikou vlastníctva a jeho dôsledkov na človeka modernej spoločnosti Fromm rozpracoval v knihe *Mít nebo být*. (Fromm 1992)

útvár obsahujúci predstavu niečoho dokonalého a požiadavku alebo pranie, aby sa toto dokonalé stalo skutočnosťou. Stav splnenia tohto prania sa označuje ako šťastie. Ideál je spravidla súhrnom noriem, stelesnených v obraze určitej najvyššej hodnoty, ktorý sa stáva vzorom činnosti subjektu, jeho správania a konania, a teda aj stimulom a regulátorom jeho činnosti. Zo psychologického hľadiska ide o súbor žiaducich vysokých cieľov, hodnôt, osobnostných vlastností spojených s vedomím nedosiahnuteľnosti.

Fromm charakterizuje ideál ako „cíl, který podporuje růst, svobodu a štěstí Já“. (Fromm 1993: 139) Podľa Fromma je dôležité rozlišovať medzi pravými a falošnými ideálmi. Právne ideály vyjadrujú túžbu po niečom, čo nebolo ešte dosiahnuté a čo je žiaduce pre rast a šťastie človeka. Tu nemožno zohľadňovať subjektívny pôžitok ako dostatočné kritérium pre hodnotu určitého správania v zmysle ľudského vývoja, pretože v niektorých prípadoch môže ísť o patologický jav.

Príťažlivosť utrpenia, podriadenia či samovraždy sú protikladom pozitívnych životných cieľov a v skutočnosti životu škodia. Z toho vyplýva, že každý ideál predstavuje výraz „nejvyššího stupně potvrzení sama sebe“ (Fromm 1993: 140) a každý ideál, ktorý tomuto tvrdeniu odporuje, nie je ideálom ale patologickým cieľom.

V tejto súvislosti je na mieste spomenúť charakterom podmienené vášne, ktoré Fromm podrobne analyzuje v knihe *Lidské srdce*. Prejavy týchto vášní vyplývajúce zo slobody sú zamerané buď „na život“ alebo „proti životu“. Pre túto orientáciu Fromm používa pojmy biofília a nekrofilia. Charakterom podmienené vášne sa podľa neho nevyskytujú samostatne, ale v rámci celých syndrómov. Fromm rozlišuje „život podporujúci syndróm“ a „syndróm životu nepriateľský“. Ideál biofilne orientovaného človeka sa prejavuje v zameranosti na sám život, tvorivosť a aktivitu, na vlastný rast v rôznych oblastiach. Naopak, ideálom a cieľom nekrofilného človeka je všetko to, čo odporuje životu. Nie rast ale rozpad, nie tvorivosť ale deštrukcia, nie život ale smrť, to sú charakteristiky tejto životnej orientácie.

U väčšiny priemerných ľudí sa tieto syndrómy vyskytujú kombinovane: „Pro chování člověka a pro jeho možnost změnit se je rozhodující relativní síla obou syndromů.“ (Fromm 2007: 253) Človek je teda orientovaný buď „biofilne“ alebo „nekrofilne.“ (Fromm 2007: 358) Na rozdiel od Freudovho chápania nekrofilie ako biologickej danosti v zmysle sexuálnej úchyľky, Fromm tento pojem chápe v širšom meradle. Pre Fromma je táto tendencia daná charakterom a biofiliu chápe ako normálny stav, zatiaľ čo nekrofilia je „psychopatologickým javom“, dôsledkom „duševného zmrzačenia“. Životný inštinkt vytvára v človeku jeho primárnu potencialitu, inštinkt proti životu je sekundárnou potencialitou. Primárna potencialita sa rozvíja vtedy, keď sú na život vhodné podmienky: v priebehu detstva citový vzťah k druhým, sloboda, absencia hrozieb, povzbudivý vplyv ostatných a pod., čiže princípy vedúce k vnútornej harmónii a sile, vedenie k „umeniu žiť, život plný aktivity a tvorivosti. Pravý opak týchto podmienok podporuje vývoj nekrofilie. (Fromm 1996)

Z uvedených analýz teda vyplýva, že podmienkou pre vývoj biofilne orientovaného človeka je v konečnom dôsledku sloboda. Ale „oslobodenie od“ politických väzieb nestačí na rozvinutie lásky k životu. Musí to byť „sloboda k“ niečomu, ktorá vyžaduje od jednotlivca aktivitu¹¹ a zodpovednosť. Ak sociálne podmienky podporujú existenciu konformity

¹¹ Spinoza vo svojej *Etike* vysvetľuje slobodu ako výsledok aktivity: „Nikto nemôže byť šťastný, kto zároveň netúži, aby bol, jednal a žil.“ Človek je slobodný, keď postupuje podľa zásad rozumu. No sloboda bez nutnosti je

a nepodporujú tvorivú aktivitu jedinca, ľudia žijúci v takejto spoločnosti sa stávajú ľahostajní a deštruktívni. (Fromm 1996)

Ako sme v úvode uviedli, o slobode polemizuje veľa autorov. Od názorov determinizmu, cez voluntarizmus, novovekú túžbu po neviazanosti až po teóriu absolútnej, ničím neobmedzenej slobody. Zdá sa, že otázka „podstaty slobody“ ostáva napriek všetkým pokusom filozoficky ju uchopiť, nezodpovedaná. Väčšina sa však zhoduje v názore, že sloboda nevyhnutne patrí k morálnemu životu. Bez nej by kategórie viny, trestu, zodpovednosti, dobra či zla boli len prázdnyimi pojmami. Preto sme aj my vychádzali z predpokladu, že človek je slobodný, schopný sám za seba rozhodovať. Našou snahou bolo preskúmať pojem slobody zo psychologického hľadiska a v praktických etických súvislostiach tak, ako k nemu pristupoval Fromm.

Podstatnú časť tvoril pohľad na slobodu v období renesancie a reformácie až po súčasnú spoločnosť. V minulých dobách sa sloboda vnímala predovšetkým v intenciách oslobodenia sa od vonkajšej nadvlády mocenskej či ekonomickej. Žiadali sa nové slobody a privilégia. Verilo sa, že odstránenie vonkajšieho útlaku je dostatočnou podmienkou na získanie vytúženého cieľa – slobody jednotlivca. Táto predstava sa však ukázala, ako sme videli, značne skreslená.

Na záver by sme mohli konštatovať, že sloboda je teda prienik určovaný spätným vplyvom spoločenských podmienok, ktoré modifikujú ich priebeh. Je to duchovná vlastnosť človeka týkajúca sa len tých jedincov, ktorí dokážu byť slobodní aj v podmienkach neslobody. Sloboda každého z nás je jednou z najväčších hodnôt, aké máme. Je zároveň i predpokladom nášho rozvoja. Je len na nás, ako s ňou naložíme.

ľubovôľa, sloboda závisí od poznania človeka, pochopenia nutnosti a od jednaní v súlade s nutnosťou, čiže s prírodnými zákonmi. (Spinoza 1977: 284)

SEZNAM LITERATURY

ADLER, Alfred. *Porozumění životu. Úvod do individuální psychologie*. Praha: Aurora, 1999. ISBN 80-85974-76-2.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5.

ARISTOTELÉS. *Politika*. Bratislava: Kalligram, 2006. ISBN 80-7149-840-8.

CAKIRPAROGLU, Panajotis. *Úvod do psychologie osobnosti*. Praha: Grada, 2012. ISBN 478-80-247-4033-1.

FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity*. Praha: Aurora, 2007. ISBN 978-80-7299-089-4.

FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Svoboda, 1967. ISBN 80-859-7418-5.

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

FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Praha: Naše vojsko 1992. ISBN 80-206-0469-3.

FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN 80-206-0290-9.

FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-225-9.

GRÜN, Anselm. *Cesty ke svobodě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-244-7.

GUARDINI, Romano. *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava: Dobrá kniha, 2001. ISBN 80-7141-322-4.

HEJDÁNEK, Ladislav. Doslov. In JASPERS, Karl. *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*. Praha: Mladá fronta, 1991. ISBN 80-204-0244-6.

JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0510-0.

JASPERS, Karl. *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2002. ISBN 80-7149-446-1.

KUNEŠ, David. *Sebezpoznaní*. Praha: Portál, 2009. ISBN 978-80-7367-541-7.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nové úvahy o lidské soudnosti*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1932.

MISTRÍK, Ivan. *Kritika liberálního konceptu slobody v druhej polovici 20. storočia*. Bratislava, 2008. Dostupné z WWW:
<http://is.muni.cz/th/102809/fss_m/mistrík_diplomovka.pdf>.

MORAVIA, Alberto. *Konformista*. Bratislava: Slovart, 2004. ISBN 80-714-5944-5.

REMIŠOVÁ, Anna (ed.). *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.

SARTRE, Jean Paul. 2006. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1.

SARTRE, Jean, Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-661-1.

SINGER, Peter. *Hegel*. Praha: Argo, 1995. ISBN 80-85794-46-2.

SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha: Svoboda, 1977.

WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie*. Bratislava: CAD Press, 2008. ISBN 978-80-88969-29-7.

(PhDr. Monika Zimovčáková pôsobí ako doktorandka na Katedre všeobecnej a aplikovanej etiky univerzity Konštantína Filozofa v Nitre.)