

Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a společenských věd

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Kritika náboženství u Ericha Fromma

Critique of Religion in Erich Fromm

Matouš Strmiska

Vedoucí práce: doc. Mgr. David Rybák Ph.D.

Studijní program: Specializace v pedagogice

Studijní obor: B AJ-ZSV

Odevzdáním této bakalářské práce na téma Kritika náboženství u Ericha Fromma potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 9.7.2024

Podpis

Tímto děkuji vedoucímu práce doc. Mgr. Davidu Rybákovi Ph.D. za jeho cenné rady a podněty.

Abstrakt

Práce se zaměřuje na problematiku náboženství v podání Ericha Fromma. Koncept náboženství bude přiblížen z Frommova marxisticko – humanistického a psychoanalytického pohledu. Práce obsahuje Frommův pohled na náboženství obecně, primárně tedy jak je vnímání náboženství v křesťanské kultuře omezené. V návaznosti na to Fromm rozděluje náboženství na dva druhy – humanistické a autoritářské. Oba tyto druhy budou přiblíženy pomocí pojmů stěžejních pro Frommovu práci, a tedy i pro tuto bakalářskou práci – konkrétně pojmy lásky, svobody, autority či odcizení. Všechny tyto pojmy jsou vztaženy k individuální lidské zkušenosti, která určuje, zdali se člověk přiklání k humanistickému či autoritářskému náboženství. Taktéž bude ukázáno, že nezáleží na náboženskosti či sekularizaci daného náboženství, ale spíše na rámci, který dané náboženství poskytuje.

KLÍČOVÁ SLOVA

náboženství, psychoanalýza, marxismus, ateismus, humanismus, autorita, láska, svoboda

Abstract

The thesis focuses on the issue of religion as presented by Erich Fromm. The concept of religion will be approached from Fromm's Marxist-Humanist and psychoanalytic point of view. The thesis includes Fromm's view of religion in general, primarily how the perception of religion is limited in Christian culture. Following this, Fromm divides religion into two types - humanistic and authoritarian. Both of these types will be approached with concepts central to Fromm's work, and therefore to this thesis - namely the concepts of love, freedom, authority or alienation. All of these concepts are related to individual human experience, which determines whether one leans towards a humanistic or authoritarian religion. It will also be shown that it is not the religiosity or secularization of a given religion that matters, but rather the framework that the religion provides.

KEYWORDS

religion, psychoanalysis, Marxism, humanism, atheism, freedom, authority, love

Obsah

Úvod	1
1 Náboženství	3
1.1 Aspekty náboženství.....	4
1.1.1 Zkušenostní aspekt	4
1.1.2 Vědecko-magický aspekt.....	4
1.1.3 Ritualistický aspekt	5
1.1.4 Sémantický aspekt	6
1.2 Rozpory člověka vedoucí k náboženské zkušenosti.....	6
1.2.1 Existenciální rozpory	6
1.2.1.1 Rozum.....	7
1.2.1.2 Společenskost	8
1.2.1.3 Smrt	9
1.2.2 Historické rozpory	9
1.2.3 Překonání rozporů jakožto cíl.....	10
2 Náboženská zkušenost	12
2.1 Autoritářská náboženská zkušenost.....	12
2.1.1 Odcizení.....	13
2.1.1.1 Odcizení se světu	13
2.1.1.2 Odcizení se sobě	15
2.1.2 Humanistická náboženská zkušenost	16
3 Dichotomie svobody.....	18
3.1 Svoboda „od“.....	18
3.1.1 Individualizace.....	19
3.1.2 Oidipovský komplex	20
3.2 Svoboda „k“.....	22
4 Problém lásky	24

4.1	Nekrofilie.....	24
4.2	Biofilie.....	26
5	Pojem „autorita“	28
5.1	Racionální a iracionální autorita.....	28
5.2	Vnitřní a vnější autorita	29
5.3	Otevřená a anonymní autorita.....	29
6	Humanistické a autoritářské náboženství	31
	Závěr.....	33
	Seznam použitých informačních zdrojů	34

Úvod

Erich Fromm byl psychoanalytik, německo-americký sociolog, neomarxista, a především humanistický filosof. Právě Frommův humanistický přístup k člověku – a hlavně jeho rozvoji – je to, co mě na tomto autorovi zaujalo a také to, proč jsem se rozhodl ponořit se právě do jeho myšlenek o náboženství. Po přečtení jeho několika děl jsem dospěl k názoru, že přestože psal Fromm primárně v kontextu absolutní ztráty iluzí, lidskosti a obecně jistoty v budoucnost v návaznosti na hrůzy druhé světové války a s tím spojeným nárůstem technologií a industrializace, jsou jeho myšlenky platné a využitelné i v dnešní relativně optimistické době. Záměrně zde používám slovo „relativně“, neboť svět je po klidu prvních dvou dekád druhého tisíciletí opět zmítán válkami, zažil si pandemii a také se ukazuje, že ony skálopevné instituce jako je demokracie, svoboda a celkově důležitost každého jednoho člověka jsou opět v ohrožení. A neohrožuje je nikdo jiný než my sami. Nejen v západních společnostech totiž dochází k vyprazdňování hodnot a k odklonu od toho ryze lidského a vlastně i k odklonu od sebe sama. Tím, že se svět stává stále náročnějším místem k životu, lidé více vyhledávají formy úniku. Hledají spásu ve všemožných institucích, spasitelích, nebo třeba sektách či náboženstvích. Ale tyto instituce nepřinášejí skutečnou záchranu, pouze lidem dovolují ztrátu sebe sama a odevzdání se do cizích spárů, aniž by jakkoli ve skutečnosti zlepšili svou situaci. Fromm obdobné úkazy spatřoval již v druhé polovině 20. století, a tak přišel s koncepcí dichotomie náboženských struktur, kde jedna poskytuje cestu k dobrému životu, zatímco druhá člověka zatvrzuje a ubíjí.

Tato bakalářská práce se tedy bude zabývat kritikou náboženství v podání Ericha Fromma. Nutno podotknout, že kritikou se zde nemyslí nutně hanění, ale spíše vyložení a porovnání pozitivního – humanistického – a negativního – autoritářského – náboženství. Pokusím se ukázat, jak Fromm vidí právě ony dichotomické formy náboženství, jak spolu souvisí a z čeho jsou tvořeny. Zdali je náboženství ve výsledku dobré, nebo jestli je to přežitek dávnověku. Mimo to i co vlastně za náboženství neoznačujeme v kontextu křesťanské tradice, tak je ve skutečnosti plně náboženské. Mimo jiné se tato práce bude zabývat lidským postojem k náboženství – co je vede k tomu, že volí určité typy náboženství, a co z toho získávají či co jim to bere. K prozkoumání dané problematiky bude užita metoda vlastní interpretace Frommova díla.

Bakalářská práce bude rozdělena do šesti dílů. V první části představím náboženství obecně – z jakých aspektů se skládá a jaké jsou vůbec předpoklady potřeby člověka po náboženství.

Druhá část se bude věnovat náboženské zkušenosti, tedy co je obsahem prožívání náboženství. Třetí část bude zaměřena na koncepci svobody a její klady a zápory pro náboženské žití. Čtvrtá část se bude věnovat problému lásky, který ovlivňuje lidské vnímání světa, a v návaznosti na to i náboženství. Pátá část představí koncept autority, který je stěžejní pro odlišení výše zmíněného humanistického a autoritářského náboženství. A poslední, šestá část, se bude věnovat dokreslení pojmů humanistického a autoritářského náboženství.

1 Náboženství

Na úvod je si nutné vyjasnit, co Erich Fromm pod pojmem „náboženství“ či „náboženskou zkušeností“ vlastně vidí. Není odvážným tvrdit, že pro typickou evropskou, západní či spíše křesťanskou žitou zkušenost je slovo „náboženství“ téměř výlučně spjata s představou jakési bytosti, Boha, která více či méně řídí chod světa – od jeho stvoření, přes všechny všední i nevšední události, až do dnešního dne, potažmo jeho konce. A právě toto vnímání náboženství funguje jako výchozí rámec pro posuzování dalších náboženství, které jsou však diametrálně odlišné od výše popsané představy. *Sám Fromm toto křesťanské vnímání charakterizuje tak, že náboženství je systém, v jehož středu je jeden Bůh – je monoteistické – a součástí jsou i různé nadpřirozené síly* (2003, s. 31). Je otázkou, zdali tento typický křesťanský pojem se svým přibližováním vnímání světa, můžeme aplikovat i na systémy jako je konfucianismus, buddhismus či taoismus, kde nic jako božská bytost nefiguruje. A nejde tu jen o systémy, kde explicitně dochází k nějaké formě uctívání a modlení. *Fromm tvrdí, že z psychologického hlediska si takové označení rozhodně zaslouží* (2003, s. 31). A právě proto, že si to označení zaslouží, přichází s vlastní definicí, která se neomezuje pouze na systémy s bohem uvnitř. Tedy náboženství je: „*jakýkoli systém myšlení a jednání sdílený skupinou lidí, který poskytuje jednotlivci rámec pro orientaci a předmět uctívání*“ (Fromm, 2003, 31). *Fromm dále uvádí, že se ve světě a v historii nikdy nevyskytovala a ani nikdy vyskytovat nebude kultura, jež by neměla náboženství v širším smyslu slova výše uvedené definice* (2003, s. 31). *Fromm tvrdí, že sledujeme-li primárně zkušenost, kterou jednotlivé systémy člověku přináší a nikoliv pojmosloví, můžeme stejně dobře hovořit o teistické nebo sekulární náboženské zkušenosti* (1993, s. 44-45). Jedním z pojmů, kterým Fromm nahrazuje slovo „náboženství“, je „rámec pro orientaci“. *Rámec pro orientaci ve Frommově slovníku označuje to, co mají společné jak teistické, tak ateistické myšlenkové systémy, jež se snaží hledat – a poskytovat – otázky a odpovědi po smyslu člověka a jeho vlastní existenci.* (1997, s. 42). Tudíž nezáleží, zdali je člověk křesťan, buddhista, ateista či dokonce antiteista – každý člověk má v sobě zakořeněnou potřebu náboženství. Leč, jak bylo již nastíněno a později si též ukážeme, se můžeme projevovat v mnoha nesourodých podobách. Náboženství tedy slouží jako jakési hranice, mantinely, kterých se jedinci mohou chytnout a držet se jich.

A co se týče vlastního lidského vnímání a žití, Fromm hovoří o náboženské zkušenosti. O té však také říká, že v západní kultuře plně nevystihuje svůj vlastní význam – protože obdobně

jako s náboženstvím si k němu Západ pojí postavu Boha a nadpřirozena – a proto zavádí vlastní pojem, který by měl být univerzální pro jak teistické, tak ateistické vnímání. Onu terminologii „náboženské zkušenosti“ Fromm nazývá „zkušenost x“. *O zkušenosti x Fromm říká, že ji lze nalézt v náboženských i filosofických systémech nehledě na existenci pojmu boha* (1993, s. 45). Podstatné pro onu „zkušenost x“ je, že se neuplatňuje na neetické, autoritářské formy náboženství. Tato zkušenost je esencí člověka žijícího dle zásad humanistického náboženství – o náboženské zkušenosti bude pojednáno samostatně.

1.1 Aspekty náboženství

Dle Fromma je náboženství konstituováno ze čtyř různých částí. Tyto části se objevují vesměs ve všech typech a formách náboženství, ať je to teistické nebo ateistické – nebo humanistické či autoritářské.

1.1.1 Zkušenostní aspekt

První aspekt koreluje s náboženskou zkušeností, která je popsána dále. *Erich Fromm jej nazývá „zkušenostní aspekt“ a přiřazuje k němu primárně náboženský pocit a zbožnost. Tento aspekt je ve své humanistické formě dobře vidět v učení zakladatelů všech velkých náboženství, kteří hlásali mít za cíl péči o duši člověka a rozvíjení jeho schopnosti milovat a přemýšlet* (2003, s. 105). Ve své negativní, autoritářské formě je tento aspekt viděn jako negace, ohrožování onoho humanistického bytí. Tato nebezpečnost spočívá v odcizení se sobě samému. *„Člověk přestal hledat nejvyšší účel života v sobě samém a učinil ze sebe nástroj sloužící ekonomickému stroji, který vlastníma rukama vyrobil“* (Fromm, 2003, s. 106)

1.1.2 Vědecko-magický aspekt

Druhý aspekt označuje Fromm za vědecko-magický. Na tuto složku náboženství pohlíží z pohledu nutnosti chápání a vykládání světa a jevů v něm. Ne vždy byl člověk schopný rozumově – vědecky – vyložit jevy dějící se ve světě, ale přesto se v něm nějak potřeboval orientovat, tudíž si vytvořil vlastní, magický výklad světa. Toto magické vnímání bylo na počátku existence lidského společenství velmi důležité. *„Dokud nebyly lidské znalosti přírody a schopnost ji ovládat rozvinuté, byla tato stránka náboženství potřebnou a velmi významnou součástí myšlení“* (Fromm, 2003, s. 109). Pokud člověk potřeboval dešť, aby mu neuschla úroda, tančil tance deště. Když se bál toho, že mu domov zničí bouře, modlil se k bohům blesků. Tato magická potřeba však postupem věků – čím více člověk ovládal a

chápal svět kolem sebe – klesala. „*Když je lidstvo schopné uživit všechny své příslušníky, nemusí se modlit o svůj chléb... Dokáže si ho dobýt vlastním úsilím*“ (Fromm, 2003, s. 110).

Fromm, v návaznosti na tento aspekt, kritizuje západní náboženství, neboť si přivlastnilo onen vědecko-magický prvek, a jenom jejich výklad a postoj byl ten správný, čímž upozadili a zpomalili progresivní vývoj lidského poznání. Dále pak zmiňuje, že náboženství Východu měla diametrálně odlišný přístup k otázkám zabývajícím se světem – např. konečnost světa či věčnost vesmíru. Pro ně byla mnohem důležitější otázka člověka a na otázky týkající se přírody odpovídala s humorem a ironií (2003, s. 110). Fromm se zde přiklání právě k přístupu Východu a používá citát Buddhy, který odpovídá svým žákům, kteří se jej ptali právě na otázky světa: „*Nevím a nijak mě to nezajímá, protože ať bude odpověď jakákoli, nepřispěje nijak k tomu, oč se máme starat: o zmírnění lidského utrpení.*“ (2003, s. 110-111).

1.1.3 Ritualistický aspekt

Rituály Fromm označuje za jeden z nejdůležitějších aspektů každého náboženství (2003, s. 112). Můžeme je nalézt ve všedním životě, například ve formě tleskání umělcům. Můžeme je spatřit u autoritářských i demokratických režimů. A samozřejmě je můžeme spatřit i v náboženství. Rituály se dají obecně rozdělit na dva druhy: racionální a iracionální, kde mnohdy není jasné, o jaký typ se vlastně jedná, neboť až hluboká analýza lidského bytí dokáže odhalit opravdový motiv jejich konání. Faktem totiž je, že si lidé ani neuvědomují, že ve své i každodenní činnosti nějaké rituály provozují. Dále na rituály můžeme hledět z pohledu jednotlivce či společnosti a také z pohledu světskosti a náboženství.

O rituálech iracionálních platí, že jsou založeny na potlačování iracionálních pohnutek, že jsou obsesivně-nutkavou pohnutkou – například když se člověk nutkavě myje, tak jde o očišťovací rituál, kdy se člověk snaží zbavit silného pocitu viny. Onen očišťovací rituál je vyvolán ne nějakou konkrétní událostí, ale nevědomými destruktivními tendencemi. (Fromm, 2003, s. 112-113). Problémem u iracionálního rituálu je to, že kdyby nebyl jedinkrát vykonán, hrozí, že potlačené věci proniknou do vědomí, a tudíž jakákoliv chyba v rituálu je provázena silnou úzkostí a strachem. (2003, s. 114)

Oproti tomu racionální rituály spíše než k potlačení nějakých latentních pohnutek slouží k projekci vlastního já vně sebe. Člověk totiž cítí potřebu orientačního rámce, který by jeho bytí dával smysl, který by mohl sdílet s ostatními. A právě v tom se zračí potřeba racionálního rituálu – nějaké činnosti, kterou člověk vyjadřuje sama sebe společně

s ostatními. „Rituál v širokém smyslu slova je společná činnost vyjadřující společné úsilí vycházející ze společných hodnot“ (Fromm, 2003, s. 113). „Racionální rituál se od iracionálního liší především svou funkcí: nemá zahánět potlačované impulsy, ale vyjadřovat úsilí, které jedinec považuje za hodnotné“ (Fromm, 2003, s. 114). Další odlišností od iracionálního rituálu je to, že nevykonáme-li jej, nepocítujeme strach a obavy.

Pro dnešní – moderní – dobu je typické, že dochází k vyprazdňování a mizení rituálů, proto jsou jakékoli ještě existující rituály pro obyčejného člověka tak přitažlivé. Moderní člověk má málo příležitostí prožívat své hodnoty společně s jinými, proto se chytá i rituálů jinak odtržených od všedního žití (Fromm, 2003, s. 115).

1.1.4 Sémantický aspekt

Posledním aspektem náboženství dle Ericha Fromma je aspekt sémantický, tedy významový. Náboženství totiž ve svém učení neužívá běžného jazyka, ale jazyk naprosto odlišný, jazyk symbolický. Fromm říká, že symbolický jazyk je společný všem lidem na zemi. Byl tu před tisíci lety, kdy vznikaly první mýty, a bude tu i za další tisíce let. I když jeho pochopení je většině lidí vzdálené. Tento symbolický jazyk v nás přetrvává v podobě snů, ačkoli lidé si o symbolickém jazyku myslí, že je to odraz světa věcí, nikoliv vyjádření duševních prožitků (2003, s. 117). „*Bude-li nám opět srozumitelný jazyk symbolů, neznamená to návrat k náboženství, ale nové ocenění hluboké a významné moudrosti vyjádřené v náboženství symbolickým jazykem*“ (Fromm, 2003, s. 118).

1.2 Rozpory člověka vedoucí k náboženské zkušenosti

Jak bylo nastíněno ve Frommově charakteristice náboženství, člověk má ve svém nitru hluboce zaklíněnou potřebu nějakého rámce pro orientaci ve světě, a právě tak i potřebu pro uctívání ať už předmětu, myšlenky či osoby. Tyto rozpory jsou přítomné v každém člověku nehledě na jeho pohled na svět, a proto Fromm, jakožto psychoanalytik a sociolog, sleduje celou problematiku částečně z pohledu celospolečenského, ale primárně z pohledu individuální lidské zkušenosti.

1.2.1 Existenciální rozpory

Lidská rasa od počátku své existence vždy toužila po něčem větším, než jsou oni sami. Takováto touha je vidět ve starozákonní metafoře, kde je člověk vyobrazován jakožto imago dei – tedy bytost stvořená jako obraz Boží, či jakožto odraz Boha – který se eventuálně bohem mohl stát. Začátek této potřeby je metaforicky ztvárněn v Biblickém vyhnání ze

zahrady Edenu. „Člověk se může stát bohem, jen když pojí ze stromu poznání a ze stromu života. Plod stromu poznání dá člověku boží moudrost; plod stromu života by mu dal boží nesmrtelnost“ (Fromm, 1993, s. 19). Kromě významů, jež v této metafoře Fromm spatřuje vzhledem k člověku jako obrazu Božím a ke strachu Boha o svou moc, toto připodobnění ukazuje první z problémů samotné lidské existence. Člověk byl stvořen s potenciálem dosáhnout božství, ale tím, že se o to pokusil, byl vyhnán z ráje. *Fromm ve výkladu vývoje raného křesťanství v The Dogma of Christ předkládá teorii adopcionismu. Ta hovoří o jediném člověku, který božství dosáhl – Ježíši Kristovi. Tato lidská představa o muži, který usedl na Boží trůn, představovala oidipovský komplex vůči Bohu, nevědomou touhu po jeho svržení a vyrovnání se mu* (2004, s. 42). Onu metaforu o vyhnání z ráje Fromm v díle „Budete jako bohové“ přibližuje interpretací pasáže z knihy Genesis 3,22-23 takto: „Biblická zpráva hovoří nejen o stvoření člověka k obrazu božím – vyjadřuje krátce nato boží strach z toho, že člověk by se mohl stát bohem... Člověk pojedl ze stromu poznání; nezemřel, jak mu had správně předpověděl; stal se jako bůh. Pouze smrtelnost je odlišuje. Učiněn k obrazu božím, jsa jako bůh, není bohem. Chtěje zabránit, aby se tak stalo, vyhání bůh Adama a Evu z ráje. Had, který řekl eritis sicut dei (budete jako bohové), měl pravdu“ (1993, s. 50-51). Slovní spojení „být jako bůh“ přibližuje a vykládá Fromm na základě staré židovské tradice. *Člověk si má primárně osvojit vlastnosti charakterizující Boha – tedy spravedlnost, moudrost a lásku. Člověk sice není Bůh, ale osvojením si jeho vlastností může kráčet po jeho boku* (Fromm, 1993, s. 52). *Člověk byl stvořen, aby společně s Bohem vládl světu* (1993, s. 54).

1.2.1.1 Rozum

Právě zde začíná lidstvo svůj nezávislý život. „*Jeho první čin neposlušnosti je počátkem lidských dějin, protože je počátkem lidské svobody*“ (Fromm, 1993, s. 19). Poprvé za lidskou existenci si člověk byl vědom sebe sama a svého neslučitelného vztahu k přírodě. Právě v této metafoře můžeme hledat to, co činí člověka člověkem, co z něj dělá zoon logon echon, či animal rationale – tedy bytost nadanou rozumem. „*Sebeuvědomění, rozum a představivost rozrušily onu „harmonii“, která je charakteristická pro animální bytí. Člověk se stal anomálií, hříčkou přírody. Člověk je součástí přírody, je podřízen jejím fyzikálním zákonům a nemůže tyto zákony změnit; převyšuje však všechnu ostatní přírodu. Existuje sám pro sebe, ale přesto je svázán s vlastní, kterou sdílí se všemi ostatními tvory. Na náhodném místě a náhodném okamžiku vržen do tohoto světa, je z něj právě tak náhodně vyhnán. Jestliže si*

uvědomuje sám sebe, poznává vlastní bezmocnost a hranice svého bytí. Předvídá vlastní konec, smrt. Nemůže se nikdy osvobodit z rozporů vlastní existence. Nemůže se zbavit svého myšlení, i kdyby chtěl; pokud žije, nemůže se odpoutat od vlastního těla, a toto tělo jej nutí chtít zůstat při životě“ (Fromm, 1997, s. 36-37)

Ačkoliv je rozum pro člověka největším požehnáním, je pro něj zároveň i největším břemenem. Staví jej do bytostného rozporu, který však vyřešit nelze. Nemůže se vrátit zpátky do zahrady Edenu, do animálního stádia vývoje – právě naopak. Člověk musí jít stále kupředu, nehledě na to, že se rodí, aby žil, ale žije, aby zemřel. Musí rozvíjet své schopnosti a rozum tak, aby nebyl pouhým obrazem Božím, ale aby se Bohem stal. Člověk je nucen bez ustání hledat nová řešení a kráčet stále vpřed. *„Člověk se stal věčným tulákem, když ztratil Ráj – jednotu s přírodou. Musí sám sobě skládat účty o sobě a o smyslu své existence“* (Fromm, 1997, s. 37).

1.2.1.2 Společenskost

Tím, že si je člověk vědom své odlišnosti od přírody, a i od jiných lidí, tak jej přepadá pocit bezvýznamnosti a osamění. Člověk potřebuje někam patřit, má bytostnou potřebu sounáležitosti právě se světem, a i s dalšími bytostmi svého druhu. *„Kdyby nebyl schopen vztahovat se k nějakému systému, který by jeho životu dal význam a směr, byl by plný nejistoty a tato nejistota by eventuálně mohla paralyzovat jeho schopnost jednat, to znamená žít“* (Fromm, 2014, s. 30). To naznačuje další existenciální rozpor v člověku, či možná dualismus člověka – ostatně toho si povšiml již Aristoteles, a tak jej pojmenoval jako zóon politikon. *„Člověk je sám, současně však neexistuje mimo vztahy“* (Fromm, 1997, s. 39). Člověk je sám o sobě jedinečný. Je to samo vlastní individuum se svými cíli, zájmy, sny, ideály a idejemi. Je sám, protože myslí a rozhoduje se na základě vlastního rozumu. Avšak na druhou stranu je člověk také tvorem stádním. *Nedokáže žít sám bez vztahu k druhým lidem. Jeho štěstí se odvíjí od pocitu sounáležitosti a jakési společenské příslušnosti. Tento pocit cítí nejen k osobám současným, ale také vůči lidem minulým i budoucím.* (Fromm, 1997, s. 39). Čím více se člověk odprošťuje od přírody a stává se sám sebou, svým vlastním individuem, tím více je předkládán před rozhodnutí sjednocovat se se světem a sebou samým, nebo naopak zahodit své já, svou integritu a oddat se nějaké jistotě – autoritě – která jej spoutá a zničí.

1.2.1.3 Smrt

Nyní k poslednímu existenciálnímu rozporu – kdyby byl býval člověk pozřel i ze stromu života, jeho hlavní existenciální rozpor by byl vyřešen – rozpor mezi životem a smrtí. Smrt je dnes pro lidské bytosti stejně tak nevyhnutelná jako byla před tisíci lety, a právě této nevyhnutelnosti si je člověk vědom a tímto vědomím je hluboce formován. „*Člověk se pokoušel paralyzovat tento rozpor pomocí ideologií, jako například křesťanskou koncepcí nesmrtnosti, která tím, že postuluje nesmrtelnou duši, popírá tragickou skutečnost, že život člověka smrtí končí*“ (Fromm, 1997, s. 38). Mimo smrt samotnou je člověk a jeho náboženská zkušenost formována dalším rozparem, a to skutečností, že nikdy neví, kdy smrt přijde, a tudíž pak člověk není schopen plně uskutečnit všechny své životní možnosti. *Fromm konstatuje, že tento problém různé ideologie řešily porůznu. Například koncept posmrtného života – tedy že k naplnění života dochází až po smrti. Nebo také, že život individua je irelevantní a je to služba společnosti, na které záleží nejvíce, tudíž smrt jako taková je bezvýznamná.* (1997, s. 38-39)

1.2.2 Historické rozpory

Nejde jen o rozpory existenciální, které člověka tíží již pouze tím, že je člověkem. Které jej tíží od prvního dne jeho procitnutí až do jeho smrti. Další rozpory jsou totiž rozpory vytvořené lidskou rukou. Člověk si za ně může sám, i když nutno podotknout, že nikoliv daný jedinec, spíše lidské pokolení jako celek. A od existenciálních rozporů se liší tím, že jsou změnitelné. Fromm jakožto neo-marxista zde právě vychází z marxismu, konkrétně historického materialismu. *Ten dle The Sociology Book znamená, že jsou to vesměs materiální podmínky, ve kterých lidé žijí, které ovlivňují uspořádání společnosti, a ony podmínky se mění s tím, kdo ovládá výrobní prostředky, přičemž také záleží na tom, jaké tyto prostředky jsou. Marx historickým materialismem vysvětloval přeměnu společnosti z beztrždní primitivní společnosti, přes otrokářskou antickou společnost, feudální otrokářskou – či spíše robotní – společnost až po kapitalismus a třídní boj buržoazie s proletariátem. Konec dějin měl přijít s nástupem beztrždní komunistické společnosti* (Hobbs; Todd; Tomley; Weeks, 2015, s. 29-30). *Fromm v Obraze člověka u Marxe vysvětluje historický materialismus tak, že právě jak člověk vytváří své výrobky určuje to, jak vnímá svět a jaké jsou jeho touhy. A zároveň platí, že ona dějinnost se vyznačuje tím, že lidé tvoří své dějiny, takže pokud žijí v kapitalistické společnosti, budou s největší*

pravděpodobností hnán touhou po zisku, zatímco kdybych žil v jiných ekonomických podmínkách, byly by moje touhy diametrálně odlišné (2004).

Fromm v návaznosti na historický materialismus tedy říká, že historické rozpory nejsou nutnou součástí lidského bytí, ale byly jím vytvořené. Dále pak uvádí, že se dají řešit buď v době jejich stvoření, nebo až postupem času. Jako příklad zde uvádí již zmíněný institut otroctví v antickém Řecku – odbourání tohoto institutu bylo možné teprve tehdy, byl-li vytvořen dostatečný materiální základ pro rovnoprávnost lidí. Ta ovšem nastala až o tisíce let později a někteří by mohli argumentovat, že vlastně stále nenastala (1997, s. 39).

1.2.3 Překonání rozporů jakožto cíl

Jak již bylo řečeno, to co odlišuje rozpory existenciální od historických je to, že historické se dají překonat a snaha o jejich zdolávání se vyskytuje v samotné lidské povaze. Člověk je neschopen rozpor ignorovat a zůstat pasivní, když mu čelí. Fromm však tvrdí, že ve společnosti je běžná snaha o harmonizaci těchto rozporů a tím i jejich popírání. Takovýto přístup je typický právě pro autoritářská náboženství, neboť si tím podmiňuje určité chování a zakládá jakýsi společenský status.

Zároveň platí, že ačkoliv se existenciální rozpory nedají překonat, dá se na ně alespoň reagovat. Člověk se může ponořit do nějaké činnosti, ať je to práce či zábava. Člověk může odevzdat svou svobodu do rukou autority. To však nepovede k zlepšení jeho situace, pouze ho to oslepí, ale onen rozpor jej bude stále ovlivňovat. Skutečným řešením je pak podívat se pravdě do očí a jednotlivé existenciální rozpory přijmout a uvědomit si, že žádná vyšší moc jej nemůže zachránit. „*Člověk musí přijmout odpovědnost sám za sebe a musí se smířit s tím, že může dát svému životu smysl pouze vlastními silami. Ale tento smysl neznamená jistotu: hledání smyslu je zatíženo hledáním jistoty. Nejistota je právě podmínkou, která nutí člověka, aby rozvíjel své síly*“ (Fromm, 1997, s. 40). Ať již usiluje o prestiž, lásku, destrukci či nějaké politické ideály, právě toto úsilí je to, co konstituuje a dokresluje zvláštnost lidského bytí. Člověk převyšuje zvířata v tom, že mu skutečně nejde o přežití – nejde mu jen o ukojení svých fyziologických potřeb. Ano, nebudou-li tyto základní potřeby naplněny, člověk pojde. Ale budou-li naplněny pouze ony, bude chřadnout a ve finále pojde též. „*Na rozdíl od zvířete nejsou tím jeho nejnaléhavější problémy ještě vyřešeny, ale teprve začínají*“ (Fromm, 1997, s. 41). Člověk ono úsilí produkuje nejen myšlenkovými procesy, ale důležitou součástí je i cit a společně se poté realizují v akcích ve všech oblastech lidské snahy, aby nakonec

vykrytalizovaly v myšlence nebo moci převyšující člověka jako takového – tím převyšujícím může být například právě bůh.

Obsah a hodnoty náboženských systémů, které poskytují ony výše zmíněné rámce, se mohou diametrálně lišit. Může se jednat o primitivní systémy typu animismu či totemismu, nebo například japonský šintoismus, ale i třeba filosofický směr stoicismu. Také může jít o systémy zdánlivě absolutně sekulární, ale přeci jen bude jejich obsah pramenit z téže potřeby jako u systémů náboženských. Typickým příkladem může být Hitler a nacistické Německo. Fromm uvádí důvody proč je možné, že ačkoliv je potřeba systému orientace a oddanosti společná všem lidem, obsah různých systému je mnohdy si odporující. *On tvrdí, že hlavní rozdíl je v hodnotě člověka. Kde se zralý, racionální a produktivně orientovaný člověk rozhodne pro systém, který mu dovoluje být zralým, produktivním a racionálním. Tam se naopak člověk, jež byl omezen ve svém vývoji obrátí k primitivním a iracionálním systémům, které komplementují jeho iracionalitu* (1997, s. 43). Pokud se člověku nepodaří řádně vyžrát, nebude moci svou energii použít pro své vyšší já, ale naopak ji bude směřovat k nižším cílům. Zde Fromm mluví ze své psychoanalytické zkušenosti a popisuje neurotického člověka. *Taková osoba bude mít neúplný obraz světa a svého místa v něm, tudíž si vytvoří iluzi a bude se jí držet jako se drží věřící lidé svých dogmat* (2003, s. 38).

Potřeba náboženské zkušenosti, či systému orientace tvoří nedílnou část lidského bytí. Tato potřeba je tím nejsilnějším hnacím motorem každého člověka, protože člověk nemá na výběr, jestli bude následovat nějaké ideály, avšak může mezi nimi svobodně volit – buď se rozhodne zvolit lásku, nebo ničení. *A vskutku neexistuje nikdo, kdo by neměl náboženskou potřebu, potřebu orientačního rámce a předmětu uctívání* (2003, s. 35). „*Všichni lidé jsou „idealisty“ a usilují o něco vyššího, než je dosažení fyzického uspokojení. Lidé se liší v druzích ideálů, ve které věří... Nebezpečný a mylný je relativistický názor, že pouhý výskyt ideálu nebo nějakého náboženského citu je sám o sobě již cenný*“ (Fromm, 1997, s. 44).

2 Náboženská zkušenost

Jak již bylo několikrát řečeno, otázka náboženství není otázkou po tom, zdali existuje Bůh, ale je to otázka po tom lidském, po člověku jako takovém. *To, co ve své podstatě představují například takové náboženské symboly, či rituály, jsou primárně určité druhy lidských zkušeností. A právě ty lidské zkušenosti jsou tím nejdůležitějším* (Fromm, 2003, s. 118). Fromm konstatuje, že otázka po náboženství se od dob osvícenství místo snahy o potvrzování či popírání určitých lidských postojů zaměřuje hlavně na vyvracení nebo potvrzování Boha. *Otázka existence Boha, a víra v něj, je paradoxně naprosto irelevantní, neboť ti neizarytější věřící mohou být svým lidským postojem modláři, kdežto nejnáruživější ateisté, kteří svůj život zasvětili zlepšování lidstva, ukazují hluboce náboženský postoj a silnou víru* (2003, s. 118-119). Není důležité, jestli existuje Bůh. Lidé mohou věřit ve stát, rodinu, sebe sama, a to vše bude v pořádku. Dokud jejich postoj, jejich zkušenost, zůstane věrna humanistickému postoji, nikoliv idolatrii a modlářství.

Co je to tedy ta náboženská zkušenost? *Sám Erich Fromm říká, že je téměř nemožné náboženské zkušenosti vyjádřit slovy. Tyto zkušenosti chápou pouze ti, kdož je prožívají a pro ty bude jakékoliv definování nepodstatné* (2003, s. 100). Nějakou náboženskou zkušenost mají vyznavači jak humanistického, tak autoritářského náboženství. Ovšem ta pravá náboženská zkušenost, kterou primárně vykládá Fromm, je platná pouze pro náboženství humanistické. Ve finále se tedy dá náboženská zkušenost označit za vlastně jakýsi způsob žití. Za způsob přistupování k sobě, k druhým a ke světu – ta sice může být složitá na popsání, ale existují alespoň základní rámce, ze kterých se dá vycházet, a tím si ony zkušenosti přiblížit.

2.1 Autoritářská náboženská zkušenost

Fromm explicitně neříká, že to, co bude v následujících řádcích popsáno, je zkušeností autoritářskou, ale pro systematičnost si dovolím onu zkušenost za autoritářskou označit. Fromm vesměs používá v různých knihách různá názvosloví, která však až na minimální rozdíly označují pojmy stejné. Autoritářská náboženská zkušenost by tak stejně dobře mohla být nazvána neproduktivní orientací. Rovněž tak by mohla být označená za antitezi, za popření či negaci zkušenosti humanistické a ve své podstatě se defacto jedná o odcizení. *Fromm nerozporuje, že by lidé tíhnoucí k autoritářskému náboženství neprožívali „něco“, avšak to „něco“ je pouze povrchní zkušeností. Takový člověk hledá svůj smysl života třeba v práci, zábavě či moci. Takový člověk nijak zvlášť netouží po hledání řešení existenciálních*

rozporů, neboť pro něj má pozemský život – alespoň vědomě – smysl (1993, s. 45-46). Fromm tvrdí, že pro průměrného člověka, obzvláště v materialistické kultuře, je život prostředkem k cílům jiným, než je právě vlastní osobnost. Tyto cíle mohou být právě ona zmíněná moc, prestiž, peníze či produkce a distribuce zboží. Dále říká, že pokud člověka nezneužívají jiní ku svému prospěchu, využívá člověk sám sebe. V obou případech se z něj tak stává pouhý prostředek (1993, s. 46). „Zajímáme se o efektivnost a úspěch namísto svého štěstí a duševního růstu“ (Fromm, 2003, s. 106).

2.1.1 Odcizení

Jak již bylo nastíněno v řádcích výše, termín odcizení je základním stavebním kamenem autoritářské náboženské zkušenosti. Základních stavebních kamenů je samozřejmě více – ať je to přehršel negativní svobody nebo i její absence, či nekrofilie jakožto láska ke smrti. Odcizení je v dnešní době problémem mnohonásobně větším než kdy dříve. Setkáváme se s ním již u Hegela, a pak hlavně v dílech Karla Marxe, ze kterého Fromm – jak se pokusím ukázat – čerpal značnou inspiraci. U Fromma se s fenoménem odcizení můžeme setkat pod několika názvy – jedná se primárně o část neproduktivní orientace – o takzvanou „tržní orientaci“ – či stávání se „automaty“.

Marx mluví o odcizené práci, či zvnějšnění, nebo i odsouzení práce. Zabývá se však primárně dělnickou třídou, nikoli lidstvem jako takovým, na které právě Fromm uplatňuje ideu odcizení. V Marxových úvahách jde o boj mezi zlým kapitalistou a dobrým dělníkem, kterého kapitalista vykořisťuje a dělník tak svou službou ztrácí sebe sama, svou svobodu a svůj vztah ke světu. Ale hlavně onou prací pro jiného jde o odcizení se produktu své práce, skrze kterou se odcizuje všemu a všem – to je tedy ona hlavní myšlenka Marxova odcizení. *Odcizená práce totiž snižuje vlastní, osobní, svobodnou činnost a dělá z konání pouhý prostředek k uspokojení fyzických potřeb – tedy fyzické existence (Marx, 1961, s. 69)* Fromm se na tento problém dívá širěji a jak bude podrobněji popsáno uvádí, že každý je ovlivněn konzumerismem, materialismem, trhem osobností a dalšími problémy.

2.1.1.1 Odcizení se světu

Odcizení má vesměs dvě roviny. Jednou z nich je rovina materiální, kdy dochází k odosobnění výrobce nejen od díla své vlastní práce – či práce obecně –, ale i od lidí, kteří si zboží daného tvůrce kupovali. Dříve probíhal obchod na v podstatě familiárních vztazích, kdy prodejce alespoň tušil, kolik čeho bude potřeba. Prodavač bot měl vesměs přehled o poptávce. Věděl, kdo nosí jeho boty a kdo jeho boty bude potřebovat. Zároveň i viděl

výsledky své práce, když se se svými kupci setkával třeba na ulici. Oproti tomu moderní trh funguje na základě ryzí nabídky a poptávky. Výrobci nejde o kvalitní produkt, ale pouze o zisk, kdy je to právě tržní cena, která určuje jejich „kvalitu“ – pokud je bot moc, jejich cena klesá a stávají se bezcennými. „... jestliže je nabídka větší než poptávka, stává se část všech bot hospodářsky bezcenná; bylo by to právě tak, jako by nebyly vůbec vyrobeny“ (Fromm, 1997, s. 58). Netřeba snad hovořit i o masové produkci zboží, kdy například jeden pár bot je vyroben několika lidmi a výsledek jejich práce jim ve finále ani nemusí být znám – dochází tedy k odcizení se vlastní práci. Prodejci nejsou známi jeho kupci – jsou to maximálně náhodná čísla na faktuře. *O tom ostatně mluví Marx, když se táže po otázce, v čem záleží zvnějšnění práce: „Předně v tom, že práce je pro dělníka vnější, tj. nepatří k jeho podstatě, že tedy svou prací neafirmuje sám sebe, nýbrž se popírá, že mu v ní není dobře, nýbrž je v ní nešťasten, nerozvíjí v ní žádnou svobodnou fyzickou ani duševní energii, nýbrž moří svou tělesnost a ruínuje svého ducha.“* (Marx, 1961, s. 66). A oním odcizením se vlastní práci se dle Marxe stává člověk strojem – o tom však v další podkapitole. Jinými slovy, člověk netvoří pro svou vlastní potřebu, nerozvíjí se svou prací. Tvoří pouze pro naplnění jakési materiální kvóty. Zároveň ani kupci nejsou tvůrci nikdy známi. V dnešní době je zákazník spíše objektem manipulace než konkrétní osobou. „*Moderní trh již nepředstavuje místo, kde se lidé setkávají, ale je charakterizován abstraktní a neosobní poptávkou. Vyrábí se pro tento trh, nikoli však pro známý okruh zákazníků*“ (Fromm, 1997, s. 58).

Tuto metaforu o prodeji bot můžeme převést na vztah celého světa a celého lidstva. Člověk možná dosáhl pozoruhodného stupně ovládnutí přírody, ale v onom procesu se svým výtvorům ztratil. Jedinec je pouhým ozubeným kolečkem v mašinérii efektivní produkce, kterou sice sám vybudoval, nyní ji však již neovládá. „*Člověk vybudoval svůj svět. Postavil továrny a domy, vyrábí automobily a látky, sklízí obilí a ovoce. Výtvoru svých vlastních rukou se však odcizil, vládcem světa, který postavil, ve skutečnosti není a nikdy jím nebyl, naopak jím vytvořený svět se stal vládcem člověka, který se mu klaní a snaží se, jak nejlépe může, usmířit ho či zmanipulovat. Dílo jeho vlastních rukou se mu stalo bohem. Zdá se mu, že je puzen svým vlastním zájmem, ve skutečnosti se však celé jeho já se všemi konkrétními potencialitami stalo prostředkem pro cíle právě té mašinérie, kterou vlastním rukama vybudoval*“ (Fromm, 2014, s. 97-98). Opět je zde vidět inspirace Marxem, který uvádí, že přetvářením světa se sice člověk osvědčuje jako uvědomělá bytost lišící se od zvířete, avšak tím, že se člověk odcizuje práci a produkci, odcizuje se i přírodě, kterou původně předělával k obrazu svému (Marx, 1961, s. 69). Zároveň dochází i k využívání lidí lidmi. Nejen že se

odcizujeme světu, ve kterém žijeme, ale odcizujeme se i lidem, kteří s námi onen svět sdílí. *To Fromm ukazuje na příkladu zaměstnavatele a zaměstnance, kdy anglické „employer“ vyjadřuje vše – zaměstnavatel využívá svého zaměstnance, jako by využíval stroje, avšak zároveň i zaměstnanec využívá zaměstnavatele k dosažení svých ekonomických zájmů* (2014, s. 98).

2.1.1.2 Odcizení se sobě

Druhou vrstvou odcizení je něco, co by se dalo nazvat jako odcizení jedince sobě samému. *Marx říká, že poptávka po lidech reguluje produkci lidí jako jakéhokoli jiného zboží. Pokud je dělníků mnoho, tak část se stává nadbytečnou a ztrácí tak hodnotu a tím pádem je dělník redukován na podmínku existence jiného zboží. „Z dělníka se stalo zboží, a může mluvit o štěstí, dokáže-li se udat“* (Marx, 1961, s. 23-24). Jak jsem již avizoval, Fromm mluví o člověku obecně, tedy že nejen dělník, ale člověk neprodává jenom zboží, ale čím dál více prodává i sebe sama – i svou vlastní osobu vidí jako zboží, které má nějaké kvality a nedostatky a tím pádem má i určitou trhovou hodnotu. *„Člověk prodává nejen zboží, ale i sebe, sám sebe pocituje jako zboží“* (Fromm, 2014, s. 99). Málokdy však na trhu s osobnostmi záleží pouze na množství odborných znalostí a zkušeností a dobrých – ve smyslu laskavosti, poctivosti a slušnosti – vlastností. Člověk se na trhu musí také umět prodat, což nutně znamená vnímat sebe sama jako zboží. *„Skutečnost, že stále ještě nestačí pouhé schopnosti pro určitou práci jako vyhlídka na úspěch, ale že je třeba „prosadit“ svoji osobnost v konkurenčním boji s mnoha jinými, působí na postoj vůči sobě samému.... Ale protože úspěch dalekosáhle závisí na tom, jak člověk prodá svou vlastní osobnost, považuje sám sebe za zboží“* (Fromm, 1997, s. 60). *Ona myšlenka konkurenčního boje s jinými je opět vidět u Marxe, který říká, že tím, že roste třída pracujících, tím roste i konkurence mezi nimi. A nejen to, dělník zároveň klesá na úroveň stroje, čímž nejen že soupeří s dalšími dělníky, ale zároveň soupeří i s technikou, se stroji* (Marx, 1961, s. 26-27). Tato část odcizení vede k potlačení lidské autenticity a individuality. Člověk, pokud chce na trhu uspět, může málokdy být sám sebou. Hlavně si musí osvojit vlastnosti, které mu dodají většího lesku, a tyto vlastnosti jsou mu vštěpovány od útlého dětství – v podstatě po celý život. *„Není-li potřeba vlastností, jež osoba nabízí, nemá žádné, přesně tak, jako je neprodejné zboží bezcenné“* (Fromm, 2014, s. 99). Mimo potlačení sebe sama to však vede i k pocitům méněcennosti a obecné nedostatečnosti – *jestliže má moderní člověk úspěch, je cenný, nemá-li, je bezcenný* (Fromm, 1997, s. 61). Toto vše pak nutně ústí v umocňování autoritářské

náboženské zkušenosti. Člověk se již nesnaží o zlepšení celé své bytosti, o autentický vztah ke světu a umocňování lásky a dobroty v sobě. „Člověk se bez ustání žene za úspěchem, protože sebevědomí klesá po každém neúspěchu. Bezmocnost, nejistota s pocity méněcennosti jsou pak výsledkem. Pokud člověk měří vlastní hodnotu na změnách trhu, pak se ztrácí jakýkoli cit pro důstojnost a hrdost“ (Fromm, 1997, s. 61). „Zde již člověk nevnímá sama sebe jako nezávislou bytost, ale bytost závislou na mnoha vnějších faktorech. Již to není: „jsem to, co dělám“, ale při tržní orientaci stojí člověk vůči svým vlastním schopnostem jako vůči odcizenému zboží“ (Fromm, 1997, s. 62). V odcizení je tedy člověk vnímán pouze z hlediska úspěchu na trhu. Pokud je žádaný a jeho vlastnosti jsou v daném momentě na trhu chtěné, je někým. Pokud naopak žádaný není a vlastnosti, které má nejsou poptávány, je nikým.

Odcizení sobě samému má však kromě roviny individuální, kdy se jedinec odcizuje sám sobě, i rovinu kolektivní – tedy že se člověk odcizuje člověku. „V ostatních vidí zboží právě tak jako sám v sobě“ (Fromm, 1997, s. 62). Marx uvádí, že bezprostředním důsledkem odcizení produktu své práce je odcizení člověka člověku. Člověk je odcizen své lidské podstatě, tudíž je odcizen sobě samému a každému druhému člověku (Marx, 1961, s. 70) Stejně jako člověk hodnotí svou cenu na základě úspěchu na trhu a na máni společensky akceptovaných vlastností, obdobně hodnotí i další lidi. „Individualita, zvláštnost a jedinečnost je bezcenná, je zbytečnou přítěží“ Fromm tuto citaci dále rozvíjí a tvrdí, že pojem „zvláštní“ dnes již neoznačuje to nejvyšší, čeho jedinec může dosáhnout, ale spíše v sobě nese význam podivnosti. K tomu přikládá i změnu významu pojmu „rovnost“, kdy dříve značilo základní právo nebýt považován za prostředek, avšak v dnešní době znamená nahraditelnost (Fromm, 1997, s. 63).

2.1.2 Humanistická náboženská zkušenost

Oproti tomu staví Fromm humanistickou náboženskou zkušenost či již zmíněnou „zkušenost x“, nebo v protikladu k neproduktivní orientaci orientace produktivní. Na počátku této zkušenosti je fakt, že život musí být zakoušen jako problém, jako otázka vyžadující odpověď. Podstatným je údiv, úžas a uvědomování si svého vlastního bytí a našeho vztahu ke světu. „Kdo se nikdy nad ničím nepodivoval, kdo nikdy nepohlížel na život a sama sebe jako na fenomén, který si vyžaduje odpovědi a přitom, paradoxně, zde jedinou odpovědí jsou nové otázky, může stěží pochopit, co je to náboženská zkušenost“ (Fromm, 2003, s. 100). Další vlastností náboženské zkušenosti je hluboký zájem o smysl života. Zájem o naplnění

vlastní existence, o uskutečnění vlastního bytí. *Fromm pro tuto část zkušenosti používá pojem Paula Tillicha „nejzazší zájem“*. *Nejzazší zájem staví všechny touhy a cíle přispívající k duševnímu blahu na nejvyšší úroveň a všechno ostatní upozaduje* (2003, s. 101). *Nejvyšší hodnotou tedy je rozvoj vlastních schopností rozumu, lásky, soucitu a odvahy, a všechny světské činy jsou podřízeny právě těmto nejvyšším lidským hodnotám. Avšak to nutně neznamená asketismus a odříkání, spíše činí světský život součástí života duchovního – nebo naopak duchovní život součástí světského* (Fromm, 1993, s. 46). Součástí této zkušenosti není pouze individuální prvek, individuální prožitek se sebou samým, ale mimo to i prožitek se svými blízkými, se vším živým, a dokonce i s vesmírem. *„Jedná se o zkušenost hrdoosti a integrity a současně pokory pramenící z vnímání sama sebe jako jediného vlákna v tkáni vesmíru“* (Fromm, 2003, s. 101-102). Když jsem v autoritářské náboženské zkušenosti zmiňoval, že se člověk stává prostředkem svým i jiných, tak v jejím protějšku není člověk nikdy prostředkem, ale vždy cílem. Vše, co se člověku v životě stane, je pak podrobováno neustálému zlidšťování a reaguje se na to z pozice nápomocnosti, či škody, kterou to člověku způsobí.

Výše uvádím, že člověk pod mocí autoritářské náboženské zkušenosti má zábavu jako únik. Oproti tomu zde slouží hra – nebo třeba umění, práce či jiné podněty – jako impuls k tomu, aby se člověk stal pevnějším a senzitivnějším. Člověk, který se svou vlastní činností stává součástí okolního světa, který vlastní činností prochází neustálou vnitřní proměnou je cílem, kterému jsou další cíle podřízeny. *„Člověk není subjektem stojícím v protikladu ke světu za tím účelem, aby jej změnil; je ve světě, vytvářeje svým bytím ve světě příležitost pro vlastní trvalé sebezpřetváření. A tak svět (lidé a příroda) není objektem stojícím proti němu, ale prostředím, v němž objevuje svou vlastní realitu i realitu světa stále hlouběji“* (Fromm, 2003, s. 46). *Fromm k náboženské zkušenosti také přiřazuje pojem transcendence, nikoliv však transcendence ve smyslu „směřující k bohu“, ale ve smyslu přesahování sama sebe, opuštění vězení své sobeckosti a separovanosti* (2003, s. 47). *Ať se jedná o zkušenost teistickou, či nikoli, jejím základem je redukce – a v ideálním případě úplné zmizení – narcismu. Aby člověk mohl plně vnímat svět, musí získat svobodu od incestních fixací, musí v sobě překonat lásku ke smrti – nekrofilii – a destruktivnost. Takový člověk musí v sobě mít silnou biofilní tendenci – musí milovat život – nesmí se nechat obalamutit neurotickými poruchami, které by se vydávali za skutečné náboženské zkušenosti. Mimo jiné musí také být schopný odlišovat autority racionální a iracionální a podstatně též být odhodlaný trpět za své hodnoty, ale nemít ono odhodlání začerněné masochismem* (Fromm, 2003, s. 47).

3 Dichotomie svobody

Svoboda je podstatným základem Frommova výkladu o autoritarismu a humanismu. Člověk potřebuje být svobodný, aby se mohlo plně uplatnit jeho já. Jenže svoboda se sebou přináší i značná úskalí, kterých si mnozí nejsou vědomi. Člověk potřebuje být svobodný k nějakému konání – potřebuje mít možnosti, ve kterých by se uplatnil. Je-li však svobodný od světa, lidí i od sebe sama, tak se může ve svém životě ztratit. Toto nastiňuje onu dichotomii svobody, o které bude pojednáno dále – dichotomii svobody „k“ a „od“.

3.1 Svoboda „od“

Svoboda je bytostnou potřebou člověka a lidé si toho byli vědomi již před několika tisíci lety. „*Lidská existence a svoboda jsou od počátku neodlučitelné.*“ (Fromm, 2014, s. 38) – ostatně to dokazuje již výše zmíněná křesťanská metafora o vyhnání z Ráje. Tato metafora však ještě nepřednáší onu pozitivní svobodu – svobodu ke konání. Svobodu k uplatňování své vlastní individuality a jedinečnosti. Ale předkládá svobodu v negativním hledisku – osvobození od něčeho. Svoboda od něčeho ve své podstatě značí zpřetrhání primárních vazeb – základních rámců jistoty – a vržení do světa možností, které však člověka mohou přimrazit na místě, ba dokonce zabít. *Problémem je, že „svoboda od“ vývojově značně předčila „svobodu k“.* „*Důsledkem tohoto nepoměru mezi osvobozením od nějaké vazby a nedostatkem možností k pozitivní realizaci svobody a individuality došlo v Evropě k panickému útěku od svobody do nových vazeb, nebo aspoň do úplné lhostejnosti*“ (Fromm, 2014, s. 41). Jinými slovy: ačkoliv člověk dosáhl nevídané svobody od všemožných forem utlačování, zároveň ztratil jistoty, což mnohdy vedlo ke snaze navrátit se do primárních vazeb – či v duchu tohoto díla – do područí autoritářských systému a vztahů. Avšak jak bude ukázáno dále, člověk se již nikdy nemůže do primárních vazeb navrátit.

Skutečnost, že Erich Fromm onu druhou svobodu – svobodu od –, označuje jako negativní, z ní nutně nedělá něco nežádoucího nebo špatného. Člověk, aby se stal svým vlastním individuem, chtě nechtě musí zpřetrhat již výše zmíněné primární vazby. *Fromm pod primárními vazbami rozumí jednotu s přírodou, jednotu s rodinou a kmenem, které mu poskytovaly pocit bezpečí, sounáležitosti a zakořenění. Tyto vazby jsou přirozenou součástí lidského vývoje, a ačkoli jedinci poskytují bezpečnost a rámec pro orientaci, zároveň se staví do cesty jeho vlastnímu rozvoji a osamostatnění – stávání se svou vlastní lidskou bytostí. Primární vazby spojují dítě se svou matkou, člena primitivního společenství se svým kmenem a středověkého člověka s církví* (Fromm, 2014, s. 33). Primární vazby jsou tedy dvousečnou

zbraní. Na jednu stranu chrání před osamělostí a nejistotou, ale zároveň blokuje naplnění plného potenciálu lidstva. Člověk může poznávat sebe i druhé pouze prostřednictvím primárních vazeb – tedy skupiny, ke které je pevně vázán – čímž je ale nepoznává za jejich vlastní individua.

Úskalí, které přehršel negativní svobody skýtá je, že jedinec nemůže unést svou izolovanost. Cítí se bezmocný a naplněn úzkostí – zhroutilo se jeho pouto ke světu a on tím ztratil rámeček pro orientaci. Takovéto pocity jej ochromují a jediné východisko, které v očích takové osoby je, je únik před svobodou. Snaha o návrat do vazeb primárních. „*Každý krok směrem k vyšší individualizaci hrozí lidem novými nejistotami. Primární vazby jednou zpřetrhané, nemohou být opraveny*“ (Fromm, 2014, s. 41). Člověk tak tvoří vazby sekundární – „*Nachází novou a křehkou jistotu tím, že obětuje integritu svého individuálního já. Volí ztrátu sebe samého, protože nemůže unést své osamocení. Tak vede svoboda – jako osvobození od něčeho – k novým poutům*“ (Fromm, 2014, s. 195).

3.1.1 Individualizace

V návaznosti na zpřetrhání primárních vazeb vyvstává potřeba alespoň krátce zmínit i proces individualizace. Ta nás provází v podstatě celý život, avšak její nejpodstatnější část se odehrává v našem dětství. Právě v dětství se člověk poprvé setkává s vymezením na „já“ a „ty“. Ve vztahu k rodičům – primárně matce – se tvoří vztah k autoritě. V tomto prvotním vztahu je do jisté míry určeno, jestli člověk bude směřovat k autoritářství, nebo humanismu. *A právě čím dítě víc roste, tím více pátrá po svobodě a nezávislosti. Zároveň se i vyvíjí jeho mentální, emocionální a fyzická síla, což také vede k růstu síly jeho vlastního já. Jenže naproti tomu, čím více se osamostatňuje a stává se sebou samým, tím více roste i jeho osamělost. „Čím více se dítě z tohoto světa vyčleňuje, tím silněji si uvědomuje, že je bytostí oddělenou od ostatních. Toto odloučení od světa, jež je v porovnání s vlastní individuální existencí nepřekonatelně silné a mocné, často hrozivé a nebezpečné, vytváří pocit bezmoci a úzkosti*“ (Fromm, 2014, s. 36). Někdy je pocit osamění a bezmoci tak silný, že lidé začnou toužit po návratu do primárních vazeb, avšak to není možné, a místo toho vznikají vazby nové, které však nikdy nenavodí stejný pocit jako vazby primární. Místo toho se člověk podrobí a ztratí tak svou integritu. Tento fenomén bude popsán v následující kapitole o Oidipovském komplexu.

3.1.2 Oidipovský komplex

Potřebu oproštění od primárních vazeb skrze negativní svobodu dokazuje psychologický jev Oidipovského komplexu, na který prvně upozornil Sigmund Freud, jenž jej ovšem chápal v zásadě v incestních, sexuálních konotacích vůči členům své rodiny. Fromm však jeho myšlenku rozvíjí dále a uplatňuje ji celospolečensky. „*Podstatou incestu není sexuální touha po členech vlastní rodiny. Toto přání, když se s ním setkáváme, je jen jedním z projevů mnohem hlubší a základnější touhy zůstat dítětem připoutaným k ochranným osobám, z nichž první a nejvýznamnější je matka*“ (2003, s. 86). Vázanost na rodiče je tedy pouze jedním z typů incestu. V průběhu lidské evoluce jej částečně nahradily i další primární vazby – ať už to bylo na kmen, stát, politickou stranu. Člověk si přenesl svou touhu po bezpečí, a i z těchto institucí vytvořil parabolu na rodinu. „... *fakt, že dítě potřebuje mateřskou osobu zatemnil jiný fakt, že to není jen dítě, kdo je bezmocný a dychtí po jistotě; dospělý je v mnoha směrech neméně bezmocný. Může pracovat a plnit úkoly, jež mu ukládá společnost, ale je si též více než dítě vědom nebezpečí a rizik života; ví o přírodních a sociálních silách které nemůže předvídat, o nemoci a smrti, kterým se nemůže vyhnout*“ (Fromm, 1996, s. 112).

Freud sice lidstvu explicitně a vědecky poodhalil, co je Oidipovský komplex a proč je nežádoucí. Jeho znalost však člověka provází již tisíce let a vesměs všechna velká náboženství jej odsuzovala a poukazovala na potřebu jeho odstranění. Vezměme si několikrát avizovaný mýtus o vyhnání z Ráje. *Církev jej sice vykládala jako hřích. Pro člověka to však bylo požehnáním, prvním douškem svobody. „Člověk se odloučil od přírody, udělal první krok k lidskosti tím, že se stal „individuem“. Dopustil se prvního aktu svobody*“ (Fromm, 2014, s. 39). Ráj tu nepředstavuje nic jiného, než jednotu s přírodou – nic jiného než matčino lůno. V Ráji bylo o člověka postaráno, byl v bezpečí a zajištěn, nyní je vržen do světa na vlastní pěst – teprve tu se mu dostává riskantní svobody – což samozřejmě vzbuzuje nejistotu a strach. „*Člověk přesto více či méně jasně ví, že tento ztracený ráj nemůže nikdy nalézt; že je odsouzen žít v nejistotě a riziku; že se musí spolehnout na vlastní síly a že jenom plný rozvoj jeho schopností může vést k tomu, že se mu dostane skrovné míry sil a že se nebude musit tak bát. A tak je od okamžiku svého zrození zmítán mezi dvěma tendencemi: jednou, vynořit se ke světlu, a druhou, vrátit se zpět do lůna; jednou, která ho žene do dobrodružství, a druhou, která v něm volá po jistotě; jednou, která ho nutí do riskantní nezávislosti, druhou, která touží po ochraně a závislosti*“ (Fromm, 1996, s. 112-113).

Prvním, kdo člověku zaručeně poskytuje jistotu a bezpečí je jistě matka, avšak postupem času se „matkou“ stává klan, rasa či náboženská skupina. Tento přenos je podstatný z hlediska zbavení se osamělosti, neboť matku má každý svou vlastní, ale v případě fixace třeba na Boha je matka rázem všem společná, což odbourává možné rozpaky, které by člověk jinak měl v případě idolizování matky. *Zároveň incestní vztah k matce v sobě mnohdy, mimo touhu po ochraně a lásce, skýtá i strach před ní. Strach je tu hlavně důsledkem oné závislosti na ní, která v daném individuu vede k potlačení síly a samostatnosti* (Fromm, 1996, s. 115).

Oidipovský komplex – či jinými slovy fixace na matku, nebo případně i na otce, i když takováto fixace nedosahuje stejné hloubky jako fixace na matku – je pro člověka nebezpečný tedy primárně z důvodu ztráty své vlastní síly, nezávislosti a svobody. Tento fenomén je jednou ze součástí autoritářského bytí, kdy, aby místo usilování o své vlastní štěstí za pomoci jeho spontánní aktivity, lásky a práce, spoléhá se člověk na sílu mimo sebe – ať je to Bůh, duchovní vůdce, diktátor či opravdová matka. A právě v nevědomých incestních poutech stojí základy nacionalismu či rasismu. A právě i díky oné fixaci na určitou skupinu – která sice poskytovala rámeček pro život, ale zároveň svým vyznavačům zavírala oči před morálním, láskyplným způsobem života – mohl vzniknout hrůzný režim nacismu.

Skutečnost, že Oidipovský komplex je součástí velkých náboženství a že lidé je vidí jako lůno matky, kde můžou výměnou za jistotu ztratit sami sebe, jsem ukázal výše. V kontrastu k tomu, že náboženství není jen autoritářské svázání, ale i humanistický rámeček k činu, dokazuje i třeba učení Ježíšovo. „Když Ježíš řekl, že přišel „postavit syna proti jeho otci, dceru proti matce, snachu proti tchýni“ (Mt 10,35), nechtěl tím učit nenávisti k rodičům, ale snažil se co nejdrastičtěji a nejjednoznačněji vyjádřit přesvědčení, že má-li se člověk stát sám sebou, musí se vymanit z incestních pout a získat samostatnost“ (Fromm, 2003, s. 87-88). I ve slovech Ježíše vidíme nutnost přetrhání pout k matce, či jejím ekvivalentům – národu, rase, státu, Bohu. Nevymaníme-li se, tak nikdy nemůžeme zakoušet svět skrze sama sebe. Bude se nám jevit pokřivený – právě skrze naše vlastní neúplné, neautentické bytí. *„Jestliže nejsem s to přetrhnout pupeční šňůru, jestliže lpím na uctívání idolu jistoty a ochrany, pak se idol stává posvátným. Nesmí se kritizovat. Nemůže-li se matka “mýlit”, jak mohu posuzovat kohokoli jiného objektivně, zvláště je-li s “matkou” v konfliktu, anebo když s ní matka nesouhlasí?* (Fromm, 1996, s. 123). S tím se nám nastiňuje další negativní stav – nejen že nejsem schopen žít sám za sebe, ale také nejsem schopen vnímat druhého jako lidskou bytost. *Fromm říká, že v tomto případě jenom ti, kdož jsou téže krve. Jenom ti, kdo vzývají*

stejnou matku, Boha, vlajku, jsou vnímáni jako lidé. Z cizince se stává nepřítel, a tím se stávám i já sám sobě nepřítelem, neboť nejsem schopen zakoušet lidskost jinak, než skrze onu pokřivenou formu (1996, 123).

Tendence incestní fixace na matku a její ekvivalenty je všem mužům a ženám vrozená a je v ustavičném rozporu s protikladnou tendencí – s tendencí růstu, jít kupředu. A právě proto je potřeba se té fixace zbavit nebo s ní alespoň bojovat.

3.2 Svoboda „k“

V kontrastu ke svobodě „od“ nutně tane na mysl otázka, že když tedy stavíme na předpokladu, že pro plně rozvinutého, dobrého, humanistického člověka je nutnou podmínkou existence svobody, ale svoboda „od“ je dostačující pouze z části, tak jakou roli tedy sehraje svoboda „k“.

Erich Fromm věří, že to možné je. Že vzrůstající svoboda nevytváří bludný kruh, že člověk může dosáhnout svobody, aniž by zůstal osamělým. Říká, že se toho dá dosáhnout seberealizací a stáním se sebou samým (Fromm, 2014, s. 195). Ale k naplnění této premisy je třeba splnit – či spíše plnit – určitá kritéria.

Prvním kritériem je aktivní spontaneita. „*Pozitivní svoboda spočívá ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti*“ (Fromm, 2014, s. 196). Spontánní aktivitou se nemyslí aktivita způsobená osaměním, bezmocí či vnucením zvenčí. Právě naopak, spontánní aktivita by měla být projevem naší vlastní svobodné vůle, avšak nemělo by to být pouhé dělání něčeho, ale mělo by to obsahovat alespoň nějakou tvůrčí činnost. „*Spontánní aktivita je jedinou cestou, kterou může člověk překonat hrůzu osamocení bez obětování své integrity, neboť ve spontánní seberealizaci se člověk opět sjednocuje se světem – s člověkem, s přírodou i se sebou*“ (Fromm, 2014, s. 197). Tak jako se „svoboda k“ skládá z několika částí, tak i spontaneita je tvořena několika složkami. Jednou z nich je ryzí láska vůči druhým, při které se ale neztrácí individuální já. Tato láska právě: „*Pramení z potřeby překonat odloučenost a vede k jednotě – a přece u ní není vyloučena individualita*“ (Fromm, 2014, s. 198). Druhou složkou je práce – ne však práce, kterou člověk činí, aby se v ní mohl ztratit. Ani práce, která jej staví proti přírodě – naopak. Jestli láska spojuje člověka se sebou samým a s dalšími lidmi, tak právě práce by jej měla spojit se světem. „*Práce... jako tvorba, v jejímž aktu se člověk sjednotí s přírodou*“ (Fromm, 2014, s. 198). To vše vede k tomu, že člověk přestává být osamělým. Již není izolovaným atomem, ale unikátem, který je přesto součástí celku.

„Má své právoplatné místo a mizí jeho pochybnosti o sobě samém i smyslu života... Uvědomuje si sebe jako aktivní a tvořivé individuum a poznává, že existuje jen jeden smysl života: prožívat ho“ (Fromm, 2014, s. 199).

Druhou složkou svobody „k“ je skutečnost, že si jsou všichni lidé rovni, ale zároveň je každý jedinečným. Vztah mezi lidmi je tedy vztahem solidarity, ne nadvlády a zneužívání – což je příznačné pro autoritářské režimy. *„Pozitivní svoboda obsahuje i princip, že neexistuje žádná vyšší moc než toto jedinečné individuální já; že člověk je středem a cílem svého života; že růst a realizace lidské individuality jsou konečným cílem, který nemůže být nikdy podřízen cílům údajně hodnotnějším“* (Fromm, 2014, s. 200). Takové myšlenky nastínil již Kant ve svém kategorickém imperativu – tedy že nikdo nemůže být nikomu prostředkem. Svoboda „k“ tedy ve svém základu představuje primárně plnou realizaci individuálních možností, kdy člověk může žít spontánně a zároveň tvořivě.

4 Problém lásky

Jak se ukazuje v průběhu této bakalářské práce, koncept lásky je hluboce provázán s jak humanistickým, tak autoritářským náboženstvím. Ačkoliv zatím byl vykládán pouze abstraktně, bez nějaké bližší definice – v návaznosti na humanistické náboženství bylo řečeno, že láska je podstatná, avšak nebylo dodáno, že ne všechna láska je důležitá, ba dokonce některá může být až zhoubná. Zároveň i absence lásky je nežádoucí a vede k patologickým jevům. Základní rozdělení lásky u Ericha Fromma je na biofilii – lásku k životu. A v opozici nekrofilii – lásku ke smrti. Nutné je podotknout, že osoby nejsou buď nekrofilní nebo biofilní, ale že jde o spektrum, kde čím blíže je člověk jedné straně, tím snazší pro něj je dosáhnout úplného souznění s ní – tedy být plně nekrofilním či biofilním. Volbu mezi biofilii – růstem – a nekrofilii – rozkladem – vidíme již v židovské haláchá – jakéhosi následování správné cesty životem. „Člověk musí volit mezi základními alternativami života a smrti. Ve verši „hle, předložil jsem tobě dnes život a dobré, smrt i zlé“ (Dt 30,15), je život stavěn na roveň s dobrem a smrt se zlem; a o několik veršů dále je formulována volba: „Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo“ (Dt 30,19). ... základní volbou pro člověka je volba mezi růstem a rozkladem“ (Fromm, 1993, s. 134). Stejně jako je vztah biofilie-nekrofilie spektrem, zároveň je to i procesem. Člověk se stává více či méně jedním nebo druhým svými činy, činy druhých a také prostředím, ve kterém existuje.

4.1 Nekrofilie

Nekrofil se nedá charakterizovat jediným pojmem, ale je to komplexní přístupování k životu. Taková osoba kráčí po stezce autoritářského náboženství – této osobě nic neříká život, růst, vývin – ale naopak si libuje ve smrti a zániku. „Nekrofilové žijí v minulosti, nikdy v budoucnosti... jsou chladní, odměření, oddaní stoupenci „zákona a pořádku“ ... nevzrušuje je a neuspokojuje je život, ale smrt“ (Fromm, 1996, s. 39-40). Nekrofilie se v člověku vyvíjí za několika podmínek. Těmi jsou například vyrůstání mezi lidmi, kteří milují smrt; nedostatek povzbuzení; strach; rutina a nezajímavé životní okolnosti; mechanické vztahy mezi lidmi namísto vztahů organických (Fromm, 1996, s. 54)

Zároveň, v návaznosti na kapitolu o odcizení, je nekrofilní osoba automatem. Postrádá tvůrčího ducha a ve vztahu k moderní, industriální společnosti si libuje v mechanickém, anorganickém – materiálním. Z toho plyne, že i jiné lidi vidí jako mechanické – jako prostředky. „Nekrofilní osoba je hnána touhou přeměnit organické na anorganické, dívá se

na život z mechanického hlediska, jako by lidé byli věci. Všechny životní procesy, pocity i myšlenky přeměňuje ve věci. Paměť jí platí víc než zkušenost; mít více než být“ (Fromm, 1996, s. 41). Obdobně jako u Maxe Webera Fromm skrze nekrofilii kritizuje i byrokratizaci industrializované společnosti. *Fromm říká, že charakteristickými znaky moderního světa jsou byrokratizace, virtualizace, intelektualizace a abstraktizace. Tyto vlastnosti jsou primárně znakem mechanizace, nikoliv života a lidé si obvykle tuto skutečnost ani neuvědomují. Stávají se lhostejnými k životu a jsou přitahováni smrtí* (1996, s. 63).

Charakteristickým znakem pro nekrofilní osobu je i to, co již bylo řečeno v rámci Oidipovského komplexu a marné snaze návratu k primárním vazbám. Takový člověk hledá jistotu v minulosti. Anebo ještě hůře v jediné jistotě, které se dá v životě dosáhnout – smrti. „*Chce se vrátit do temnoty lůna a do minulosti anorganické či animální existence*“ (Fromm, 1996, s. 42).

Vedle toho si nekrofilní osoba libuje v moci. Pro ni jsou jen dva druhy lidí: „*mocní a bezmocní, zabíječi a zabíjení*“ (Fromm, 1996, s. 40). Nekrofilní osoba může být jak „mocná“, tak „bezmocná“. Nekrofil též miluje kontrolu – ať je to kontrola ve smyslu pasivní kontroly v odevzdávání se jiným či kontrola ve smyslu aktivním – kontrolování jiných. „*Nekrofilní osoba může mít vztah k předmětu – květině či jiné osobě – jen tehdy, vlastní-li ji. Ohrožení jejího vlastnictví je proto ohrožením jí samé; ztratí-li vlastnictví, ztrácí zároveň svůj poměr ke světu*“ (Fromm, 1996, s. 41). Kontrola v aktivním smyslu by se dala nazvat sadismem či sadomasochistickou závislostí. V člověku projevujícím tyto vlastnosti dochází k absenci lásky k sobě i k objektu kontroly. *Takováto osoba je na objektu své kontroly zcela závislá a něco jako „lásku“ pociťuje teprve tehdy, má-li o onen objekt přijít* (Fromm, 2014, s. 117).

Druhá kategorie, tedy osoba „bezmocná“, se dá nazvat jako masochistická. *U takové osoby opět dochází k absenci sebelásky, neboť obvykle trpívá pocity méněcennosti, bezmocnosti či bezvýznamnosti* (Fromm, 2014, s. 114). Nemiluje sebe a tím nemiluje ani svět. Nehledí k budoucnosti, ale naopak, takovýto člověk se oddává vyšším silám, které určí, co je vhodným k milování.

Ačkoliv se zdá, že mnohé variace nekrofilní lásky jsou láskou opravdovou, tak jak si ukážeme v části o biofilii, pravá láska musí vycházet zevnitř. Musí stát v opozici ke všemu, co představuje láska ke smrti.

4.2 Biofilie

Láska k životu, podobně jako láska ke smrti, neobsahuje jeden popisný rys, ale je to komplexní jev – orientace – celkový způsob bytí. Zde však podobnosti s nekrofilii končí. Ve všem ostatním stojí biofilie v absolutní neslučitelné opozici (Fromm, 1996, s. 46). Typickým znakem biofilie je, že je základním nastavením všeho živého. Nacházíme ji jak u rostlin, které rostou za sluncem, nacházíme ji i u zvířat a samozřejmě ji nacházíme i u člověka. Biofilie se vyvíjí v člověku na základě několika podmínek: *vřelost, v průběhu dětství citový vztah k druhým lidem; „svoboda; žádné hrozby; vyučování – spíše příkladem než kázáním – principům vedoucím k vnitřní harmonii a síle; vedení v „umění žít“; povzbudivý vliv ostatních a ohlas u nich; způsob života, který je přirozeně zajímavý“* (Fromm, 1996, s. 54). Významnou podmínkou je i podmínka svobody – ostatně o té jsme již mluvili dříve a platí zde obdobné skutečnosti. *Svoboda „od“ sama o sobě nestačí. „Má-li se vyvinout láska k životu, musí to být svoboda „k“ něčemu; svoboda tvořit a stavět, obdivovat a riskovat. Takováto svoboda vyžaduje od jednotlivce, aby byl aktivní a odpovědný, a aby to nebyl otrok ani dobře živené kolečko ve stroji“* (Fromm, 1996, s. 55).

Biofilní osoba proti nekrofilní má tvořivého ducha, dává přednost konstrukci než prezervaci. Taková osoba plně miluje život a růst ve všech oblastech ji přitahuje. Biofilní člověk je schopen údivu a preferuje novoty před jistotami a raději než být v naprostém bezpečí, tak se vrhne do dobrodružství života, ať takový čin dopadne jakkoliv (Fromm, 1996, s. 48). *„Chce přetvářet a ovlivňovat láskou, rozumem, vlastním příkladem, a ne silou, ne tím, že věci přelomí přes koleno, ne byrokraticky, administrováním lidí, jako by to byly věci. Těší se ze života a ze všech jeho projevů spíše než z toho, co ji pouze vzrušuje“* (Fromm, 1996, s. 48).

„Volit život je nutnou podmínkou pro lásku, svobodu a pravdu“ (Fromm, 1993, s. 134). Biofilnímu člověku jde tedy o život – o růst, vývin a jakési usilování o něco – a proto jako taková stojí v jádru humanistického náboženství. *„...láska je vášnivé přitakání „objektu“; není to afekt, ale aktivní usilování o vnitřní spřízněnost. Jejím cílem je štěstí, růst a svoboda jejího objektu“* (Fromm, 2014, s. 95). Nejde však jen o lásku ke světu a jakýmsi abstraktním pojmům. *Ne nadarmo se přikázání „miluj svého bližního jako sebe samého“ stalo v různých formách základem pro veškerá humanistická náboženství. Důležité je totiž nejen být milován, ale hlavně umět milovat. A to nejen ostatní, ale také sebe* (Fromm, 2003, s. 92-93). *„Láska je založena na vztahu souhlasu a úcty. Pokud takový vztah nemáme k vlastní osobě, která je*

vlastně jen další lidskou bytostí, dalším bližním, nemůžeme ji mít nakonec k nikomu“
(Fromm, 2003, s. 94)

5 Pojem „autorita“

Předtím, než shrnu, co tedy autoritářské a humanistické náboženství je, dovyložím pojem, který zakládá pouze náboženství autoritářské – pokud skutečnost absence autority nepovažujeme též za konstitutivní vlastnost humanistického náboženství – považuji za důležité poodhalit, co vlastně sám pojem „autorita“ znamená. *Lidé obvykle, když uvažují nad pojmem „autorita“, vidí buď onu negativní, diktátorskou autoritu, nebo naopak nevidí autoritu žádnou. Erich Fromm však v této alternativě vidí mýlku, a tak ji rozlišuje na dva druhy autorit – racionální a iracionální – nikoliv na její existenci či absenci* (1997, s. 11-12). Fromm zde sice mluví v kontextu etiky, ale esence autoritářské, potažmo humanistické etiky, je téměř totožná s esencí oněch dvou druhů náboženství.

5.1 Racionální a iracionální autorita

Samotný pojem autority nepředstavuje nějakou vlastnost člověka, ale právě vztah mezi jednotlivými lidmi. Ve své podstatě je to vztah nadřízenosti-podřízenosti mezi lidmi, který však – v kontextu racionální a iracionální autority – může mít diametrálně odlišný dopad na jednotlivé účastníky daného vztahu. *Jako příklad iracionální, omezující autority Fromm udává vztah otrocka s jeho pánem, kdy pán vykořisťuje otrocka, co jen může a otrocka si snaží zachovat alespoň minimum svého štěstí. Autoritativní vztah se zde čím dál více prohlubuje. Oproti tomu příkladem racionální autority je vztah mezi učitelem a jeho žákem, kdy učitel usiluje sice o svůj prospěch, ale skrze úspěch studenta – daří-li se studentovi, je to vizitka dobře odvedené práce učitele. Nedaří-li se, je to jeho selháním. Tudiž zde dochází k postupnému umenšování autority. „Nadřazenost má v obou případech odlišnou funkci: V prvním je to podmínka pro pomoc osobě, která je autoritě podřízena, ve druhé to je podmínka vykořisťování“* (2014, s. 130-131).

Iracionální, nebo též omezující autorita, jak se později ukáže, nejlépe vystihuje autoritářské náboženství. *Její oprávnění pramení z moci, kterou má nad lidmi. Tato moc může být jak relativní, tak i skutečná a vyjadřuje se strachem a bezmocí osob, které jsou v područí oné iracionální autority. Hlavní dva pilíře její legitimacy jsou tedy moc a strach. Zároveň též platí, že nejen že se nevyžaduje její kritika, ona je dokonce zakázána. Typickým příkladem iracionální autority je více méně jakýkoliv totalitní režim, či anti-demokratický systém* (Fromm, 1997, s. 12).

V kontrastu k iracionální autoritě je právě pak autorita racionální. Ta sice stoprocentně neladí s humanistickým náboženstvím, ale zároveň pro něj není absolutně nepřijatelná. *Původ racionální autority se nachází v pravomoci. Je nutné, aby subjekt představující racionální autoritu byl odpovědný a vykonával cíl, kterým byl pověřen lidmi, jež na něj přenesli ony pravomoci. Tato racionalita nemá zapotřebí využívání strachu či nadpřirozených vlastností. V porovnání s iracionální autoritou zde kritika a kontrola ze strany jí podrobených je vyžadována, nikoli zatracována. Pokud svůj úkol neplní svědomitě, může o dané oprávnění přijít* (Fromm, 1997, s. 12).

5.2 Vnitřní a vnější autorita

Výše jsme si popsali, co je pravděpodobně nejtradičnějším smýšlením o autoritě – autorita vnější – tedy vztah dvou a více osob či institucí, které nám říkají, co můžeme a nemůžeme dělat. Avšak autorita na nás nutně nemusí působit zvenčí, ba naopak. Autorita může být čistě uvnitř nás. Takovéto pojetí autority nese mnoho názvů – povinnost, svědomí či superego. *Fromm předkládá, že celý vývoj moderního myšlení můžeme vlastně charakterizovat jako proces náhrady vnější autority autoritou vnitřní. Dále uvádí, že politická vítězství střední třídy zapříčinila ztrátu prestiže vnější autority a v protikladu k tomu nárůst vlastního svědomí člověka. To značí Nietzscheho: „Bůh je mrtev! A my jsme ho zabili!“ Podřizovat se vnějším vlivům, obzvláště v duchovních záležitostech, bylo považováno za nedůstojné. Avšak podřizování většiny svého bytí, své přirozenosti, jedné části – rozumu, vůli a svědomí – bylo tou pravou svobodou* (2014, s. 132). Problémem vnitřní autority je to, že může být horším tyranem než jakákoli autorita vnější. „...jedinec pocituje jeho nařízení jako svá vlastní – a jak se může někdo bouřit sám proti sobě?“ (Fromm, 2014, s. 132).

5.3 Otevřená a anonymní autorita

A vůbec největším problémem je úbytek zjevné, otevřené autority – reprezentované ať už vnější či vnitřní autoritou – a převzetí moci autoritou anonymní. Z autority, o které každý věděl, že autoritou je – nebo měl alespoň tušení, že jeho činy jsou na silný nátlak někoho jiného – se v dnešní době stala autorita nezjevná, skrytá. *Ta je maskována mnoha na první pohled neškodnými, ba naopak prospěšnými motivy. Ať už je to zdravý rozum, věda, duševní zdraví či normálnost anebo veřejné mínění. Taková autorita vlastně nechce nic jiného, než co se selským rozumem dá považovat za jasné a samozřejmé. Anonymní autorita již nepotřebuje žádného nátlaku, ale pouze mírné přemlouvání* (Fromm, 2014, s. 132-133). Dalším znakem účinnosti anonymní autority oproti autoritě otevřené je to, že se nikdo

nemusí obávat příkazu, který by musel uposlechnout. Otevřená autorita je něco hmotného, jasného či zřejmého, a tudíž se proti tomu může člověk ohradit a bojovat s tím. Ale u autority anonymní není nic, s čím by se dalo bojovat.

6 Humanistické a autoritářské náboženství

Humanistické a autoritářské náboženství jsou pojmy ve své podstatě protikladné, avšak ani jeden se nedá vykládat bez druhého. Autoritářským náboženstvím a autoritářskou náboženskou zkušeností Fromm rozumí to, co je do jisté míry shrnuto ve slovníkové definici pojmu náboženství v Oxfordském slovníku. *Tedy že existuje určitá neviditelná síla, která řídí lidský osud a má zároveň právo na respekt a úctu* (2003, s. 44). Konstitutivním předpokladem těchto náboženství není ani tak fakt, že ona síla leží mimo člověka. Ale především předpoklad, že díky své moci nad člověkem získává právo na poslušnost, respekt a uctívání. Tato síla si onen respekt nevydobyла nějakou kladnou vlastností či chováním, ale pouze faktem, že má člověka ve své moci. Dále tento předpoklad říká, že si ona síla může úctu a respekt vymáhat a pokud člověk není dostatečně poslušný a uctivý, tak se dopouští hříchu. Tato vyšší síla, ať je to Bůh, stát či vůdce – a elita podílející se na monopolu moci – často staví neurčité cíle a ideály – například „budoucnost národa“, „budoucnost lidstva“, či „posmrtný život“ – ke kterým postrkují masy, a to i za cenu obětování života tady a teď. Jako příklad můžeme uvést marxismus-leninismus v socialistickém bloku, o kterém mluví například Michael Hauser v článku – *Obraz Marxe u současného člověka (český pohled). Zde vykládá indoktrinační funkci marxismu-leninismu, který byl vnímán vlastně jako defacto státní sekulární náboženství se svými vlastními rituály. Kde porušení marxisticko-leninistického pohledu na svět bylo vnímáno jako těžký hřích a tím pádem i sankcionováno. A kde právě ona „budoucnost národa“ – alespoň na oko – byla nejvyšším ideálem a cílem. Tato ideologie se snažila zasáhnout a ovládnout každý aspekt lidského života. „Náboženským rysem marxismu-leninismu byla víra komunistů, že nejvyššího cíle, komunismu, bude dosaženo, ať už je společenská realita a smýšlení většiny lidí ve východním bloku jakékoli, neboť jeho dosažení je v rukou vyšší moci, Dějin“* (Hauser, 2004).

Tudíž kde se v autoritářském náboženství člověk plně oddává vyšší síle, kde odevzdává svobodu a kde bývá neustále připomínána jeho niternost, tam humanistické náboženství staví do popředí právě člověka a jeho síly. *Humanistické náboženství se naopak soustředí kolem člověka a jeho sil. Člověk musí rozvíjet své rozumové schopnosti, aby pochopil sám sebe, své vztahy k druhým a své postavení ve vesmíru. Musí poznat pravdu z hlediska svých omezení i svých možností. Musí rozvíjet svoji schopnost milovat druhé i sebe sama a prožívat solidaritu všech živých bytostí. Musí mít zásady a pravidla, které ho k tomuto cíli povedou* (Fromm, 2003, s. 46–47). Humanistické náboženství nepřikazuje, jak má člověk žít svůj

život, ale dává možnosti, které člověk může v hledání sebe sama využít. Jestli by se autoritářské náboženství dalo připodobnit k domu obehnaným ostnatým drátem, kde je vše pravda jisté a dané, ale zároveň odtud není ani úniku. Tak humanistické náboženství je rozlehlý les, který sice může skýtat nebezpečí, ale zároveň dovoluje údivu, růstu a samostatnosti. Zde se člověk může rozhodnout vlastním rozumem, kterým směrem se vydá a sám je pak za své rozhodnutí odpovědný, ale každé takové rozhodnutí jej zdokonalí.

Toto by ke shrnutí obou pojmů mělo být dostačující, avšak považuji za nutné vyzdvihnout, že autoritářské a humanistické tendence nejsou v rámci jednoho systému – jednoho náboženství – nutně odděleny, či že například křesťanství je nutně „zlé“, autoritářské. A takový buddhismus nutně „dobrý“, humanistický. *„Rozdíl mezi autoritářským a humanistickým přístupem nejen prochází napříč různými náboženstvími, ale může existovat i v rámci jednoho náboženství“* (Fromm, 2003, s. 51). *Erich Fromm tuto tezi dokazuje na příkladech ze Starého zákona. Nejdříve ukazuje autoritářský začátek Starého zákona na mnou výše zmiňované metafoře o vyhnání Adama a Evy z ráje – zde je Bůh viděn jako svrchovaný vládce, který pro svou potěchu stvořil člověka a může jej opět zničit. Taková autoritářská tendence je vidět až do doby po potopě – která také byla úkazem Božího despotismu a jeho libovůle. Po potopě uzavírá Bůh s člověkem smlouvu, která z absolutistického monarchy dělá konstitučního. Již si nemůže dělat, co se mu zamane, ale je vázán dohodou, kterou však musí dodržovat nejen on, ale i člověk. Krystalizace humanistické tradice se pak dobře ukazuje na příběhu o Sodomě a Gomoře, kdy Bůh chce tato města zničit, ale Abraham se staví do opozice a hájí je, či spíše alespoň jejich malé, nezkažené jádro. Jestli při vyhnání Adama a Evy byli k Bohu ve stavu podřízenosti, nyní Abraham znaje rozdíl mezi dobrem a zlem – mezi spravedlivým a nespravedlivým – kritizuje Boha a Bůh mu musí ustoupit* (2003, s. 53-54). Na konci lze již vidět humanistické smýšlení, tedy že Bůh nemůže člověka jen tak smést z povrchu zemského. Nemůže po něm vyžadovat absolutní oddanost a stoprocentní víru nehledě na to, co provede. Člověk má vlastní rozum, má vlastní představu o dobru a zlu. Sám se může učinit o vlastní osud, aniž by se oddával vyšší síle.

Ještě považuji za nutné připomenout, jak bylo zmíněno výše, že humanistická i autoritářská náboženství mohou být jak teistická, tak i ateistická. A existence – či absence – čehokoliv nadpřirozeného v daném systému nehovoří o jeho pozitivním – či negativním – dopadu na člověka.

Závěr

Cílem této práce bylo představit a přiblížit Frommův přístup k problematice náboženství. Náboženství je totiž koncept provázející lidstvo od nepaměti, ale v kontextu křesťanské tradice získal v průběhu staletí hořko-sladký nádech, a navíc tento křesťanský pohled představuje pouze aspekt toho, co náboženství – alespoň dle Fromma – vlastně je a může být.

Pro Ericha Fromma tedy náboženství – spíše než institucionalizovaný systém pravidel a norem chování, které reprodukuje určité vzorce chování, aby se dané náboženství udrželo u moci – představuje spíše etickou rovinu – tedy způsob dobrého žití, nebo lépe řečeno způsob žití obecně.

Avšak jak se ukazovalo skrze celou práci, o tento způsob žití spolu soupeří dva absolutně neslučitelné typy náboženství – autoritářské a humanistické. Autoritářské náboženství představuje právě ten typ náboženství, který slouží primárně k absolutnímu ovládnutí jedince „vyšší“ mocí – ať je tou vyšší mocí nějaká idea, Bůh, či vůdce. V tomto náboženství jde o poskytnutí falešného pocitu bezpečí a sounáležitosti, kdy se sice může zdát, že člověk je obohacen účastí na daném náboženství, ale v procesu ztrácí sám sebe. Vztahy s druhými lidmi jsou mnohdy založené na vykořisťování, bezbřehé závislosti a slepotě. Láska je zde karikaturou. Oproti tomu humanistické náboženství představuje právě onu cestu k dobrému životu. Člověk je zde sice vržen do života sám a musí si poradit na vlastní pěst, ale právě tím, že zakouší nesnáze a učí se je překonávat, stává se lepším a dokonalejším. V humanistickém náboženství se člověk učí skutečně milovat a zakoušet druhé jako jiná individua oddělená od celku, ale přesto propojená. A nejen vztah k lidem, ale i kupříkladu k Bohu či autoritě je založen podobně. Zde se člověk neodává nadvládě vyšší moci a slepé závislosti, ale je to vztah rovnoměrný, kdy Bůh slouží jako vzor nejvyšší dobroty, ke kterému směřuje právě ona cesta.

Pro Fromma nebylo podstatné, jestli v daném náboženství existoval Bůh či nikoliv. Náboženství mohlo být jak monoteistické, polyteistické ale i ryze ateistické. Symbolem uctívání, dle něj, mohl být tak dobře Bůh jako stát a vlajka. Lidé si utváří náboženství téměř z čehokoli, neboť jim to přináší jakýsi rámeček pro orientaci ve světě. Poskytuje jim pocit sounáležitosti a jednoty.

Seznam použitých informačních zdrojů

Fromm, Erich. Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Překlad Zbyněk Fišer. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1993. 181 s. Edice 21; sv. 1. ISBN 80-7106-075-5.

Fromm, Erich. Lidské srdce. Přeložil Miroslav ZŮNA. Český klub. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-28-6.

Fromm, Erich. Psychoanalýza a náboženství. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2003. 124 s. ISBN 80-7299-066-7.

Fromm, Erich. The dogma of Christ: and other essays on religion, psychology and culture. London: Routledge, ©2004. xvii, 181 s. Routledge classics. ISBN 0-415-28999-8.

Fromm, Erich. Obraz člověka u Marxe. Přeložil Michael HAUSER. Brno: L. Marek, 2004. ISBN 978-80-86263-53-3.

Funk, Rainer. Erich Fromm. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1994. 139 s. ISBN 80-7106-086-0.

Marx, Karel. Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844. Praha, Státní nakladatelství politické literatury, 1961.

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.

TOMLEY, Sarah, Mitchell HOBBS, Megan TODD a Marcus WEEKS. *The Sociology Book*. 2015. Dorling Kindersley, 2019. ISBN 978-0-241-18229-1.

HAUSER, Michael. Obraz Marxe u současného člověka - český pohled.

Online. *Socialistický kruh*. 2004. Dostupné z: <https://sok.bz/clanky/2004/michael-hauser-obraz-marxe-u-soucasneho-cloveka-cesky-pohled>. [cit. 2024-06-08].