



Erich Fromm a jeho poslední práce¹

EVA LIŠKOVÁ
Filosofický ústav ČSAV

Pokus o recenzi poslední práce Ericha Fromma *The Heart of Man* vedl recenzentku k zamyšlení nad celou jeho téměř čtyřicetiletou činností, nad jejím historickým kontextem i její vnitřní logikou. Toto zamyšlení mění samu recenzi, ochuzuje ji o bohatší materiálové vybavení a soustřeďuje se na ty aspekty posuzované práce, které se zdají základní v přístupu celkovém. Zatím nemáme v literatuře možnost opřít se o jakékoli souhrnnější zpracování problému, a proto také náš pokus nemůže nahradit monografickou studii o Frommově díle a osobnosti.

Výběr otázek naší úvahy je ovlivněn snahou o vyzvednutí problému dominujícího ve Frommově díle, které je velmi rozsáhlé a zahrnuje širokou oblast otázek filosofické antropologie i otázek jednotlivých vědních oblastí. Jde o disciplíny, které se určitým způsobem dotýkají Frommem zkoumané možnosti vytvoření analytické sociální psychologie, jež by byla v soulase s historickým materialismem a byla jeho pomocnou disciplínou. — Výběr otázek naší úvahy je však též ovlivněn situací, v níž se u nás o jeho práci začíná zajímat odborná a širší veřejnost; je vydán výbor z některých základních děl,² připravuje se vydání celých prací, a v tisku proběhla již první diskuse o Frommově myšlenkovém vývoji³ a hodnocení jeho pokrokové orientace. Právě tato diskuse ukazuje úskali interpretace základní koncepce určitého autora na základě jedné jeho práce. Jde-li — a to v tomto případě jde — o práci explicitně politickou,⁴ lze konstatovat chvalitebnou pokrokovost autora, obračejícího se ve své nyní vrcholící

etapě k Marxovu dílu, což v naší publicistice učinil V. Müller. Lze ovšem i naopak poukázat na regresivní tendenci této práce vzhledem k pokrokovému změřením počáteční Frommovy činnosti, jak to učinil J. Pachta.⁵

V obou případech je však přesunut zájem do oblastí, které, jakkoliv významnější jsou jen dílčí a zprostředkovanou částí celkové problematiky.

Proto již v úvodu uvádíme dvě skutečnosti:

Frommova práce se realizuje ve dvou, odlišných kulturně společenských celcích. ▼ Německu — do doby jeho emigrace po vítězství fašismu —, kde Fromm patří k marxisticky orientovanému levicovému intelektuálnímu proudu, k „německé levici“, a později v USA. — kde je Fromm dnes aktivním činitelem mírového a levicově politického hnutí. V obou případech tedy nejde o příslušnost ke komunistickému hnutí, ale k marxisticky orientované levici, jejíž obsah i dosah, teoretický i politický, je v obou historických souvislostech zcela odlišný. Pravdivé historické zhodnocení takto orientované inteligence — která v případě německé levice má již svou diferencovanost a určitý „tvar“, zatímco v USA ještě není její postavení v současné vnitřní dynamice vývoje sociální struktury vyhraněné — není zatím vypracované. Nelze je nahrazovat zjednodušeným srovnáváním s apriorně určenými, kritice nepřístupnými, a v tomto smyslu pomyslnými normami. — Fromm vždycky patřil k marxisticky orientované nekomunistické inteligenci a jako takový sdílel s ní řadu společných

¹ *The Heart of Man*, New York 1964. (Staf byla psána před rokem.)

² *Antologie textů soudobé západní filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965

³ V. Müller, *Socialistický manifest Ericha Fromma*. Dějiny a současnost 8 64; *Některé myšlenky Ericha Fromma*. Literární noviny, 3. 10. 1964; J. Pachta: *K myšlenkovému vývoji Ericha Fromma*, Dějiny a současnost 1 65.

⁴ Program socialistické strany USA, *Let: Man Prevail* (New York 1960).

⁵ Pachtaův článek zachycuje historickou pravdu v tom, že zdůrazňuje Frommovu orientaci na Marxe již v jeho raných pracích. Stejně chyby jako Müller se dopouští publicistika polská (viz *Security Argumentův* 48 63, stat s. Ranka: *Evoluce Ericha Fromma*), hledající Frommuv přechod k marxismu v 50. letech.



... a myslu. Sem je nutno řídit též jeho kritiku komunistického hnutí, která zahrnuje i nesmiřitelnou kritiku kapitalistického řádu a dostává se pak do těžko vysvětlitelných „rozporností“ s údajnou normou politické pokrokovosti.

Druhou skutečností, jež ve Frommovi vidí nejen příslušníka sociální skupiny či hnutí, ale specifikum jeho osobních pracovních a společenských hodnot, je forma jeho „političnosti“. Máme zde na mysli onu političnost, která je inherentní v teoretické práci, političnost, která stojí u zrodu zájmu o určitou věc a věnuje jí celoživotní síly. Fromm sám nebyl aktivně politicky činný až do posledních let. Jeho zaujetí, oddanost určité společenské ideji a víra v její budoucnost je vtělena do jeho teoretické práce. Teprve hrozba atomové války a možná alternativa zániku člověka jej vedou k pocitu osobní odpovědnosti za tento vývoj a k aktivní činnosti politické. — Ale i zde je třeba dodat, že světový problém, základní problém epochy, alternativu socialistické světové revoluce a rozvoje lidstva či jeho atomového vyhubení, řeší Fromm právě v USA. Technika, která v nové kvalitě znásobuje dehumanizaci kapitalistické společnosti, vede samotné politické představitele této společnosti k obavám z důsledků, které místo nebezpečí bídy a přeměny lidí v otroky přináší nebezpečí přeměny lidí v roboty (Adlai Stevenson). Způsob, jakým je zde obecně pocíťován „rozpor epochy“ ve své konkrétně se vyjevující podobě, formy, jimiž americká teorie provádí analýzu vlastní civilizace, to vše ovlivňuje Fromma a staví do popředí právě určité aspekty v poměru k ranému přístupu k téže problematice.

Naše úvaha chápe tedy Frommovu společenskou a politickou činnost jako výsledek jeho celoživotní práce a v této souvislosti se jí budeme zabývat.

Erich Fromm se narodil 23. 3. 1900 ve Frankfurtu n. Mohanem. Studoval psychiatrii, sociologii a filosofii na universitách ve Frankfurtu n. M., v Heidelbergu a v Mnichově. Doktorát filosofie získal na heidelbergské universitě. Speciální psychoanalytickou přípravu prodělal v berlínském Ústavu psychoanalýzy, jehož diplom získal v r. 1931. Do r. 1932 pracoval ve Frankfurtu n. M. v Ústavu psychoanalýzy, v Ústavu pro sociální výzkum a na frankfurtské universitě. Jeho první práce vycházejí v Německu ve třicá-

tých letech. Po vítězství hitlerovského fašismu odchází do emigrace. V letech 1934 až 1939 pracuje v Mezinárodním ústavu sociálního výzkumu v New Yorku. Později přednáší na Kolumbijské a Yaleské universitě, na Nové škole sociálního výzkumu, je členem Ústavu psychiatrie, psychoanalýzy a psychologie W. A. Whita, členem Americké psychologické asociace, profesorem Michiganské státní university, profesorem psychologie Newyorské university a od r. 1955 vedoucím oddělení psychoanalýzy na lékařské universitě Národní university v Mexiku, kde působí dodnes (při současné činnosti v USA).

Knižní publikace Ericha Fromma.

Escape from Freedom (New York 1941), *Man for Himself* (New York 1947), *Psychoanalysis and Religion* (Yale University Press 1950), *The Forgotten Language* (New York 1952), *The Sane Society* (New York 1955), *The Art of Loving* (New York 1956), *Sigmund Freud's Mission* (New York 1959), *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York 1960), spolu s D. T. Suzukim a R. de Martinem; *Let Man Prevail, A Socialist Manifesto and Program* (New York 1960), *Marx's Concept of Man* (New York 1961), *May Man Prevail*, (New York 1962), *Beyond the Chains of Illusion* (New York 1962), *The Dogma of Christ* (New York 1963), *The Heart of Man* (New York 1964).

I.

Životní zkušenost raného mládí formuje v nás zájem o určité problémy. Ne v každém z nás však dojde — ať již je to vlivem vnějších podmínek či vlastního vybavení — ke krystalizaci tohoto zájmu v celoživotní pracovní úsilí, které přesahuje pokus o osobní životní orientaci a přináší výsledky společensky významné. To je případ Ericha Fromma. — Rodinná situace, pocitv osamělosti a citové izolace židovského chlapce v antisemitském prostředí a konečně první světová válka neustále soustřeďují jeho vnímavý, později analytický pohled k jedné otázce: proč lidé jednají tak, jak jednají? Jaké mají pro své jednání důvody? Co si sami „myslí“ o svém jednání? Jestliže toto „myšlení“, tento „rozum“ se odhalil ve světle války jako nerozum, jako závoj iluzí, zakrývajících vlastní důvody a příčiny jednání, jaké jsou tyto skryté příčiny? Jinými slovy: jaké jsou zákonitosti, určující jednání jednotlivců, skupin, tříd a národů? A jsou-li zde tyto determinanty, jaká je možnost svobodného rozhodování a jednání? Jaké jsou to psychické úkazy, které vedou ke zdůvodnění vlastního jednání ve formě „falešného vědo-



rad", iluzí, racionalizací a ideologií, vysmí-
vajících se ve své „rozumnosti“ zdravé-
mu rozumu?

Snaha odhalit jevové formy lidského
jednání se tak rozpadá ve dvě části: pře-
devším klade otázku zákonitostí jednání
jedince a společnosti, a dále otázku psy-
chických mechanismů, umožňujících rati-
cionalizaci tohoto jednání, psychického
aparátu, jímž se vytvářejí lidské iluze.

Postavení otázky určuje zájem o hlavní
autority i „autority“ teoretické práce, jimiž
jsou K. Marx a S. Freud. U obou nalézá
Fromm shodný kritický přístup k tomu,
co si lidé myslí o jevech společenského
života i individuálního života, a shodnou
snahu odhalit podstatu, která určuje sku-
tečný zájem, motivující jednání. Tuto „zá-
kladní skutečnost“ vidí u Marxe v so-
ciálně ekonomické struktuře společnosti,
u Freuda pak v instinktivní, libidinózní
organizaci jednotlivce. — Je třeba říci, že
Fromm nepovažuje obě osobnosti za sro-
vatelně stejného významu: Marx je proň
od počátku historickou postavou význa-
mu světového, zakladatelem vědy o člo-
věku a společnosti; Freud k rozvoji této
vědy jedinečně přispěl vytvořením vědec-
ké psychologie, odhalením nevědomých
procesů v lidské psychice a dynamickým
pojetím podstaty vytváření charakteru
osobnosti.⁶ Marx však není osobností his-
toricky překonanou. Jako nositel nového
humanismu, anticipující řešení krizových
problémů společnosti i člověka v současné
době a spojující je s nehlubšími tradi-
cemi humanistické kultury, ukazuje dnes
jedinou možnost překonání krize a stává
se zdrojem renesance humanismu v sou-
časném západním světě. Fromm vedle

své orientace teoretické je právě v dnešní
době velkým propagátorem Marxeova díla
v USA.⁷

Svůj hlavní teoretický úkol, spjatý
s otázkami, které si položil, vidí Fromm
v syntéze díla obou myslitelů, v syntéze,
jež by umožnila sjednocení studia aspektů
individuálního a sociálního jednání v jed-
notné poznání člověka v jeho sociální
existenci.⁸

V dějinách marxistického myšlení není
tento pokus o syntézu díla Marxe a Freu-
da pokusem jediným. Uvnitř marxistic-
kého dělnického hnutí byla dílu Freudovu
a vývoji psychoanalýzy věnována pozor-
nost od 20. let. Vyvrcholením této teore-
tické činnosti byla diskuse o vztahu mar-
xismu, resp. historického materialismu, a
psychoanalýzy, vedená na stránkách me-
zinárodního teoretického periodika.⁹ Dis-
kuse byla přerušena vnějšími zá-
jmy a byl tak poňben problém mimořádné dů-
ležitosti, jehož aktuálnost a současně mož-
nost řešení za socialismu byla již tehdy
jasně vyjádřena.

Syntetickým pokusem podobného dru-
hu bylo vyjádření surrealistické, jehož
základ a teoretické zdůvodnění nalézáme
v Manifestech André Bretona.¹⁰

Daleko později přistupuje ke zhodno-
cení Freudova teoretického a speciálně
filosofického přínosu v dějinách myšlení
Herbert Marcuse.¹¹ Tři desetiletí vývoje
moderní civilizace a jim odpovídající stu-
peň vývoje sebereflexe vedou tento syn-
tetizující pokus za hranice neoddiskutova-
telných vědeckých přínosů Freudovy prá-
ce až k samotným východiskům Freudovy
teoretické koncepce přírodní společenské-
ho vývoje, k jeho pojetí bytí. Marcusova

⁶ Frommův přístup k psychoanalýze je usměrněn
některými pracemi T. Reika, jeho učitele na Usta-
vu psychoanalýzy v Berlíně. Přes svou kritiku
Freuda hodnotí jej Fromm jako zakladatele vědecké
psychologie.

⁷ V r. 1961 vydává v New Yorku první anglický
překlad Ekonomicko-filosofických rukopisů, respektive
čítáme-li anglické vydání v Moskvě z r. 1959. Knihu
uvádí rozsáhlá Frommova studie *Marx's Concept of
Man*, interpretující mj. Frommovo pojetí přirozenosti
a podstaty lidské v poměru k *Marxovým raným
pracím* i k jeho dalším dílům.

⁸ Poněvadž jde o programové přehodnocení a roz-
vínutí obou učení ve světle dalšího vývoje vědy
(charakterizované, pokud jde o Freuda, v psycho-
analytické teorii jako „revize“ jeho učení), dává-
me přednost označení teorie nikoliv jako směru,
hl. marxismu či psychoanalýzy, jak Fromm někdy
truduje, ale jako díla K. Marxe a S. Freuda.
Ony tvoří základ Frommovy koncepce a ostatní vlivy
jsou jak v marxismu, tak ve vývoji psychoanalýzy
jako víceméně okrajové.

⁹ Unter dem Banner des Marxismus III., 5 a 6.
V češtině vychází ve sborníku *Marxismus a freu-
dismus*, (Sapir, Reich, Journec) v Levé frontě v ro-
ce 1933.

Reichův seriózní výklad vztahu psychoanalýzy
a historického materialismu za kapitalismu a za
socialismu trpí jak dvojnásobným řešením, které
je pak tvrdě – byť věcně – napadáno. Na jedné
straně Reich výslovně popírá možnost aplikace
psychoanalýzy na společenské jevy (viz cit. ně-
mecký text str. 737), na druhé straně však zahr-
nuje psychoanalýzu do historického materialismu.
Fromm chápe Reicha v jeho odmítání psychoana-
lýzy pro výklad společenských jevů a sám právě
v této linii bádání pokračuje.

¹⁰ A. Breton: *Manifeste du surréalisme*, Paris
1929, u nás pak nař. navazuje K. Teige aj., viz
např. ve *Zvěrokruhu* 1–2/1930.

Teoretikové surrealismu i surrealismu jako
směr a jeho vliv na vývoj moderního umění pře-
sahují rámec naší úvahy.



ontologická koncepce konfrontuje centrální problematiku Freudovy teorie s marxistickým pojetím a s moderním myšlením vůbec.

V tomto historickém kontextu představuje Frommova práce pokus ojedinělý. Jeho jedinečnost historická vyplývá z celoživotního zaměření a systematického rozvíjení zkoumané otázky po dobu 30 až 40 let. Jeho jedinečnost odborná vyplývá z toho, že problém, v němž se výrazně prolíná rozvoj našeho vědeckého poznání s vývojem našeho sebeuvědomování, zkoumá zde v jedné osobě specialista i filosof. Dnes již není sporné, že jde o otázky společensky aktuální, až naléhavé. Fromm se však na ně zaměřil o několik desetiletí dříve, a zaměřil se na ně jako pokrokový, v socialistickou budoucnost lidstva věřící intelektuál. K ocenění nás tedy zavazuje samotný tvůrčí čin, v němž je zakotvena hodnota celoživotní práce. Ať nám ze zkoumání Frommovy práce vyplynou fakta rozporná či sporná, zůstává Frommovou zásluhou, že toto zkoumání je vůbec možné, že je zde teoretický čin, který můžeme zkoumat. Tuto základní skutečnost chceme zdůraznit, ať již výsledky Frommovy práce přijmeme či odmítneme.¹²

II.

Přistupuje Erich Fromm ke své práci jako filosof či jako vědec, a v které speciální disciplíně? Odpověď má pro naše účely prvoradý význam. Podléhá Fromm kritériím filosofické analýzy, či je nutné „rozdělit“ jeho dílo na speciální vědní obory a zde je prověřovat? Srovnáme si některá základní data k této otázce.

Fromm sám je vzděláním i erudiicí filosof i odborník, který přes třicet let vykonává svou psychiatrickou praxi. Problém, který si staví, nemůže jedinec zvládnout na základě rozboru, obvyklého ve vědeckých disciplínách, a výběr pojmů, postupu i metod, kterých použije, předpokládá a vyžaduje ujasnění filosofického východiska.

Základním východiskem je pro Fromma dílo Marxovo. Právě toto dílo je jedinečným výrazem integračního, filosoficko-vědeckého pojetí. Věda zde není základem scientistického chápání světa, ale je sama lidským výtvozem, je společenským artefaktem. Filosofická integrace zde tvoří základ celkového přístupu, přístupu, který je pak prověřován kritikou jednotlivých věd. — Freud začíná experimentální vědeckou prací, dochází však prostřednictvím své další činnosti terapeutické k teoretickým závěrům svých pozdních prací; ty tvoří základ jeho filosofické antropologie. Proto Frommův určitý výběr a hodnocení Freudova díla předpokládá rovněž filosofické hodnocení. Předpokládá je tím spíše, poněvadž Fromm své hodnocení Freuda zdůvodňuje pokusem o „zbavení jeho učení mechanicko-materialistického základu“.

Tyto skutečnosti vyžadují kritické přešetření Frommových výchozích pojmů, i pokud je výslovně neanalyzuje. Analýzou nám ukáže, zda Fromm v pozdějším období činnosti nezměnil svá stanoviska.

Časově lze Frommovu práci dělit příbližně na dvě období: evropská etapa, dovršená již v americké emigraci, trvá do poloviny let čtyřicátých. V americkém prostředí se rozšiřuje tematický okruh

¹¹ *Eros and Civilization*, Boston, 1956.

¹² Stručný nástin pokusů o vyrovnání se s freudismem z marxistických pozic neznamená, že nedoceňujeme přínosy a podněty Freudova učení v rozvoji vědy i jiných myšlenkových směrů.

Freudova teorie zasahuje do řady vědních disciplín, které se setkávají s problémem struktury lidské osobnosti. Psychologie, antropologie, psychiatrie aj. jsou podstatně ovlivněny poznatky, mnohde i metodou psychoanalýzy. Problém struktury lidské osobnosti se však rozšířil v obecné pojetí člověka, společnosti a přírody a přesáhl jako problém lidského bytí a jeho sebevyjádření do filosofie a umění. Moderní filosofie v pokusu o analýzu vědomého bytí přímo vyžaduje vyrovnání se s Freudovou koncepcí „nevědomí“. Lze ji přjmout jako protest proti deformaci „vědomí“ v racionalitu (odpovídající tzv. filosofii života), svým obsahem však ovlivnila novou rovinu zkoumání lidské existence i moderní metodu její interpretace.

Ve Freudovi nalézá svou psychologickou interpretaci novodobá filosofická antropologie. Problém

„odcizení“ a jeho překonání, jenž je poprvé vyjádřen Fichtovou „ztracenou svobodou“ a pokračuje v linii německé filosofie u Schellinga, Hegela, Feuerbacha, Hesse a Marxe, konvenuje Freudovi pojetí sebeuvědomění a tím překonání odcizení.

Vidíme zde v náryse celou šíři evokované problematiky lidského bytí, lidské aktivity, její motivace, lidských potřeb atd. Domníváme se však, že právě marxismus umožňuje řešení těchto otevřených problémů. Jejich objektivní „nedořešenost“ nás vede spíše k pokusu o jasnější formulaci problému a působí jisto stylizované pothé. V širší práci by pak bylo třeba hlouběji ujasnit několik otázek, na které naráží každá konfrontace Marxe a Freuda: např. vlastní interpretace Freudova učení, analýza základních pojmů marxistického výkladu a vztah mezi vědeckou a filosofickou analýzou, které je použito aj.

Význam Freudových prací pro aktuální problémy socialistické společnosti vyzvedl u nás např. R. Kalivoda (Kulturní tvorba 17 1964); poukázal naň L. Sochor (Plamen 3 1965) Cvejkova práce nebyla autorem v době vzniku článku dostupná.



Frommova zájmu a vytváří jednotnou linii až k pracím současným.

V prvním období přijímá Fromm určité pojmy i metody jako vědecky dané a *vybírá si* z nich pro zpracovávání otázky, která ho zajímá, aniž provádí výslovně pojmovou analýzu. Zde chápe marxismus, speciálně historický materialismus, jako vědu, která se ve svém vývoji potřebuje doplnit novými vědeckými obory, zejména materialistickou psychologií (Freud). Sám pak zkoumá možnost založení nové vědecké disciplíny, *analytické sociální psychologie*, která by využila metod individuální psychologie Freudovy a stala se pomocnou disciplínou historického materialismu. Jejím jádrem bylo ujasnění dynamiky vytváření *sociálního charakteru* jako prostředkujícího článku mezi základnou a nadstavbou dané společnosti. Fromm zde vystupuje jako představitel vědeckého oboru a v jeho rámu si klade vědecké cíle. Základními pojmy v práci jsou kategorie historického materialismu, jejich hlubšímu pochopení má pomoci Freudova metoda.

V druhém období se zamýšlí nad složkami vlastního pojetí a zkoumá již nejen *sociální* podmínky, ale specifické a základní podmínky *lidské existence* vůbec. Vytváří určitou klasifikaci *lidských potřeb*, vrací se opět k marxismu pro základní pojmy, zejména pro pojem „odcizení“. Humanistické zaměření vyúsťuje v určité normativní etické požadavky, v normativní humanismus, který je demonstrován i v politických rozbořech a závěrech a ve vlastní Frommově politické činnosti. Vidíme tedy, že se Fromm orientuje na problematiku filosofickou. Pojem „odcizení“ a možnosti jeho překonání vede k novému zkoumání Marxova a Freudova díla, jsou vyzvedávány

kategorie podstaty a přirozenosti lidské.

Zaměření na filosofické otázky není však negací předchozího vývoje, je jeho doplněním a rozvinutím. Jestliže např. studium určitých charakterových rysů je založeno na struktuře podmínek sociálně ekonomických, pokračuje tato tendence v rozšíření tohoto přístupu studia charakteru na podmínky, specifické pro celek lidské individuální existence. Dílo tak tvoří určitý jednotný celek a naše rozdělení zachycuje spíše změnu – přesněji prohloubení – ve zdůvodňování vlastních názorů, než změnu těchto názorů a koncepcí.¹³

Rané práce z třicátých let mají mimořádný význam pro pochopení Frommovy koncepce i metody. Fromm se k nim hlásí též v současné době jako k jádru celé své práce.¹⁴ Již v r. 1930 vychází jeho analytická studie raného křesťanství,¹⁵ v níž se poprvé na konkrétním materiálu pokouší aplikovat psychoanalytickou metodu na historický jev. *Jádro* této aplikace se projevuje i v dalších pracích. Je významné, že sám chce překonat ryze psychologický přístup k historickým a sociálním jevům a činit to rozbořem sociálně ekonomické situace sociálních skupin, přebírajících křesťanské učení. – Nejvýstižněji vyjadřuje vlastní program ve dvou teoretických státech v Hirschfeldově *Zeitschrift für Sozialforschung*¹⁶ z r. 1932, kde analyzuje možnosti a úkoly analytické sociální psychologie.¹⁷

Možnost analytické sociální psychologie vyplývá Frommovi z jeho interpretace řešení problému zákonitosti jednání individua a společnosti, skrytých za jevovými a je racionalizujícími přístupy. Tam, kde Marx odhaluje „reálnou“ společenskou skutečnost v sociálně ekonomické struktuře, Freud pokládá za „reálný“ základ

¹³ Nepokládáme tedy za správné Pachtovo dělení, dle něhož jde o zmírnění pokrokovosti Frommových názorů z let třicátých, kdy Fromm vychází „celkem ze správně pochopeného a aplikovaného marxismu v jeho celistvosti i dialekticko-materialistické podstatě.“ – Rovněž se domníváme, že Fromm nepovažuje psychoanalýzu za „hotový a neměnný systém“, neboť kritiku vzbuzuje právě jeho programová revize psychoanalýzy, která v celkové orientaci „kulturní psychoanalýzy“ redukuje strukturu osobnosti na rozpor mezi sociálně kulturním prostředím a adaptabilitou individua. U Fromma pak vyúsťuje v kritiku společnosti, která individuu nevyhovuje, která požadavkem adaptability ruší strukturu osobnosti vůbec. Tady se Fromm rozchází např. s H. S. Sullivanem i s K. Horneyovou.

¹⁴ Frommův dopis z 5. 10. 1963... „I developed

a concept of social character in these early writings Its main function was to show the concept of the social character as a link between Unterbau and Oberbau. My work in later years has been a combination of this, with an attempt to revise psychoanalysis from...“

¹⁵ Znovu vydaná v r. 1963 v New Yorku jako *The Dogma of Christ*.

¹⁶ Leipzig 1932, č. 1-2-3: *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie; Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*.

¹⁷ Informovat čtenáře o celém Frommově díle přesahuje možnosti časopisecké stati. Zaměřujeme se úmyslně na výchozí teoretickou koncepci a na základ, na němž později prohluboval význam lidského sebeuvědomění jako specificky lidské potřeby.



osobnosti její strukturu biologickou, instinktivně libidinózní.

Co přijímá Fromm z Freuda pro své koncepcce? — Freud odhalil *psychické mechanismy*, umožňující pochopení libidinózního, většinou nevědomého jednání, v dynamice jeho modifikaci prostředím, sociální realitou. Elasticita libidinózních potřeb jedince umožňuje jejich splnění několika směry, nejen přímým uspokojením či přímým potlačením. Vedle možnosti oddálení jejich uspokojení je možné je uspokojit symbolicky, ve fantazii (což nelze u potřeb sebezáchovných) a je možné jejich uspokojení „zaměnit“ uspokojením jiného druhu. V těchto zjištěních, ukazujících klíč k duševnímu životu normálního i duševně postiženého, neurotického jedince. Je jádro psychoanalytické teorie i terapie. Zdrojem neurotických konfliktů a poruch je potlačení (represe) původních libidinózních cílů organismu. Je však možná i jiná cesta, cesta jejich ovládnutí a přeměny, jež využívá právě modifikovatelnosti libida; je to *sublimace*, usměrnění libida na jiné, v podstatě kulturní cíle.¹⁸

Fromm — analogicky k individuální psychologii — žádá, aby analytická sociální psychologie vysvětlila *libidinózní, většinou nevědomé postoje a jednání sociální skupiny z její sociálně ekonomické struktury*.¹⁹ Tato analogie s individuální psychologií nezbavuje Fromma nutnosti diferencovat a určit *předmět* zkoumání sociální psychologie. Předmětem sociální psychologie jsou *psychologické zákonitosti sociálního procesu*. Poněvadž společnost je mu souhrnem jednotlivců jako nositelů individuální psychiky, není též jiných psycho-

logických zákonitostí, které by neexistovaly a nebyly odhaleny v psychice individuua. Proto lze přenést Freudovy objevy i metody (ovšem jen tu jejich část, kterou Fromm považuje za správnou) do sféry sociální psychologie a tím osvětlit ve společenském procesu onu dynamiku prostředí (společenského bytí, základny, „materiálna“), myšlení i ideologie (nadvstavby, „ideálna“) a tím přispět k celkové znalosti společenských zákonitostí, jak je vysvětluje historický materialismus. Sociální psychologie je tak v souhlase jak s Freudovou individuální psychologií, tak s historickým materialismem.

Ekonomie není motivem lidského jednání, ale je podmínkou veškeré lidské činnosti. V dějinách však jednají lidé, jejichž potřeby motivují jejich jednání. Analytická sociální psychologie se pokouší spojit problém *kvality těchto potřeb* s instinktivním vybavením člověka (např. konkurenční boj je významným psychickým činitelem dané sociální struktury), porozumět procesu sociálního vývoje v psychologické sféře. Tento úkol nemohl být řešen v době vzniku historického materialismu proto, že teprve další vývoj vědy vůbec umožnil jeho vymezení. — Úkolem analytické sociální psychologie je tedy ukázat, jakým způsobem a jakým mechanismem se *sociálně ekonomická situace odráží* ve vědomí sociálních skupin a tříd, jakým procesem a jakými zákonitostmi se v lidské hlavě mění „materiálno“ v „ideálno“. Jsou-li lidé „producenty své ideologie“, je třeba osvětlit právě *prostředkující moment vztahu mezi základnou a nadvstavbou*, v němž je ukryt mechanismus jejího vzniku.²⁰

¹⁸ Není možné provést zde konfrontaci s názory Freudovými, nemluvě o rozsáhlé literatuře výkladu Freudova díla v dalším vývoji psychoanalytické teorie. Fromm se výslovně opírá o rané Freudovy práce: pokud jde vůbec o dotýká pozdních, obecně teoretických spisů, jde spíše o kritické poznámky vůči Freudově „spekulaci“. V celé Frommové interpretaci Freuda se projevuje jisté zjednodušení, které pak usnadňuje Frommovi kritiku „mechanicko-materialistických“ východisek Freudovy teorie. Do značné míry vyplývá toto zjednodušení ze *statického* výkladu Freuda. U základních pojmů jako libido, agresivita, Ego, není sledován jejich *historický vývoj*, který určuje teprve jejich celkový smysl ve Freudově teorii. Rada obvinění z „biologizace“ např. lásky u Freuda pramení z určité Frommovy statické a zjednodušující interpretace, která pomíjí dnes takřka obecně uznávaný přínos Freuda právě pro historické chápání osobnosti. Freud sám překonává mechanistické chápání biologických „puďů“ a vytváří sféru psychologických pojmů, které vyjadřují onu specifikou psychické tenze, psychického napětí, jako donnujících tendencí lidského jednání a lidských potřeb. — Proto je nutné Frommovy názory chápat se zřetelem k tomuto zjednodušenému výkladu, který pak vede

k přehlížení podstaty Freudova přínosu, ačkoliv ho uznává jako zakladatele vědecké psychologie! Frommovu interpretaci a zjednodušení Freudovy teorie kritizuje v uvedené práci H. Marcuse a v tomto aspektu považujeme jeho kritiku za správnou.

¹⁹ Cit. práce str. 34, 35

²⁰ Styčný bod mezi individuální psychologií a tvorbou ideologií nalezá Fromm ve známém výroku Engelsové v dopise F. Mehringovi ze 14. července 1893: „Všichni jsme totiž kladli a *musili klást* hlavní váhu především na *uvyvození* politických, právních a jiných ideologických představ a jimi podmíněného jednání z ekonomických skutečností, které jsou jejich základem. Přitom jsme pro stránku obsahovou zanedbali stránku formální: způsob, jakým se tyto představy vytvářejí atd.“ Marx-Engels: *Vybrané dopisy*, Praha 1952, str. 413-14. Tato „formální stránka“ je pak u Fromma spojována s přínosem dynamické individuální psychologie Freudovy. Tím však v pokuse o syntézu obou učení oběhá Fromm již na počátku vnitřní sepětí obou teorií, jak se o ně později pokouší Marcuse. — Domníváme se, že i takto pojaté bádání přineslo denně výsledky; jeho nárok na celistvost syntézy je však tímto přístupem od počátku sporný.



Fromm zařazuje instinktivní aparát mezi přírodní podmínky, které působí na rozdíl od podmínek prostředí *uvnitř* člověka jako jeho vybavení. Možnost změny přírodních podmínek má i v tomto případě své meze, své „existenční minimum“, jehož splnění je nutné i při velké modifikovatelnosti formy jejich uspokojování. Vlastní struktura těchto instinktivních, „přirozených“ podmínek v určité společnosti je již projevem jejich modifikace určitými podmínkami sociálními a je různá v různých typech společnosti. Je součástí celku společenské struktury a jejich rozporů a ovlivňuje tak stabilitu společnosti (např. jejich „zaměnitelnost“ je použitelná ve prospěch určité vládnoucí skupiny tím, že je usměrněna proti jiné skupině atd.). Tak se instinktivní struktura stává prostředníkem, jehož pomocí ekonomicko-sociální situace působí na lidské duševní jevy, stává se prostředníkem mezi základnou a nadstavbou. Instinktivní struktura společnosti je relativně stabilní, dává též impulsy ke změně společenské situace a je při této změně měněna. Její uspokojování i změna jsou však závislé na ekonomických vztazích a tudíž tyto ekonomické vztahy jsou v poslední instanci *rozhodující* pro celou společenskou strukturu.

Instinktivní vybavení, instinktivní aparát, tvoří určitou instinktivní společenskou strukturu, sehrává u Fromma v podstatě funkci *aktivního i pasivního přizpůsobení sociálně ekonomickým podmínkám společnosti*. V tomto procesu pak vzniká řada společensky relevantních postojů, na kterých Fromm rozvíjí svou *sociální charakterologii*. Stejně jako v psychologii individuální chápe charakterové rysy jako společensky „přepracované“ instinktivně libidinózní podněty. Převedení energie a aktivity na jiný úsek společenských projevů představuje tedy rovněž formu *společenského přizpůsobení*. Charakterové ry-

sy mají svůj instinktivní základ, jsou však již usměrněny společensky užitečným způsobem. Zde sehrávají společensky dynamickou funkci a umožňují, aby členové společnosti zaujímali postoje a jednali v zájmu fungování dané společnosti. Toto jednání nemusí být vědomé; rozhodující je ona společenská přizpůsobenost celku psychiky, tj. i jejích libidinózních, nevědomých složek; výsledkem je vlastní *přání* jednatelova, tj. požadovaným způsobem a vlastní *uspokojení*, které mu toto společenské jednání – současně se splněním vlastního přání – přinese.

Při stanovení sociálního charakteru jde o určení *typických* rysů, jádra charakterové struktury, již sdílí většina členů téže kulturní skupiny. Jeho *funkcí* tedy je *usměrnění lidské energie* uvnitř určité společnosti k účelům jí požadovaným a nutným pro její další existenci.

Pojmem sociálního charakteru vrcholil Frommův pokus o syntézu Freuda a Marxe pokud se týče postžení zákonitostí lidského jednání a iluzivních mechanismů, které je překrývají. Než se Fromm soustředí na rozšířené zkoumání zákonitostí a podmínek lidské existence v dalším období své práce, provádí konkrétně historickou analýzu mechanismu charakterových rysů a orientací v rámci kapitalistického systému. Jde zejména o práce *Escape from Freedom* – v níž využívá ve velké míře práce M. Webera –, která je v podstatě studii autoritativního charakteru²¹ ještě z evropského pracovního období, a *Man for Himself*,²² zkoumající různé charakterové orientace již v reakci na novou etapu vývoje americké civilizace, jejíž rozbor podává v práci *The Sane Society*. K pojmu sociálního charakteru vrací se Fromm ve všech dalších pracích, včetně autobiograficky zaměřené *Beyond the Chains of Illusion*. V této době nalezly již Frommovy práce ohlas světový. V USA se staly podnětem a východiskem známé

²¹ Otázkou vývoje a renesance Freudova učení se zabýval cyklus přednášek ke 100letému výročí Freudova narození v Heidelbergu a ve Frankfurtu n. M., vydaný v r. 1957 ve sborníku *Freud in der Gegenwart*. Přispěli významní představitelé filosofie i vědy, sešli se bývalí spolupracovníci kolem *Zeitschrift für Sozialforschung* – Adorno, Horkheimer, Marcuse aj. Historický pohled na vývoj problematiky třicátých let ukazuje zákonitý zájem o využití Freudova učení – včetně možnosti a úlohu analytické sociální psychologie – ke studiu společenské autority, společenského násilí a psychického potlačení jako jeho průvodního jevu. V této atmosféře

Fromm ve třicátých letech pracoval a jeho první velká práce má v sobě základní rysy všem společnému přístupu k Freudovu učení.

²² K pojmu autoritativního charakteru, který je výrazem odcizené moci, vládnoucí člověku ve jménu boha, instituce a podobně, přistupuje zde – jako jeho překonání – charakter produktivní. V něm je realizováno sebezotvrzení člověka, rozvoj jeho vlastních lidských možností a sil, které nejsou již odcizeny (alienated, str. 84 cit. práce) a nečiní z člověka prostředek k dosažení mimo něho ležících účelů.



studie Davida Riesmana *The Lonely Crowd* a celé řady dalších pokusů o analýzu nových rysů amerického vývoje i kritického zkoumání krize americké společnosti.²³

Jestliže právo odborného posouzení Frommova pokusu ponecháváme příslušným disciplínám — zde jde spíše o nutnost interdisciplinárního přehodnocení —, soustředíme svou pozornost na výchozí přístupy, které Fromm pro svou „syntézu Marxe a Freuda“ volí. Snaha o syntézu zavazuje k přezkoumání ústředních témat a pojmů, vybraných jako základ syntézy. Ústřední témata nelze v žádném případě obejít libovolným výměrem tematiky jimi prostředkované, aniž bychom porušili vnitřní logiku integrujícího myšlenkového pokusu.

Věnovali jsme pozornost některým formulacím, všimli jsme si dokonce i základních otázek, které Fromma podnítily k výběru vlastní tematiky. Otázka po zákonitostech lidského jednání a po iluzích je zahalujících skrývá už sama v sobě určité nebezpečí. „Danost“ zákonitostí *společenského jednání* (sociálně ekonomická struktura společnosti — Marx), „danost“ *individuální* determinace (instinktivní biologická struktura — Freud), nemá svou vnitřní spojitost s mechanismem psychických zákonitostí, s aparátem iluzivních představ a postojů společnosti i jedince. — Není samozřejmě nutné, aby v rámci své antropologické koncepce vytvářel Fromm celostný myšlenkový systém, aby se v této — dnes otevřené — relaci vyrovnával s Marxovým pojmem „vědomého bytí“. Autorka však pokládá za nutné, aby byla vyjasněna otázka *aktivně jednajícího člověka jako předmětné bytosti*.

Východiskem marxismu je tvůrčí čin člověka. Lidská práce jako specifikum lidské reprodukce prolamuje fatální „danost“ podmínek i vybavení člověka a otevírá mnohostrannou sféru specificky lidské skutečnosti, tj. skutečnosti lidmi vytvářené. Bez ní ztrácíme právě vnitřní spojení a prolnutí „faktorů“, „podmínek“, „prostředí“ (tj. daných struktur) a psychiky jako *jednotného procesu vytváření*

a vývoje „struktur“ i samotného vývoje člověka. Je-li na místě zkoumání „vrstvení“ lidské psychiky, jejich funkcí a mechanismů, nelze tuto oblast chápat jako samostatnou sféru lidské aktivity v protikladu ke „skrytým silám“ jako fatální danosti, kterou jen *odhalují*. Fromm v pokusu o lepší porozumění aparátu sociální a individuální racionalizace nerozpracovává základní problém vnitřního sepětí vědomí — i dynamicky a hlubinně chápaného — a společenských a individuálních zákonitostí, které pokládá za pouze „dané“. *Dichotomie* zákonů a je odhalujícího vědomí, podmínek a pocitů má zde svůj zdroj *ve volném výběru jen určitých závěrů Marxe i Freuda*, které nejsou v jeho pokusu o syntézu kriticky analyzovány v otázce centrální, ve specifiku tvůrčí činnosti lidské, tj. v jádru jejich vlastní myšlenkové struktury.

Zde je na místě poukázat na druhé zjednodušení ve Frommově výkladu obou autorů. Fromm se programově pokouší o překonání výlučně psychologického výkladu člověka a společnosti. Protože nemá vyjasněno ústřední otázku práce — právě jako základ oněch vrstev i složek psychiky, které zkoumá — opomíjí i sféru *objektivovaných společenských vztahů*, které jsou předpokladem a specifikem lidské reprodukce. Je-li konkrétním smyslovým „substrátem“ společnosti a společenského vědomí jedinec. je závěr o společnosti jako pouhém souhrnu jedinců předčasný, není-li po Marxovi dokázán opak. Jestliže nazveme psychologizaci možný názor, že sociologie je jen použitá psychologie, jak potom osvětlit rozpor mezi uznáním daných a objektivních sociálně ekonomických zákonů a sociální psychologií, tj. sférou společenského vědomí, která tuto objektivitu nemá a je v podstatě aplikovanou individuální psychologií? Je-li tedy objektivita společenských struktur jen *vně* společenského vědomí, jak potom překlenout propast bytí a vědomí, základny či nadstavby? Vždyť aktivita je potom dána jen vědomí, a to souhrnu individuálních vědomí, a jako taková je zkoumána v *odrazu* na vně stojící podmínky. Proto pojem psychologizace,

²³ Posouzení otázek sociální charakterologie v souvislosti s prací Riesmanovou a Frommovou přinesla mezioborová diskuse předních společensko-

vědních pracovníků, vydaná v r. 1962 v New Yorku ve sborníku *Culture and Social Character*.



jemuž se chce Fromm vyhnout, se zde reprodukuje v nové rovině.

Hledání společných rysů Marxovy a Freudovy teorie lze též chápat jako pokus o odhalení skrytých hybných sil za lidskými iluzemi, jak se o to pokouší Fromm. Není však podle našeho názoru možné zaujmout postoj jen k výkladu mechanismu těchto iluzí a kritizovat „danou skutečnost“, která je vytváří. Pohled na svět i společnost je *výsledkem* oné „humanizace“ světa, která vytváří v práci lidskou společenskou skutečnost a současně vytváří sebe sama a své sebeuvědomění, *jehož součástí právě „tvorba iluzí“* je. „Společenská“ této humanizace je současně *společenskostí člověka, je specifikem celku lidské reprodukce*. Marx zkoumá tuto společenskost jako objektivní. zkoumá ji dokonce v její historické podobě společenskosti odcizené a stojící proti člověku. Klade-li otázku možnosti překonání tohoto odcizení, klade ji ve prospěch člověka, konkrétní smyslové bytosti, ale nikoliv *vně* jeho sociality, kde také polidštěný svět a svobodná osobnost nemohou vzniknout. I tento svobodný jedinec rozvíjí své „bytostné síly“, svou aktivitu, předmětnou činnost, tvůrčí práci, a zde se v nové kvalitě vytváří společenský vztah nejen mimo něho, ale také v něm. Tato socialita je inherentně v jedinci, ač jedinec není jen jejím průsečíkem, jejím odrazem. Celou dosud dějinně známou společenskou konstrukci — jako aparát násilí a represe — lze tedy poznat ze základního problému, *v jaké formě se v ní realizuje lidská předmětná činnost*.

Nejen Marx, ale i Freud je zaměřen na problém lidské aktivity. Též on se zabývá otázkou práce a to v jejím dějinném, tj. *socialním vývoji*. Tato socialita, která je podmínkou přeměny „lidského zvířete“ — v „lidskou bytost“ — tj. v dějiny člověka —, vyjadřuje dvě skutečnosti: první z nich je změna původně nesociabilní instinktivní struktury, jejímž smyslem je *vnitřní* vybavení individua k práci, která je základem společenského vývoje i pokroku civilizace. Druhým je nutnost *individuálního* „odříkání“, nemožnost uspokojení všech instinktivních požadavků individua. ve prospěch činnosti společensky nutné a užitečné, již je právě práce. Toto odříkání se bezvýhradně uspokojení a slasti má za následek vnitřní potlačení, in-

ternalizaci vnitřní represe, známou jako svědomí či morálka. Znamená podřízení *bezprostředních* individuálních nároků na štěstí a slast *společenské* produktivité, k jejímž specifikům patří prostředkovatnost tohoto uspokojení. Toto zprostředkování, stupňované právě civilizačním procesem, je příčinou stále ostřejšího rozporu mezi individuem a společností, jejiž pokrok je obětována bezprostřední „slast“ jedince. Stupňující se represe individua, posvěcená zvnitřněnou společenskou morálkou, zostruje konflikt uvnitř jedince, je stálým zdrojem jeho utrpení a vrcholí v neurotických potížích. — Je tedy i u Freuda společenská inherentní v jedinci, který by jinak nemohl být individuem — člověkem. I zde je produktivní společenský vývoj výsledkem *práce* jako společensky nutné formy lidské aktivity. Freud však zdůrazňuje nezrušitelnost přírodně druhových a individuálních komponent této společenskosti při analýze celkové rozpornosti vývojového procesu společenskosti a individua a klade otázku po možném štěstí jedince.

Ve své podstatě je zde otázka možnosti štěstí člověka v moderní civilizaci jinou stránkou problému, zda může člověk nalézt slast a uspokojení ve zprostředkované společenské činnosti, v práci. Zde se — podle našeho názoru — vnitřně prolíná problematika marxismu a freudismu a naléhavě, po odhození všech iluzí a předsudků, se táže po perspektivách člověka v přírodně historickém procesu jeho vývoje. Tato vývojová dynamika *jako celek* se u Fromma projevuje v jeho pojetí sociálního charakteru, který je usměrněním instinktivně libidinózní energie a její přeměnou v energii společensky užitečnou postížen jen v určitém aspektu. Toto usměrnění energie není totiž věcí *apriorního* společenského příkazu či normy, kterou „daná společenská struktura“ působí na „danou instinktivní strukturu“. Vyjadřuje dialektiku vztahu podmínek a přetváření jako jednoty *společenské práce*, tj. i vztahu „struktur“ i „vědomí“. chceme-li jej již vyjádřit v dichotomické podobě. Spojovací most mezi nimi není ve zvláštním prostředníku mimo ně ležícím, je inherentně v nich samotných, i když jej lze vydělit a zkoumat v jeho relativní autonomii. Frommovou zásluhou je to, že specifika této autonomie vyzvedl



v době, kdy byla opomíjena, zejména v marxistických pracích. Fromm vybral skutečný problém a přinesl mnoho cenného a užitečného k jeho řešení; vydání jeho prací je v každém ohledu pro nás podnětné, je anticipací úsilí o postižení mechanismu sociální psychiky, která úzce souvisí s přínosem hlubinné psychologie. Jeho výběr však, podle našeho názoru, nepostihl onu základní dynamiku pojetí problému lidské a společenské praxe u Marxe i u Freuda, ani se na ni nezaměřil, a lze jej tedy těžko hodnotit jako syntetizující. Aktivní pohyb lidské psychiky není zkoumán ve vnitřní vazbě k totalitě specifík lidské existence a vede v pozdější práci k důsledkům, jejichž jádro jsme zkoumali v samotných Frommových východiscích.

* * *

V druhém období své činnosti zaměřuje se Fromm, souběžně s rozvojem své sociální charakterologie, k systematickému zkoumání otázek specifík lidské individuální existence. Poněvaž sociální charakter není zkoumán uvnitř společenské lidské praxe, ale jako most od něčeho k něčemu, od struktur k vědomí, jako projev sociálně relevantního vědomí a postojů, jejichž základem je individuální psychika, hledá nyní Fromm způsob, jak poměřit ony oddělené činitele, jestliže se tento sociální charakter v určité konkrétné historické situaci stává ne-lidským, protilidským, „neproduktivním“. Tento postup ho pak nutně vede k vyzvednutí specifík *individuální* existence, kterou staví *proti vně stojící objektivitě dějinně sociální*. Společnost už není jen „odcizená“ (fenomén odcizení zde svědčí o pocitu odcizení vůči vnějším podmínkám), ale je zkoumána jako patologická, nenormální, nezdravá, šleňá (The *Sane Society*). Zde je na místě zdůraznit, že jak v řadě otázek rozboru lidské individuálně existenciální situace a jejich specifík, tak i v kritice západní technické průmyslové společnosti podává Fromm cenné příspěvky a analýzy, opírající se o poslední výsledky několika vědních disciplín, které jsou pro nás nesporně velmi podnětné. Ale naše úvaha směřuje k pokusu o postižení zdrojů této kritiky (západní průmyslové společnosti), která je potom ve své obecnosti aplikována na společnost vůbec. Tyto zdroje se-

trvávají v původním zaměření, dokumentují však důrazněji jeho rozpornost.

Člověk se rodí se všemi lidskými možnostmi — to je zdroj a základ Frommova humanistického pojetí, které se v této etapě práce vykládá. Jak člověk tyto možnosti rozvine? — táže se Fromm. Cítí nutnost sepětí tohoto rozvíjení s tvůrčí činností; současně je však omezen onou daností „struktur“, která se promítá do lidských možností. Dítě i lidstvo se vyvíjí za určitých kulturních a sociálních podmínek k tomu, co ve svých možnostech jsou, čím jsou na základě daného materiálu svého lidského vybavení. Odtud vychází koncepce „*fyziologických*“ potřeb člověka, které souvisí s člověkem v říši animality — hlad, žízeň, sex, — které musí být uspokojeny, aby neohrozily lidský život. Specifikum lidské existence, jímž člověk překračuje svou živočišnou existenci, je však „*uvědomění sebe sama*“, překročení harmonie jednoty s přírodou a světem. Zbaven „*domova*“ a jeho jistoty, je člověk postaven — jako novum svého species — před problém vlastní existence. Jeho život nemůže jít zpět k předlidské animální jednotě s přírodou, musí vést *aktivní* existenci, je postaven před nutnost jednání v otevřené situaci, v aktu svobodného rozhodnutí. Jediná cesta, která je mu otevřena, je do-tvoření oněch lidských možností, které v sobě nese, které jsou součástí jeho přirozenosti, tj. vytvoření *nové jednoty*, nové harmonie, nových lidských vazeb, v nichž se uplatňuje *produktivní* lidská činnost. Zde se otevírá Frommovi okruh potřeb *specificky lidských*, jejichž splnění je nutným úkolem každé kultury a jejichž zdroj je specifikem podmínek lidské individuální existence. Nesplněním těchto specificky lidských potřeb, zachycujících potřebu produktivní vazby mezi lidmi, jejímž vyvrcholením je láska, stává se společnost i kultura zdrojem utrpení a neurotických poruch individua, které i za předpokladu uspokojení potřeb „*fyziologických*“ nemůže dosáhnout štěstí.

Jestliže se zde Fromm pokouší překlentnout ryze animální (fyziologické) determinace lidskou produktivní vazbou společenskou, zdá se nám sporné pojetí obou složek. — „*Fyziologické*“ potřeby, v nichž je přímo i nepřímo biologický základ, jsou přece již odlišné od prosté animality,



Jsou těž specificky lidské. „Specificky lidské“ potřeby jsou pak pro Fromma v podstatě potřebami kulturními v úzkém slova smyslu, zbavené vnitřní souvislosti, vnitřního specifika celku lidských potřeb. Z celku praktické činnosti je vyňat právě jen proces sebeuvědomění, ve kterém Fromm podnětně ukazuje jeho vědomé i nevědomé složky v jejich rozvrstvení.²⁴ Míží zde též možnost zkoumání potřeb relativně stálých a potřeb, které v soulase s prvními se mohou modifikovat, měnit, zanikat a vznikat, jak na to upozornil již Marx.²⁵

Rozdíl potřeb je zde uměle konstruován ve dvě sféry, animální a existenciální, fyziologickou a psychologickou, mezi nimiž chybí právě vnitřní pojítka specifika celku lidského reprodukčního procesu a jeho aktivně předmětných vazeb. Vydělení oné kulturní oblasti specifick individuálního sebeuvědomění zastírá právě celk praktické činnosti lidské včetně forem, jimiž ji lidé prožívají a jimiž si ji uvědomují. Tím tedy nejste právi oblasti „kultury“, která je součástí dějinné společenské objektivace, ale ani oblasti „přírody“ vně i uvnitř člověka, která zde stojí – což je paradoxní při výkladu Freuda – vně specifík lidské existence.²⁶

Zde též vrcholí Frommova kritika kapitalismu, který není schopen uspokojovat specificky lidské potřeby a vyžaduje lidské „přizpůsobení“. Fromm považuje za humánní pouze společnost socialistickou, kde jde o postup opačný, tj. o přizpůsobení společenských podmínek lidským potřebám, jak je Fromm normativně vykládá. Vysoký étos tohoto požadavku nelze v současné situaci podcenit, nicméně není zde podložen adekvátním rozbohem těchto potřeb, jehož řešení je teprve před námi.

Oba typy potřeb postrádají právě specifikum *společenskosti* člověka, který tvoří základní specifikum lidského vývoje a lidské reprodukce. U Fromma vyúsťuje ona specificky lidská potřeba produktivní vazby v požadavek produktivních vztahů *interindividuálních*, které analyzuje zejména v práci *The Art of Loving*. I když předpokladem této produktivní lidské vazby je produktivní *sociální* charakter, pro který současná průmyslově technická společnost nevytváří vhodné podmínky, pokouší se Fromm o analýzu obsahu těchto vztahů v teorii i praktické činnosti. Přitom ovšem ponechává stranou sepětí interindividuálních a společenských vztahů, pro něž současná vědeckotechnická revoluce vytváří *dějinně* novou objektivitu z hlediska možnosti jejich řešení. Výčet předpokladů nových lidských vztahů, jejichž základem je láska (např. trpělivost, soustředěnost atd.), se stává spíše výrazem normativně proklamativním.²⁷

Není náhodné, že se dějinné sociální vývoj lidstva uskutečňoval v určitých násilných, mocenských podobách. V zájmu rozvoje materiální produktivity a existenčního zabezpečení bylo nutné potlačení individua jak v procesu společenské produkce a společenských vztahů, tak prostřednictvím jejich internalizace, zvnitřnění vůči určitým relativně neměnným složkám „lidské přirozenosti“ v samotném individuu. Jedině prostřednictvím tohoto potlačení se jedinec rozvinul do oné podoby, kdy otázka specifika „svobodného“ aktu volby se stala z utopického přání či etické normy otázkou samotné společenské praxe, která je „otevřená“. Vědeckotechnická revoluce ukazuje, v soulase s přeměnou společenských vztahů, nejen ztro-

²⁴ V novém vydání *The Dogma of Christ* např. Fromm koriguje v předmluvě své původní jednostranné zaměření na sociální funkci náboženství poukazem na jeho význam v procesu lidského sebeuvědomění, na jeho význam „v duchovním vývoji lidstva“ (cit. práce viii). V řadě prací zkoumá mýtické a náboženské formy sebeuvědomění, a to jak ve vztahu k psychoanalýze, tak v možném synkretismu orientálních a západních forem sebeuvědomění (*Psychoanalysis and Religion, Zen Buddhism and Psychoanalysis* aj.).

²⁵ Typ této modifikace a vytváření analyzoval Marx v „odcizení potřeb“, které je v základech právě v masové spotřební společnosti. Rozvoj určitého typu „odcizených potřeb“ je stupňovaným zdrojem pocitu odcizení, neboť pouze zdůrazňuje neosobní a nepřátelskou moc kapitálu, který je jeho neustálé se reprodukcujícím tvůrcem i smyslem.

²⁶ Racionálním jádrem tohoto zvýraznění „nebiologických“ potřeb je uznání jejich významu

pro život člověka, i když se způsobem svého uspokojení liší od bezpodmínečného uspokojování potřeb sebezáchovných. – Ambivalence Frommova pojetí sexu, který zahrnuje do „fyziologických“ potřeb (ač jeho uspokojení není bezpodmínečně nutné) a který hraje soudasně značnou roli v psychické potřebě souvztáženosti lásky, zahrnuté do potřeb „specificky lidských“, ukazuje slabiny Frommova pojetí Freuda, redukcí jeho pojmu libida a slasti na ryze biologickou, pudovou tendenci, proti níž je pak zásadně stavěna sféra specifík lidské existence v potřebách psychologických.

²⁷ Marcuse v cit. práci právem vytýká Frommovi nedůslednost jeho kritiky kapitalismu („odcizení“, tržní orientace). Překonání odcizení – „odcizení“ Fromm chápe jen v jeho negativní podobě – je uskutečňováno ve sféře „ideálních hodnot“, které jsou proň dmenou celostně lidské osobnosti a jejich specificky lidských potřeb. Tyto „ideální hodnoty“ jsou však samy produktem celospolečenského pohybu a nesou v sobě svou „ideologičnost“.



čení člověka, ale i míru jeho osvobození od určité existenční determinace, jejíž tlak práce jen ve vývoji lidstva hrál jinou roli než roli podřadného „fyziologického“ uspokojování. Je-li tedy dnes stavěna otázka odstranění represe ve struktuře společnosti i ve struktuře individua, není to jen *výsledkem* celostně dynamiky procesu lidské reprodukce, není to jen vyjevením a odhalením jeho rozpornosti. Jen v této *vnitřní* rozpornosti je dána i *možnost* otevřených forem řešení. Onoho „svobodného“ aktu volby. Do jaké míry bude využita tato možnost. a v jaké formě, to jsou další problémy, které nemožno zastřít základní fakt „rozporu epochy“, totiž že specifikum individuálně existenčního řešení vnitřně souvisí s celkem řešení dějinně společenského.

Na základě existenciálních specifík a potřeb vytváří pak Fromm — v kritice současné průmyslové a totalitní společnosti — svůj *normativní humanismus*. Poměřuje společenskou strukturu, do jaké míry je s to uspokojovat specificky lidské potřeby, které vyvodil z podmínek individuální lidské existence. Pojem normativního humanismu (viz rozbor v *The Sane Society*) nepokládáme v kontextu celého výkladu za totožný s pojetím humanismu jako normy, s pojetím dějinně vypracovaným a potvrzeným. Domníváme se, že normativní humanismus u Fromma je v podstatě kategorií etickou, která v dichotomickém chápání vědomí a podmínek lidské existence zabraňuje překlenutí pouhého poměřování „praxe“ a přeměně v samu objektivitu společenského dění, tj. vytváření „podmínek“. Marxismus jako „absolutní humanismus“ (Gramsci) v sobě zahrnuje historicky vytvořenou abstrakci hodnot a norem (jejíž historická i společenská funkce je nepopíratelná) a dialekticky ji překonává právě oním — historicky podmíněným — pojetím totality myšlení a jednání, jimiž se humanizuje lidské bytí. Proto ve Frommově humanistické normativní koncepci nalézáme rysy utopismu, promítajícího se pak i do jeho společenských představ a činnosti. Na tomto místě si musíme znovu postavit otázku vlivu americké civilizace na Frommův teoretický i společenský vývoj.

Specifika vývoje americké společnosti určila některé zvláštnosti celku společenského vývoje i jeho sebereflexe.

Sociální systém jako takový se tvořil v USA jakoby „mimořádně“ ve velkém procesu osídlování, v němž poprvé v dějinách přistupoval svobodný člověk, tj. člověk zbavený evropských pout stavovské, státní i národní hierarchizace, k pokusu o realizaci své představy, svého „snu“, sebe sama. Krutost deziluze, která souvisí s poznáním sociální objektivitvy vlády určitého systému nad lidmi až v nanejvýš odosobněném, státně monopolistickém systému, postihuje celý život jednotlivce, veškeré hodnoty, pro které tento systém skutečně sám vytvářel. Lze tedy přijmout její označení jako „krizi hodnot“, krizi celku společenského systému i forem sebeanalýzy této krize.

Krize, až na výjimečné situace, se cele neuskutečňuje jako sociální pohyb ve smyslu revoluční aktivity tříd, tendujících k překonání krize v její podstatě. Je realizována v individuální životní situaci (včetně interindividuálních vazeb), a jejím důsledkem je *psychické* podlomení „organizovaného“, „mechanického“, „automatizovaného“ člověka, který místo životního štěstí a aktivní seberealizace je zřejmou hříčkou cizích, nepřátelských sil. Tyto skutečnosti jsou jen podnětem v tradiční linii teoretického zaměření, které směřuje k individualismu a psychologizaci zkoumání sociálních otázek, jež odpovídá fenoménům specifík amerického vývoje.

Jakým jazykem, jakou „řečí“ je prováděna analýza této krize i protest proti ní? Co je jejich obsahem? — Po ztroskotání pragmatického pojetí, po pokusu třicátých let — souvisícím s vlnou třídních bojů — o marxistickou analýzu, dochází k velké syntetizaci s evropským myšlením za druhé světové války a zejména v poválečném období. *Společnost a člověk* jsou hlavními tématy, předmětem oné krize, pro které se hledá nový teoretický výraz. Jmenujme jen některé základní autory, které americká teorie přijímá: M. Webera, E. Durkheima pro analýzu společenského jednání, S. Freuda pro analýzu individuálního jednání; v poslední době prohloubení filosofické problematiky člověka podněcuje zájem o S. Kierkegaarda a existencialistickou filosofii. Tito autoři pomáhají v pojmové sféře nalézt prostředky pro vlastní sebeanalýzu. Nemůžeme však podcenit, i při uznání vlivu evropského myšlení, amerického „protihráče“,



jímž je sama americká skutečnost, která teprve naplní formy syntetizujícího myšlení. Pohled na americkou skutečnost nalezl své celostně vyjádření v americké kultuře; vzpomeňme jen literaturu 19. století, pesimisticky anticipující in nuce krizi americké civilizace, onu dnes obecně pocítovanou „krizi hodnot“. V současné teorii osciluje tato krize do pojmu „odcizení“. Ať je tohoto pojmu používáno v dichotomickém pojetí jednotlivých vědeckých disciplín (pocít odcizení člověka vůči vědou zkoumaným objektivním podmínkám), či ve vyjádření existenciálním, odpovídá toto vyjádření tradičnímu pojetí „iluze“ — i současné deziluze.

Určité společenské měřítko hodnocení postavení člověka vzhledem k společenskému systému lze — při jistém zjednodušení — hledat v základním řešení této kontrapozice. Část teoretiků jde cestou hledání adaptace daným podmínkám, část zaujímá k těmto podmínkám kritický postoj. Zařadíme-li dílo Ericha Fromma do tohoto kontextu vývoje americké teorie, můžeme zde posoudit individuální společenské i teoretické přístupy, event. přínosy. Frommovo pojetí odpovídá tradici individualistického a psychologizujícího pojetí „člověka a společností“, podmínek a vědomí dnešní člověku nepřátelské, odosobněné byrokracie a jeho pocitu odcizení. Fromm však jednoznačně protestuje proti „odcizené“, „nezdravé“ společnosti ve jménu možnosti produktivního rozvoje každého jedince. Kritikou postihuje i celá vědní odvětví (zejména sociální psychologii a psychoanalýzu), která se zpronevěřují vlastním vědeckému poslání a místo kritiky zkoumaných podmínek využívají znalosti mechanismu, psychiky individua i sociální skupiny k jejímu zdůvodnění, racionalizaci, k prohloubení ideologického myšlení.

Protest proti nezdravé společnosti neznamená však pouhou společenskou — v úzkém slova smyslu — pokrokovost Frommovy práce. Významné je i jeho stanovisko teoretické, a to ve dvou aspektech. máme-li na mysli vnitřní situaci amerického systému.

Frommovo celostně chápání Marxe, jako

jediná možnost renesance humanistického myšlení západní civilizace, jako jediné možné řešení současné „krize hodnot“, má mimořádný význam pro americkou sociální vědu a teorii. Marx je zde totiž v linii sociologizujících tendencí „rozškatulkován“ a roztríděn tak, že uniká sám historický i teoretický smysl jeho práce. Frommovo celostně pojetí, i v souhlase s existenciální problematikou, otevírá zde možnosti nových analýz jako jednu z cest teoretického vývoje.

Druhým významným teoretickým činem Ericha Fromma, speciálně v amerických podmínkách, je právě soustředění na „falešné vědomí“, na onen pocit desiluze, který hledá svou „skutečnost“. Americká společnost, reprezentující v sociálním pohybu „třídy o sobě“, stojí před možnou diferenciací, před možným vývojem v „třídy pro sebe“. V tomto procesu, v jeho vnitřní dynamice, má otázka rozbití iluze prvořadý význam. Domníváme se proto, že Frommova teoretická práce, jeho osobnost a osobní společenská činnost přispívají v tomto celku pokrokovému vývoji.

III.

Poslední Frommovou práci, *The Heart of Man* z r. 1964, zde podrobně neanalyzujeme, zařazujeme ji jen do celkového kontextu, kde přináší nový pohled na otázku humanismu, z níž ve své práci vždycky vycházel. Podle něho se člověk rodí se všemi lidskými možnostmi, každý v sobě má všechny předpoklady pro možný lidský rozvoj. V dřívějších pracích zkoumá Fromm vliv společenských podmínek na tento vývoj. V *The Heart of Man* relativizuje jednoznačnost humanity v každém člověku. Obrací se k pozdním pracím Freudovým, aby si doplnil otázku, kterou v kritice rozporů člověka a moderní civilizace vznesl Freud: Není v těchto vnitřních možnostech též jejich negace, smrtící síla agresivity a destrukce, pro niž člověk marně usiluje o realizaci svých životních sil?²³ Produktivní seberealizace člověka, která u Fromma ústí v rozboru interindividuálních vztahů jako vztahů lásky v nejširším smyslu, podržuje stálou

²³ I zde však není Frommova interpretace Freudova uplná; pojem agresivity prošel třemi podstatně odlišnými vývojovými změnami a řada škol roz-

vinula v odborné problematice odlišné aspekty tohoto pojmu v různých etapách vývoje Freudovy teorie (totéž se týká i jiných Freudových pojmů).



možnost zvratu ve svůj protiklad, který je vítězstvím „zla“, smrti, regresivních tendencí v samotném člověku.

Fromm analyzuje tři hlavní formy tohoto „zla v člověku“, tj. nekrofilii, individuální a sociální narcisismus a incestní, regresivní vazby člověka, vedoucí jej místo k progresivnímu vývoji k pokusu o návrat a tím k sebezničení. Zde navazuje opět na rané pojetí problému u Freuda a chápe zlo v člověku jako reakci na nemožnost realizace jeho životních produktivních sil, tedy reakci na frustraci individuua. Produktivita a život jsou primární možnosti lidské, zlo a smrt možnosti sekundární, které již patří do psychopatologie.

Zde se opět otevírá možnost vnitřního sepětí člověka a jeho celkového vybavení s podmínkami, které v rozporuplném přírodně historickém procesu sám vytváří. Ve vytváření podmínek i samotného člověka. v procesu společenské praxe, není však jen pravda „dobrá“, a iluze, jež zakrývá „zlo“. Pravda „zla“ je též ve věrě samotné a Fromm se návratem do arnomičnosti světa zákonů a podmínek (pravdy) a světa zdání (iluzí) zbavuje možnosti jeho analýzy. — Znovu se táže jen po *vnějších* podmínkách, jež jsou mu synonymem lidské sociality, které jsou pak jako „společenské faktory“ odpovědné za rozvoj *vnitřních* možností každého člověka (str. 50–51, 123 cit. díla) a klade své normativní požadavky, jaké by tyto podmínky „měly být“. — Požadavky, které Fromm klade, jsou jistě významnými závěry psychologa a psychiatra, zůstávají však v, jaku dějinné skutečnosti, lidmi realizované, jen etickým voláním po jistotě, spravedlnosti a svobodě. Fromm vždy znovu zdůrazňuje nutnost uvědomit si pravdu, protrhnout závoj — „pouta“ iluzí —, což činí člověka schopným (za vhodných podmínek) svobodné volby. To

pak otevírá cestu jeho produktivní, šťastné budoucnosti a potlačuje patologickou tendenci destrukce a smrti. Tragický pokus o „útěk ze sebe sama“ (*Escape from Freedom*), z břemene vlastní humanity, realizuje potom „zlo“ jako specifický lidský jev, který provází regresivní vývoj od lidského k ne-lidskému.

V závěru práce však Fromm přece jen projevuje jisté pochybnosti, i když je nevyvozuje právě z oné dynamiky regresivních životních vazeb člověka, jak je chápali v pojetí lidské společenské praxe Marx i Freud ve své rovině.

Je možné, že v dalším vývoji se Fromm pokusí — poslední práce ukazuje právě ony základní pochybnosti, kolem nichž myšlenkový vývoj osciluje —²⁹ o celkové přehodnocení, o obnovení otázky o lidském konání, otázky, jejíž morální étos stoupá úměrně k hloubce krize, kterou lidstvo prožívá.

Frommova cesta k pravdě, jež směřuje k rozbití představ „falešného vědomí“, je motivována úsilím o specifikaci vyjádření možnosti lidské seberealizace, je voláním po totalitě rozvoje lidských možností, bytostných sil člověka. Síla zvěcněných falešných představ, iluzí, racionalizací, ideologií brání člověku proniknout ke skutečnosti i k sobě samému. Mechanismus jejich zrodu, jejich vývoje, modifikací i vlastní funkce — to jsou silné stránky Frommovy práce, které jsou teoretickým činem a jako takový jej budeme hodnotit. Jejich vnitřní spojení s hledáním oné „pravdy“, pravdy skutečnosti, která se za nimi skrývá a je určuje, je — podle názoru autorky — právě slabou stránkou jeho díla. Rozbití falešné představy jako etická norma je jen zjednodušeným výrazem dialektiky skutečného procesu rozporné lidské společenské praxe, která je pak jediným projevem humanizace člověka.

²⁹ Frommovo pojetí zla jako vlastní možnosti rozvoje vnitřních sil člověka je odlišné od řešení této otázky jinými představiteli kulturní psychoanalýzy.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

SOCIOLOGICKÝ ČASOPIS

30 1/2

Vydává
Vědecké kolegium filosofie a sociologie ČSAV

Ročník II

1966

Sociologisches Seminar
der Universität Tübingen

ZB-Nr. 77, 3571

Č. 1–3

Redakční rada: Irena Dubská (vedoucí redaktorka), Karel Galla, Mojmir Hájek, Marie Hejlová (výkonná redaktorka), Miroslav Jodl (zástupce vedoucího redaktora), Karel Kára, Jozef Karásek, Martin Katriak, Ota Klein, Jaroslav Klofáč, Jaroslav Kohout, Pavel Machonin, Martin Marušiak, Karel Pomaizl, Robert Roško, Dragoslav Slejška, Josef Solaf, Vladimír Srb, Zdeněk Strmiska, Jan Tauber, Bedřich Weiner

Č. 4–6

Redakční kruh: Irena Dubská (vedoucí redaktorka), Miroslav Jodl (zástupce vedoucího redaktora), Marie Hejlová (výkonná redaktorka), Miloš Kaláb, Jaroslav Klofáč, Václav Lamser, Pavel Machonin, Ján Pašiak, Dragoslav Slejška, Josef Solaf, Vladimír Srb, Zdeněk Strmiska, Bedřich Weiner

Redakční rada: Čeněk Adamec, Miloš Bondy, Miroslav Disman, Blanka Filipcová, Josef L. Fischer, Karel Galla, Mojmir Hájek, Eduard Jukl, Erika Kadlecová, Karel Kára, Jozef Karásek, Martin Katriak, Ota Klein, Jaroslav Kohout, Jan Macků, Martin Marušiak, Jiří Musil, Miloslav Petrušek, Karel Pomaizl, Jan Tauber, Vojtěch Wagner, Karel Wysocki

Adresa redakce: Praha 2 - Nové Město, Salmovská 2. Telefon 226-100

ACADEMIA, nakladatelství Československé akademie věd