Erich Fromm a jeho poslední práce[1]

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 jakékoliv 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 souhlase 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 vývoji[3] a hodnocení jeho pokrokové orientace. Právě tato diskuse ukazuje úskalí 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, obracejícího se ve své nyní vrcholící etapě k Marxovu dílu, což v naší publicistice učinil V. Müller. Lze ovšem též naopak poukázat na regresívní tendenci této práce vzhledem k pokrokovému zaměření počáteční Frommovy činnosti, jak to učinil J. Pachta.[5]

V obou případech je však přesunut zájem do oblastí, které, jakkoliv významné, 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: v 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 nahražovat 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. (Stať 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] Pachtův článek zachycuje historickou pravdu v tom, že zdůrazňuje Frommovu orientaci na Marxe již v jeho raných pracích. Stejné chyby jako Müller se dopouští publicistika polská (viz Sešity Argumentów 48.63, stať s. Rainka: *Evoluce Ericha Fromma*), hledající Frommův příklon k marxismu v 50. letech.

rysů, hodnot i omylů. Sem je nutno řadit 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 „politočnosti". Máme zde na mysli onu politočnost, která je inherentní v teoretické práci, politočnost, 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 o s o b n í 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 pociťován „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 heidelberské 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 třicátých 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, pocity 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-

mí", iluzí, racionalizací a ideologií, vysmívajících se ve své „rozumnosti" zdravému rozumu?

Snaha odhalit jevové formy lidského jednání se tak rozpadá ve dvě části: především klade otázku zákonitostí jednání jedince a společnosti, a dále otázku psychických mechanismů, umožňujících racionalizaci tohoto jednání, psychického aparátu, jímž se vytvářejí lidské iluze.

Postavení otázky určuje zájem o hlavní autory 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 skutečný zájem, motivující jednání. Tuto „základní skutečnost" vidí u Marxe v sociálně ekonomické struktuře společnosti, u Freuda pak v instinktivní, libidinózní organizaci jednotlivce. — Je třeba říci, že Fromm nepovažuje obě osobnosti za srovnatelně stejného významu: Marx je proň od počátku historickou postavou významu světového, zakladatelem vědy o člověku a společnosti; Freud k rozvoji této vědy jedinečně přispěl vytvořením vědecké psychologie, odhalením nevědomých procesů v lidské psychice a dynamickým pojetím podstaty vytváření charakteru osobnosti.[6] Marx však není osobností historicky překonanou. Jako nositel nového humanismu, anticipující řešení krizových problémů společnosti i člověka v současné době a spojující je s nejhlubšími tradicemi humanistické kultury, ukazuje dnes jedinou možnost překonání krize a stává se zdrojem renesance humanismu v současném západním světě. Fromm vedle své orientace teoretické je právě v dnešní době velkým propagátorem Marxova 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 jednotné poznání *člověka v jeho sociální existenci*.[8]

V dějinách marxistického myšlení není tento pokus o syntézu díla Marxe a Freuda pokusem jediným. Uvnitř marxistického dělnického hnutí byla dílu Freudovu a vývoji psychoanalýzy věnována pozornost od 20. let. Vyvrcholením této teoretické činnosti byla diskuse o vztahu marxismu, resp. historického materialismu, a psychoanalýzy, vedená na stránkách mezinárodního teoretického periodika.[9] Diskuse byla přerušena vnějšími zásahy a byl tak pohřben problém mimořádné důležitosti, jehož aktuálnost a současně možnost řešení za socialismu byla již tehdy jasně vyjádřena.

Syntetickým pokusem podobného druhu bylo vyjádření surrealistické, jehož základ a teoretické zdůvodnění nalézáme v Manitesfech André Bretona.[10]

Daleko později přistupuje ke zhodnocení Freudova teoretického a speciálně filosofického přínosu v dějinách myšlení Herbert Marcuse.[11] Tři desítiletí vývoje moderní cizilizace a jim odpovídající stupeň vývoje sebereflexe vedou tento syntetizující pokus za hranice neoddiskutovatelných vědeckých přínosů Freudovy práce až k samotným východiskům Freudovy teoretické koncepce přírodně společenského vývoje, k jeho pojetí bytí. Marcusova

[6] Frommův přístup k psychoanalýze je usměrněn některými pracemi T. Reika, jeho učitele na Ústavu 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, nepočítáme-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 rozvinutí obou učení ve světle dalšího vývoje vědy (charakterizované, pokud jde o Freuda, v psychoanalytické teorii jako „revize" jeho učení), dáváme přednost označení teorie nikoliv jako směru, tj. marxismu či psychoanalýzy, jak Fromm někdy traduje, ale jako díla K. Marxe a S. Freuda. Ony tvoří základ Frommovy koncepce a ostatní vlivy jak v marxismu, tak ve vývoji psychoanalýzy jsou víceméně okrajové.

[9] Unter dem Banner des Marxismus III., 5 a 6. V češtině vychází ve sborníku Marxismus a freudismus, (Sapir, Reich, Jurinec) v Levé frontě v roce 1933.

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

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

Teoretikové surrealismu i surrealismus jako směr a jeho vliv na vývoj moderního umění přesahují 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 desítiletí 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 prvořadý význam. Podléhá Fromm kritériím filosofické analýzy, či je nutné „rozdělit" jeho dílo na speciální vědní obory a zde je prověřovat? Srovnejme si některá základní data k této otázce.

Fromm sám je vzděláním i erudicí 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 výtvorem, 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. Analýza nám ukáže, zda Fromm v pozdějším období činnosti nezměnil svá stanoviska.

Časově lze Frommovu práci dělit přibližně 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 přijmout 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 Freudovu 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 jisté stylistické potíže. 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). Cveklova práce nebyla autorce 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 by 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 rámci 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 rozborech 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 činí to rozborem sociálně ekonomické situace sociálních skupin, přebírajících křesťanské učení. — Nejvýstižněji vyjadřuje vlastní program ve dvou teoretických statích 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 zákonitostí 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 dialektickomaterialistické podstatě". — Rovněž se domníváme, že Fromm nepovažuje psychoanalýzu za „hotový a neměnný systém", neboť kritiku vzbuzuje právě jeho programová revize psychoanalýzy, která v celé 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 Überbau. 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 Metode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie; Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie.*

[17] Informovat čtenáře o celém Frommově díle přesahuje možnosti časopisecké statí. 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 koncepce? — Freud odhalil *psychické mechanismy,* umožňující pochopení libidinózního, většinou nevědomého jednání, v dynamice jeho modifikací 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 psychologických zákonitostí, které by neexistovaly a nebyly odhaleny v psychice individua. 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 (nadstavby, „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 nadstavbou,* 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 se vůbec dotýká pozdních obecně teoretických spisů, jde spíše o kritické poznámky vůči Freudově „spekulaci". V celé Frommově 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. Řada 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 „pudů" a vytváří sféru psychologických pojmů, které vyjadřují onu specifiku psychické tenze, psychického napětí, jako dominujících 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 nalézá Fromm ve známém výroku Engelsově v dopise F. Mehringovi ze 14. července 1893: „Všichni jsme totiž kladli a *musíli klást* hlavní váhu především na *vyvození* 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 obchází Fromm již na počátku vnitřní sepětí obou teorií, jak se o ně později pokouší Marcuse. — Domníváme se, že i takto pojaté bádání přineslo cenné 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 jejích 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, tvořící určitou instinktivní společenskou strukturu, sehrává u Fromma v podstatě funkci *aktivního i pasívního 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 rysy 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* jednajícího jednat 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 vrcholí Frommův pokus o syntézu Freuda a Marxe pokud se týče postižení zákonitostí lidského jednání a iluzívních 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 studií autoritativního charakteru[21] 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 možností a úkolu 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 společného 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 sebepotvrzení 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, všímali 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 iluzívních 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, jejích 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 vyjasněnu 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 psychologizací 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 společenskovědních 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. „Společenskost" 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 činností, tvůrčí prací, 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. *sociálním 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 instiktivních požadavků individua, ve prospěch činnosti společensky nutné a užitečné, jíž je právě práce. Toto odříkání se bezvýhradného uspokojení a slasti má za následek vnitřní potlačení, internalizaci vnitřní represí, známou jako svědomí či morálka. Znamená podřízení *bezprostředních* individuálních nároků na štěstí a slast *společenské* produktivitě, k jejímž specifikům patří prostředkovanost tohoto uspokojení. Toto zprostředkování, stupňované právě civilizačním procesem, je příčinou stále ostřejšího rozporu mezi individuem a společností, jejímuž pokroku je obětována bezprostřední „slast" jedince. Stupňující se represe individua, posvěcená zvnitřněnou společenskou morálkou, zostřuje konflikt uvnitř jedince, je stálým zdrojem jeho utrpení a vrcholí v neurotických potížích. — Je tedy i u Freuda společenskost 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 společnosti 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 postižen 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 praxe*, 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 autonomitě. Frommovou zásluhou je to, že specifika této autonomity 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 specifik 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 specifik lidské individuální existence. Poněvadž 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 konkrétně historické situaci stává ne-lidským, protilidským, „neproduktivním". Tento postup ho pak nutně vede k vyzvednutí specifik *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, šílená (The *Sane Society*). Zde je na místě zdůraznit, že jak v řadě otázek rozboru lidské individuálně existenciální situace a jejích specifik, 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 setrvávají 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 danosti „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, potřeb, 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 dotvoření 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 překlenout 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 též 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] Mizí zde též možnost zkoumání potřeb relativně stálých a potřeb, které v souhlase 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 pojítko specifika *celku* lidského reprodukčního procesu a jeho aktivně předmětných vazeb. Vydělení oné kulturní oblasti specifik individuálního sebeuvědomění zastírá právě celek *praktické činnosti lidské včetně forem, jimiž ji lidé prožívají a jimiž si ji uvědomují.* Tím tedy nejsme právi oblasti „kultury", která je součástí dějinné společenské objektivace, ale ani oblasti „přírody" vně i uvnitř člověka, která zde stojí — což je paradoxní pří výkladu Freuda — vně specifik 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 rozborem 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 dějinně 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 souhlase s přeměnou společenských vztahů, nejen zotro-

---

[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 mytické 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 určité společnosti a demonstruje se dnes markantně 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 neustále se reprodukujícím 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 současně značnou roli v psychické potřebě souvztažnosti lásky, zahrnuté do potřeb „specificky lidských", ukazuje slabiny Frommova pojetí Freuda, redukci jeho pojmu libida a slasti na ryze biologickou, pudovou tendenci, proti níž je pak záslužně stavěna sféra specifik lidské existence v potřebách psychických.

[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 doménou celostné lidské osobnosti a jejích specificky lidských potřeb. Tyto „ideální hodnoty" jsou však samy produktem celospolečenského pohybu a nesou v sobě svou „ideologizaci".

čení člověka, ale i míru jeho osvobození od určité existenční determinace, jejíž tlak přece 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* celostné 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 nemohou zastřít základní fakt „rozporu epochy", totiž že specifikum individuálně existenciálního řešení vnitřně souvisí s celkem řešení dějinně společenského.

Na základě existenciálních specifik 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 nepopiratelná) 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 „mimochodem" 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 objektivity 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 specifik 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 celostné vyjádření v americké kultuře; vzpomeňme jen literatury 19. století, pesimisticky anticipující in nuce krizi americké civilizace, onu dnes obecně pociťovanou „krizi hodnot". V současné teorii osciluje tato krize do pojmu „odcizení". Ať je tohoto pojmu používáno v dichotomickém pojetí jednotlivých vědeckých disciplín *(pocit* 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 společnosti", 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 vlastnímu vědeckému poslání a místo kritiky zkoumaných podmínek využívají znalostí 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 celostné 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 roztříděn tak, že uniká sám historický i teoretický smysl jeho práce. Frommovo celostné 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 Frommovu 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?[28] Produktivní seberealizace člověka, která u Fromma ústí v rozboru interindividuálních vztahů jako vztahů lásky v nejširším smyslu, podržuje stálou

[28] I zde však není Frommova interpretace Freuda úplná; pojem agresivity prošel třemi podstatně odlišnými vývojovými změnami a řada škol rozvinula 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, regresívních tendencí v samotném člověku.

Fromm analyzuje tři hlavní formy tohoto „zla v člověku", tj. nekrofilii, individuální a sociální narcisismus a incestní, regresívní vazby člověka, vedoucí jej místo k progresívnímu 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 individua. 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 „dobra", a iluze, jež zakrývá „zlo". Pravda „zla" je též ve věci samotné a Fromm se návratem do ar[illegible] nomičnosti 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 toku 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 specificky lidský jev, který provází regresívní vývoj od lidského k ne-lidskému.

V závěru práce však Fromm přece jen projevuje jisté pochybnosti, i když je nevyvozuje právě z oné dynamiky regresívních 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.