

## ERICH FROMM

Svérázná postava praktikujícího psychoanalytika a humanistického mystika<sup>1</sup> Ericha Fromma, vycházejícího z konzervativního talmudického judaismu je společným tématem všech příspěvků této monotematické Koinonie. Jeho základní životopisná data obsahuje jak příspěvek Danielův, tak Hrdinkův, byť každý z jiného úhlu a s jinými důrazy. Danielův výborně propracovaný pohled na hodnoty E. Fromma je podán v konfrontaci s románem K. Keseye, se snahou vyzdvihnout odlidšťující mechanismy ve společnosti, které člověka umrtvují. Silným nábojem Danielova příspěvku je jeho zápas, vyvěrající z osobní neblahé zkušenosti s těmito mechanismy. Hrdinka si zase všímá náboženských a protináboženských motivů ve Frommově díle spolu s pohledem na Frommovu náboženskou konverzi. Připomíná, že protináboženské tendence souvisejí s vyzráváním člověka a jeho osvobozením se. Laušman se věnuje pouze Frommovu dílu *Mít nebo být*, které se pokouší dát do jakési souvislosti s křesťanským životním stylem. Jeho práce je seminární, kdežto práce Danielova i Hrdinkova je „bakalářská“ do předmětu Teologie XX. století. Všichni autoři příspěvků tohoto čísla Koinonie jsou absolventi TS CASD (z různých ročníků).

Jejich práce vznikly z různých podnětů a v různých časových obdobích a přinášejí tři různé pohledy na E. Fromma. Závěrem přinášíme recenzi, která upozorňuje bibliisty na nové přístupy k metodice exegeze biblického textu – na tzv. rétorickou kritiku.

Čtenáři, resp. studentu, který by se postavou a dílem E. Fromma hodlal zabývat, jistě neujde v češtině dosud jediný knižně vydaný životopis od Rainera Funka. Ten se však zase snaží (oproti článkům autorů Koinonie) vnímat E. Fromma v kontextu jeho židovského původu, byť „*Fromm získal zkušenost tvořivosti i ve styku s nežidovskou mystikou a v psychoanalytické praxi*“<sup>2</sup>. To je důležité vědět pro pochopení základního důrazu E. Fromma na Bytí. Fromm se, podle Funka, řídil životní praxí židovských znalců Písma<sup>3</sup>, kteří „*své konzervativní židovské vyznání žili a uplatňovali v praxi navzdory většině liberálního a buržoasního světa ... Obchody ho nezajímaly, a to ne snad proto, že měl dost peněz, ale protože by na to musel vynakládat cenné síly ... Vydávat své síly na získávání peněz znamenalo ve Frommových očích promarněný život a ztrátu spásy duše*“<sup>4</sup>. Židovský svět, s nímž byl Fromm spjat, „*se soustřeďoval na ony duchovní síly a zdroje v člověku, které rozhodují o jeho duševní spásě*“<sup>5</sup>.

Toto upozornění na specifický pohled Frommova životopisce chce být dokladem toho, že Erich Fromm je dodnes stále inspirující autor, od něhož lze přijímat podněty ke studiu hodnot, které jsou i v naší

<sup>1</sup> Funk Rainer: Erich Fromm, nakladatelství Lidové noviny, Praha 1994, str. 9.

<sup>2</sup> Funk, str. 9

<sup>3</sup> Funk, str. 7

<sup>4</sup> Funk, str. 8, 7, 6

<sup>5</sup> Funk, str. 5

společnosti stále více odsouvány na vedlejší kolej.

Jiří Beneš



## E.FROMM - ŽIVOT A DÍLO

Radek Daniel

### Motto

Když už člověk jednou je,  
tak má koukat, aby byl.  
A když je,  
tak má být, tím čím je,  
a ne tím čím není,  
jak tomu v mnoha případech je.

Jan Werich

## ŽIVOT ERICHA FROMMA

Erich Fromm se narodil v roce 1900 ve Frankfurtu v Německu. Jelikož jeho otec byl, jak sám Fromm poznamenává, náladový, a jeho matka žila v neustálé depresi, Frommovo dětství nebylo nikterak radostné. Fromm o tom sám říká:

*„To, že jsem byl jediným dítětem velmi úzkostných rodičů, nemělo samozřejmě na můj vývoj pozitivní vliv, avšak v průběhu dalších let mého života jsem udělal vše, co bylo v mých silách, abych tuto škodu napravil.“<sup>1</sup>*

Podobně jako C. G. Jung pocházel Fromm ze silně náboženského prostředí, v tomto případě z rodiny ortodoxních židů. „V mládí byl vyznávající Žid, byl žákem vynikajících

*učenců-rabínů Ludwiga Krause, talmudského tradicionalisty přísných zásad, slavného rabína Nehemiáše Nobela a chasidského odborníka – a socialistického intelektuála – Salmana Rabinkowa.“<sup>2</sup> Fromm se později víry svých rodičů vzdal a stal se ateistickým mystikem.*

K zájmu o psychologii ho přivedly dvě okolnosti. Ve své autobiografii *Beyond the Chains of Illusion* první z nich popisuje následujícími slovy: „Bylo jí okolo 25 let, byla krásná, přitažlivá a co víc, byla malířkou, první malířkou, kterou jsem kdy potkal. Vzpomínám si, že se mi doneslo, že byla zasnoubená, ale později tento závazek zrušila. Téměř neustále jsem ji vídal s jejím ovdovělým otcem. Na něj si pamatuji jako na starého, nezajímavého a poněkud škaredého člověka, alespoň takto mi tenkrát připadal (je docela možné, že můj úsudek byl silně ovlivněn skrytou žárlivostí). Pak se mi donesla ona šokující zpráva: její otec zemřel a vzápětí jeho dcera spáchala sebevraždu s tím, že po sobě zanechala závět, v níž uvedla, že si přeje být pohřbena se svým otcem.“<sup>3</sup>

Je zřejmé, že událost na dvanáctiletého Ericha silně zapůsobila a vyvolala v něm touhu přijít na to, proč se tato věc stala. Později začal nalézat odpovědi na své otázky v díle psychoanalytika Sigmunda Freuda, jehož žákem se následně stal.

Druhá událost byla dokonce ještě mnohem silnější: První světová válka. Coby čtrnáctiletý chlapec měl možnost na vlastní oči spatřit, kam až člověka může extremismus a nacionalismus zavést. Všude kolem sebe slyšel nacionalistické výroky: „My (Němci)

<sup>2</sup> Lowy, M. *Česká metanoia: Martin Buber a Erich Fromm*. 29-30/2001

<sup>3</sup> Boeree, C. G. [www.erichfromm.com](http://www.erichfromm.com). (21.7.2002)

<sup>1</sup> Boeree, C. G. [www.erichfromm.com](http://www.erichfromm.com). (21.7.2002)

333

*jsme velcí a jedineční; oni (Angličané a jejich spojenci) jsou ubozí úplatní žoldáci.“*

Bezbrhý nenávist a „válečná hysterie“ v něm vyvolala obrovský strach. Opět se snažil těmto iracionálním projevům lidské psychiky a iracionalitě dynamiky mas porozumět, tentokrát našel částečné odpovědi v díle Karla Marxe.

Frommův zájem o lidskou psychiku a sociologii jej neopustil a ve dvacátých letech získal v Heidelbergu doktorát z psychologie, a stal se tak vedle Marcuse, Lowenthala, Adorna, Benjamina a Pollocka členem světoznámé „Frankfurtské školy“, kterou tvořil kruh mladých vědců kolem Maxe Horkheimera. O deset let později, v roce 1933, odešel na psychoanalytický institut v Chicagu, kde působil rok a poté se přesunul do New Yorku. Tam přednášel na kolumbijské univerzitě. V roce 1946 založil William Alonson White Institute, přednášel v Yale, na univerzitě v New Yorku, na State University v Michiganu a na Bermington College. V roce 1949 přijal profesuru na národní univerzitě v Mexico City a o rok později se tam stal ordinářem psychoanalýzy. Od roku 1965 se zcela věnoval výzkumu. Zemřel v roce 1980 ve Švýcarsku.

## ZÁKLADNÍ PRINCIPY FROMMOVA DÍLA

Frommovo dílo je silně ovlivněno Marxovou a Freudovou teorií, avšak jejich teorie nachází u Fromma zcela nový rozměr. Zatímco Freud vidí člověka psychologicky a biologicky determinovaného – důraz na podvědomé a nevědomé tendence lidské psychiky, biologické hnací síly, dynamiku potlačení atd. – a Marx pojímá člověka determinovaného sociálně a hlavně ekonomicky, dělá Fromm svým přístupem místo Freudovi a Marxovi cizímu pojmu „svoboda“. Ukazuje, že člověk je

schopen překročit rámeček své determinovanosti a pojímá svobodu jako základní charakteristiku lidské přirozenosti. „Cílem vývoje člověka je svoboda a nezávislost.“<sup>4</sup>

## 1. ÚNIK PŘED SVOBODOU

Fromm tvrdí, že nesvoboda, i přestože ji vyhledáváme, není součástí lidské přirozenosti, ale únikem před odpovědností a životem. Je jednodušší podřídit se tlakům dynamiky naší osobnosti a tlakům sociálních a kulturních struktur. Život díky tomu získá žádoucí řád, smysl a směr a člověk se snaží vyhnout bolestivému sebezkoumání a krizím identity.

Svoboda je velice komplikovaný stav, z nějž máme tendenci utíkat. Fromm ve svých knihách *Strach ze svobody* a *Lidské srdce* popisuje tři formy útěku před svobodou:

### Autoritářství

Člověk se snaží uniknout svobodě spolčením se s jinými, sjednocením se s autoritářskou společenskou strukturou. Existují dvě možnosti, jak toho dosáhnout: podřídit se moci jiných (stát se pasivním a povolným), či stát se tím, kdo druhé ovládá, tedy osobou, která vnucuje strukturu druhým. Za extrémní póly tohoto úniku považuje Fromm masochismus (totální sebevydání) a sadismus (totální ovládnutí druhého).

### Destraktivita

Zatímco v prvním případě se člověk snaží uniknout svobodě splynutím se světem, v případě druhém je únik namířen proti společnosti a světu. Jestliže člověk zničí svět, nebude již svět moci ohrozit nebo zničit člověka. Tato forma úniku před svobodou se stala příčinou mnoha patologických jevů ve

<sup>4</sup> Fromm, E. *Budete jako bohové*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1993, s. 61

společnosti: brutalita, vandalismus, kriminalita, terorismus atd.

Fromm dodává, že pokud je projevu destruktivity bráněno vnějšími okolnostmi, mohou se obrátit proti jejímu nositeli a vyústit v suicidum.

### Bezmyšlenková konformita

Chceme-li uniknout svobodě, nabízí se další možná cesta, a sice cesta splynutí s davem a masovou kulturou. Pokud jedním, vypadám, hovořím, myslím, cítím jako všichni ve společnosti, potom zmizím v davu a nemusím se zabývat svojí osobní svobodou či odpovědností za své chování.

V knize *Budete jako bohové* Fromm ze Starého zákona vyvozuje, že „člověk je skutečně slabý, ale je otevřeným systémem, který se může vyvíjet až k bodu, kdy se stává svobodným. Potřebuje být poslušný boha, aby mohl zlomit své fixace na primitivní vazby a nepodřizovat se člověku.“<sup>5</sup>

Třem výše uvedeným únikům může tedy člověk podle Fromma předejít přijetím ideje boha (pojem „bůh“ má u Fromma nenáboženský obsah), něčeho nebo někoho, kdo člověka převyšuje, a rozvinout tak svůj lidský potenciál.

Fromm však nahlíží na víru ze dvou hledisek, v jednom úhlu pohledu víru definuje jako patologickou, a to tehdy, je-li prožívána v **tzv. vlastnickém modu**. „Víra ve vlastnickém modu je vlastnictvím odpovědi, pro kterou nemáme racionální důkaz. Sestává z formulací, které vytvořili jiní a jež přijímáme, protože se těmito jiným podřizujeme – obvykle je to byrokracie.

*Přináší to pocit jistoty, protože byrokracie má reálnou sílu. Víra ve vlastnickém modu poskytuje jistotu; činí si nárok na konečnou, neotřesitelnou znalost, jíž lze věřit proto, že moc těch, kteří víru hlásají a hájí, se zdá neotřesitelná. Bůh, původně symbol nejvyšší hodnoty, jakou můžeme v sobě zakusit, se stává ve vlastnickém modu víry idolem. ... Víra ve vlastnickém modu je berlou pro ty, kteří chtějí jistotu, kteří chtějí být v souladu se životem, aniž se odváží sami hledat.“<sup>6</sup>*

V takovémto případě nám Bůh ani víra nepomáhá od nesvobody, ale do nesvobody nás naopak vtahuje.

Osvobozující prvek je ve víře v Boha přítomen teprve tehdy, přistupujeme-li k němu v **modu bytí**. „Víra v modu bytí není na prvním místě vírou v určité ideje, ale vnitřní orientací, postojem. Bylo by lepší říkat, že člověk je ve víře, místo že má víru. ... Tato víra v boha je zaručena vnitřní zkušeností božských vlastností v sobě; je to neustávající aktivní proces sebetvoření – anebo, jak říká Mistr Eckhart, proces Kristova věčně se rodícího bytí v nás.“<sup>7</sup>

*„Moje víra v sebe, v druhé, v lidský rod, v naše schopnosti stát se plně lidskými také obsahuje jistotu, avšak jistotu založenou na mé vlastní zkušenosti, a nikoli na mém podřízení se autoritě, která mi diktuje určitou víru. Je to jistota pravdy, která nemůže být dokázána rozumově evidentním důkazem, avšak je to pravda, kterou jsem si jist na základě své zkušenosti a subjektivního svědectví.“<sup>8</sup>*

<sup>6</sup> Fromm, E. *Mít, nebo být?* Praha: Aurora, 2001, str. 59-60

<sup>7</sup> Fromm, E. *Mít, nebo být?* str. 60

<sup>8</sup> Fromm, E. *Mít, nebo být?* str. 60 - 61

<sup>5</sup> Fromm, E. *Budete jako bohové.*, str. 60

## 2. RODINNÉ VLIVY NA UTVÁŘENÍ OSOBNOSTI

To, co v nás utváří náklonnost k přijetí výše uvedených způsobů útěku před svobodou, jsou podle Fromma rodiny. Fromm definuje dva druhy neproduktivních rodin.

### Symbiotická rodina

V symbiotické rodině jsou někteří její členové pohlceni jinými členy tak, že nemohou plně rozvíjet svoji osobnost. Častěji se vyskytují rodiny, kde rodiče pohlcují své děti, čímž se jejich osobnost stává pouhým odleskem rodičovských přání. V druhém případě dítě pohlcuje své rodiče. Dítě manipuluje a dominuje svým rodičům, kteří existují jen proto, aby dítěti sloužili. Oba dva případy vytváří v dítěti dispozici k autoritářskému úniku před svobodou, tedy sklony k masochismu nebo sadismu.

### Odtažitě destruktivní rodina

Odtažitě destruktivní rodina se vyznačuje chladným nezájmem a někdy až chladnou nenávisť. Rodiče kladou na dítě vysoké nároky a očekávají, že dítě svým životem dosáhne vysokého standardu. V takovéto rodině je trest vykonáván chladnokrevně pro „tvé vlastní dobro“. Jako alternativa trestu může být použito viny a odtažení se. Dítě vyrůstající v takovémto prostředí je silně poháněno k úspěchu v čemkoli, co okolní kultura za úspěch označí.

Tento typ rodiny vytváří v člověku mechanismy, které jej vedou k destruktivnímu útěku před svobodou, jenž je skryt ve vnitřní struktuře osobnosti až do chvíle, kdy okolnosti (například válka) dovolí jeho uvolnění.

Dalším typem odcizené rodiny je moderní typ rodiny, kde rodiče odmítli své dítě vychovávat

a přistupují k němu spíše jako k sobě rovnému. Přestávají tedy být opravdovými rodiči a stávají se dítěti pouze „spolubydlícími“.

Dítě, jelikož je bez jakéhokoli vedení dospělými, obrací se v otázce hodnot a životního nasměrování ke svým vrstevníkům a médiím. V dítěti je vytvořen předpoklad k útěku od svobody definovaném jako „bezmyšlenkovitá konformita“.

### Láskyplná rodina

Rodina, která podle Fromma utváří zdravého jedince, je taková, v níž je hlavním zdrojem motivace jednání láska. Rodiče přijímají odpovědnost za výchovu svých dětí, ale dělají to v atmosféře lásky. *„Láska je produktivní formou vztahu k jiným a k sobě samému. Znamená cit odpovědnosti, péči, úctu, porozumění a přání, aby jiný člověk mohl růst a rozvíjet se. Je výrazem intimního vztahu mezi dvěma lidmi za předpokladu, že osobnost obou nezůstane nedotčena.“*<sup>9</sup>

V tomto typu rodiny se dítě učí uvědomovat si svoji svobodu a přijímat odpovědnost za sebe sama a následně za společnost jako celek.

## 3. SOCIÁLNÍ ASIMILACE

Ve společnosti pak jedinec, který získal výchovou ve své rodině, výše uvedené dispozice projevuje pěti způsoby. Fromm je v knize *Člověk a psychoanalýza* uvádí v následujícím rozdělení:

Každá z výše uvedených orientací vytváří odlišné společenské vztahy a vazby. Fromm to popisuje následovně: *„Receptivní a vykořisťovatelský postoj způsobuje svého druhu intimitu a blízkost s těmi, od nichž chce*

<sup>9</sup> Fromm, E. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, str. 90

ASIMILACE	ZESPOLEČENŠTĚNÍ
<b>Neproduktivní orientace</b>	
Receptivní orientace (přijímání)	masochistická (věrnost)
Vykořisťovatelská orientace (brání)	sadistická symbióza (autorita)
Křečkovská orientace (uchování)	destruktivní (zajištění)
Tržní orientace (směna)	indiferentní odklon (pocitivost)
<b>Produktivní orientace</b>	
Práce	láska, rozumné myšlení

člověk smírným nebo agresivním způsobem dostat to, co potřebuje. U receptivního postoje převládá podřízenost, ono masochistické: silnější mi dá vše, co potřebuji, jestliže se mu podrobím. ... Vykořisťovatelská orientace vede naproti tomu většinou k sadistickým vztahům. Jestliže vezmu to, co potřebuji, jinému násilím, pak ho musím ovládnout a učinit z něj bezmocný objekt své nadvlády. V protikladu k receptivní a vykořisťovatelské orientaci podmiňuje křečkovská orientace odklon od jiných lidí. Nespočívá sice na očekávání, že člověk dostane něco z pramene všeho dobra, ležícího vně, nýbrž na očekávání, že člověk bude vlastnit věci tím, že je bude shromažďovat a nebude jich užívat. Důvěrný poměr k okolnímu světu by znamenal ohrožení autarkního bezpečnostního systému. Tržní orientace je rovněž založena na odklonu od druhých, ale na rozdíl od křečkovské orientace má tento odklon spíše přátelský než destruktivní charakter. Celý princip tržní orientace vyžaduje snadný kontakt a povrchní družnost a odklon od druhých jen v hlubším citovém smyslu.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Fromm, E. *Člověk a psychoanalýza*. str. 91

Poslední ze zmíněných orientací je zařazena do kategorie „produktivní orientace“, a je tedy pozitivní. Takovouto osobnost Fromm někdy označuje jako „osobnost bez masky“. Je to osobnost, která si uvědomuje svůj biologický a společenský původ, ale neutíká od svobody a odpovědnosti. „Člověk se může dostat produktivně do vztahu ke světu tím, že jedná a chápe. Člověk produkuje věci a v procesu tvoření uplatňuje svou moc nad hmotou. Člověk chápe svět rozumově a citově, láskou a rozumem. Jeho rozumová schopnost mu znemožňuje proniknout pod povrch a porozumět podstatě svého objektu tím, že se k němu dostane do aktivního vztahu. Jeho schopnost lásky mu umožňuje prolomit zeď, která ho dělí od jiného člověka, a porozumět mu.“<sup>11</sup>

Z Frommových teorií vyplývá, že první čtyři orientace vznikají u osob, které žijí v takzvaném **vlastnickém modu (having mode)**. V tomto modu je „člověk ve vývoji nucen vzdát se většiny svých autonomních, specifických přání a zájmů, své vlastní vůle a přijmout vůli, přání a pocity, které nejsou jeho, nýbrž jsou dány zvenčí společenskými vzorci myšlení a citění. Ve vlastnickém modu štěstí člověka spočívá v nadřazenosti nad ostatními, ve vlastní moci a v neposlední řadě ve schopnosti dobývat, loupit a zabíjet.“<sup>12</sup>

Poslední, aktivní a pozitivní orientace vzniká naopak v **modu bytí (being mode)**, jehož základní charakteristika je následující: „jde o aktivní bytí, nikoliv ve smyslu vnější činnosti, zaneprázdnění, ale o aktivitu vnitřní, o tvořivé používání našich lidských schopností. Být aktivní znamená dát výraz svým vlastním schopnostem, talentu, hojnosti darů, jimiž je každá lidská bytost – i když v odlišném stupni – vybavena. Znamená to obnovovat se, růst,

<sup>11</sup> Fromm, E. *Člověk a psychoanalýza*. str. 80

<sup>12</sup> Fromm, E. *Mít, nebo být?* str. 97 a 100

777

rozkvétat, překračovat vězení vlastního izolovaného ega, mít zájem ‚naslouchat‘, dávat.“<sup>13</sup>

#### 4. ZLO A DOBRO V ČLOVĚKU

K vrcholům Frommovy vědecké práce patří jeho dílo *Anatomie lidské destruktivity*, v němž se zabývá příčinou zla v lidském charakteru. Svou teorií, kterou bohatě dokládá příklady z praxe, oponuje názoru, že zlo je obsažené již v samotné lidské přirozenosti. Na příkladech primitivních entit dokazuje, že zlo je spíše podmíněno společenskou strukturou než lidskou přirozeností. Shrnuje, že vlastnický modus zapřičiňuje vznik tzv. nekrofilního (do smrti zamilovaného) charakteru, který je destruktivní jak sám k sobě, tak i k okolnímu světu.

Výrazem „nekrofilní“ neoznačuje Fromm pouze sexuální ukájení se na mrtvolách, jak je běžné, ale i orientaci na hmotu, zamilovanost do neživotnosti a směřování k smrti. Nekrofilní charakter není schopen milovat člověka, není schopen se rozvíjet a obohacovat svojí existencí druhé, jeho hlavní životní náplní je přetvářet život v smrt, uchvacovat živé a uvádět je do strnulé formy. Takový člověk brání druhým ve vývoji, chce mít vše pod kontrolou a touží život ničit (sadista). Extrémním příkladem nekrofilního charakteru byl Hitler, který nenáviděl život, cítil se být ohrožen vším živým, a tudíž usiloval o zničení světa. Jak Fromm vysvětluje, Hitler nebyl zaměřen destruktivně jen proti okolním národům, ale také proti národu vlastnímu, neboť jedním z jeho posledních rozkazů na konci války bylo, aby i Německo podleгло destrukci.

Pro ilustraci nekrofilního charakteru uvádím několik Frommových výroků:

„Inteligentní a vzdělaný nekrofilní člověk může hovořit o věcech, které by byly velmi zajímavé, kdyby je někdo podal jiným způsobem. Je škrobený, studený, nezúčastněný, své téma prezentuje pedanticky a neživotně.“

„Ve skupině působí nekrofil jako studená sprcha a jako umrtvovač radosti, je nudný, tlumí všechny podněty a unavuje přítomné, zatímco člověk milující život všechno prozáří a oživí.“

„Nekrofilní charakter prožívá jen minulost, nikoli přítomnost nebo budoucnost. Jeho život ovládá to, co bylo, tj. co je mrtvé: instituce, zákony, tradice a vlastnictví. Stručně řečeno věci ovládají člověka, vlastnictví ovládá bytí, mrtvé ovládá živé.“<sup>14</sup>

Do protikladu k nekrofilii staví tzv. biofilii, jejíž charakteristickou vlastností je láska k životu a všemu živému. Biofilní je ten, kdo rozvíjí sám sebe, hledá své vlastní schopnosti, uvádí je v činnost a také napomáhá v růstu druhým. Směřuje vpřed, přetváří neživé v život, nachází radost v proměnlivosti života a umí ocenit rozmanitost projevů jednotlivých individuí.

„Biofilie je vášnivá láska k životu a ke všemu živému – je to touha po růstu, ať už jde o člověka, rostlinu, myšlenku nebo společenskou skupinu. Biofilní člověk raději buduje něco nového, než aby zachoval staré.

*Chce víc být, než víc mít. Má schopnost žasnout a prožívá raději něco nového, než aby potvrzoval staré. Dobrodružství života je mu milejší než ustálené jistoty. Vnímá více celek než jenom jeho části, celé struktury spíš než sumu jejich prvků. Přeje si tvořit a uplatňovat svůj vliv láskou, rozumem a příkladem – ne násilím a tím, že věci zničí, ne byrokratickým jednáním a zacházením s lidmi jako neživými*

<sup>13</sup> Fromm, E. *Mít, nebo být?* str. 107 - 108

<sup>14</sup> Fromm, E. *Anatomie lidské destruktivity*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, str. 336

*předměty. Protože se raduje ze života a všech jeho projevů, není vášnivým spotřebitelem masově produkováné „zábavy.“<sup>15</sup>*

Princip biofilního přístupu k životu vytváří specifickou etiku, v níž je dobré vše, co slouží životu a zlé naopak to, co slouží smrti. Dobrá je úcta k životu, dobré je všechno, co podporuje život, růst, rozvoj. Zlé je všechno, co život dusí, potlačuje a dělá neživým.

## SHRNUTÍ

Frommova teorie, jak bylo popsáno výše, je tedy principiálně založena na dvou základních přístupech k životu, na vlastnickém modu (having mode) a na modu bytí (being mode). Zatímco člověk orientovaný na vlastnění je orientován na neživé, na stagnaci, strnulost a úpadek, člověk orientovaný na bytí naopak vidí v životu příležitost k využití svých schopností a rozvoji svého potenciálu. Cílem jeho života je vlastní bytí a bytí obecně.

Svoboda a bytí je pro Fromma základním předpokladem života člověka. Popisuje však, že člověk je vlastní svobodou ohrožen, a proto od ní má tendenci unikat. Činí to několikerým způsobem. Ke strachu ze svobody jej nasměrovává již rodinné prostředí, které do dítěte otiskuje jedno ze základních, výše uvedených schémat úniku od svobody. Toto schéma má pak člověk podvědomou tendenci uplatňovat ve svém životě.

Strach ze svobody, orientace na podmaňování a vlastnění, neproduktivita a neschopnost rozvoje a růstu vytvářejí v člověku destruktivní mechanismy, které mohou dorůst do stadia, v němž se člověk stává nekrofilním, tedy orientovaným a zamilovaným do neživotného, do smrti.

Naopak podpora pozitivní orientace, podpora rozvoje, růstu a lásky vytváří v člověku schéma biofilního charakteru, jež je převážně orientovaný pro-životně a díky kterému může člověk uskutečnit sebe sama v plnosti.

## PSYCHOLOGICKÝ ROZBOR TEXTU KENA KESEYE

### Základní východiska

Při studiu díla Ericha Fromma jsem objevil vnitřní podobnost Frommových teorií s prózou Kena Keseye, která mně do jisté míry posloužila jako podobenství, na jehož základě se mi Frommovo dílo více přiblížilo a mohl jsem některé problematické části Frommovy teorie jednodušeji pochopit.

Keseyův text nejenže vznikl ve stejném prostředí jako dílo Ericha Fromma, tedy v USA, ale je výsledkem pozorování podobných společenských jevů. Stejně jako Fromm zabývá se i Kesey vlivem společnosti a jejích mechanismů na lidský charakter a literárním způsobem vytváří definice patologických vlivů společenského systému na jednotlivce. Charakterizuje také základní deformace lidského já: strach ze svobody, sadismus, masochismus, touhu podmaňovat, neschopnost se bránit atd.

Na rozdíl od Fromma však toto činí intuitivně, vniká do problému spíše citem než intelektem a vytváří materiál, který je bohatý na nadčasové momenty. Jeho dílo je exemplárním příkladem toho, jak je umění úzce spjato s reálným životem. Stává se autentickým, i když umělecky ztvárněným záznamem skutečnosti, a díky své nezáměrnosti je často pravdivější než empirické pozorování.

### Syžet příběhu

<sup>15</sup> Fromm, E. *Anatomie lidské destruktivity*. str. 358

Příběh je zasazen do prostředí psychiatrické léčebny, v níž Kesey pracoval jako noční hlídač. Zdi sanatoria vytvářejí vhodnou izolaci pro rozvedení působivého podobenství o zhoubném vlivu ovládajícího systému na rozvoj lidského potenciálu a svobody. Pacienti, kteří přišli do sanatoria, aby jim bylo pomoheno, tedy aby byl rozvinut jejich lidský potenciál a bylo jim umožněno navrátit se zpět do normálního života, se nevědomky stali obětí životu nepřátelského systému léčebny.

Hlavním reprezentantem této zhoubné síly, která je v příběhu znázorněna jako podivný mechanismus pracující uvnitř stěn sanatoria, mechanismus všudypřítomný, zotročující, vše pojímající a znelidšřující, je vrchní sestra Ratchedová, žena nevinného vzhledu, která předstírá, že usiluje o dobro pacientů.

Do tohoto životu nepřátelského systému vniká cizorodé tělísko, McMurphy, který sám bláznem není, ale své psychické vyšínutí pouze předstírá, aby se dostal pryč z tábora nucených prací. V příběhu figuruje jako člověk, který v několika dnech prohlédne podstatu léčby, při níž zdaleka nejde o pomoc, ale o podmanění a znehybnění života, a postaví se systému na odpor. Začne pacientům říkat, že vlastně žádní blázni nejsou, že venku na ulici chodí takových, jako jsou oni stovky, počne vnášet aktivitu do strnulého chodu oddělení a snaží se systém přeměnit a zlidšřit. Důležitým momentem celého příběhu je okamžik, kdy McMurphy naznačí „bláznům“, že z této nesvobodné klece existuje cesta úniku, a také to, když zjistí, že mnoho pacientů je v léčebně dobrovolně – dobrovolně se zřekli své osobní svobody a přijali systém ničící život za vyhovující prostředí pro svoji existenci.

Nenápadným vypravěčem celého příběhu je postava obrovitého indiána, muže s velkou fyzickou silou, který předstírá, že je neslyšící

a který se považuje za velice slabého jedince. Je to člověk, jehož síla ducha byla oslabena právě oním nepřátelským systémem, avšak po svobodě nepřestal nikdy toužit a nostalgicky obrací svoji hlavu za odlétajícím hejnem divokých kačen, v jejichž nespoutaném letu spatřuje svoji kdysi ztracenou svobodu. Ten, díky setkání s McMurphym, nachází nakonec vnitřní sílu k „prolomení“ stěn sanatoria a k úniku ke svobodě. Naproti tomu se McMurphy stává objetí léčby - je mu provedena operace mozku - je vyhozen z kola ven, čímž se stává reprezentantem všech, kteří nejsou schopni a ochotni vyměnit svoji jedinečnost za žádnou cenu, nechtějí přijmout zotročující systém a raději umírají. Je, dalo by se nadneseně říci, antitypem Mesiáše.

## Rozbor charakteristických textů příběhu

### I.

*„Stojí ve dveřích a čeká, a když se nikdo nemá k odpovědi, začne se chechtat. Nikdo přesně neví, čemu se chechtá, nic legračního se tady neděje. Ale nesměje se jako ten moula ze styků s veřejností, směje se volně a zvučně, smích mu vychází z těch široce rozšklebených úst a rozlévá se v pořád větších a větších kruzích pokojem, až nakonec chlístá do všech stěn. Vůbec to nepřipomíná nařvaný smích toho chlápka ze styků. Tenhle se směje opravdicky. A najednou si uvědomují, že je to první smích, co slyším za celý léta“<sup>16</sup>*

McMurphy je od prvního okamžiku představitelem svobodných lidských reakcí. S jeho vstupem do psychiatrické léčebny se chodbami sanatoria začíná rozléhat životem překypující smích, který tu, jak poznamenává Indián, nebyl slyšen celé roky.

Již z tohoto krátkého úryvku se dozvídáme, o jaké zařízení šlo. Tam, kde se lidé upřímně nesmějí, kde nemohou projevit svoji osobnost

<sup>16</sup> Kesey, K. Vyhod'ne ho z kola ven. Praha: Maťa, 2001, str. 19

a kde je potlačeno ono lidské v lidech, tam je umrtvena lidská touha žít a ze života se radovat. „V mnoha Ježíšových výročí se radost chápe jako průvodní jev života v modu bytí. Ve své poslední řeči k apoštolům Ježíš mluví o radosti v konečné formě: To jsem vám pověděl, aby moje radost byla ve vás a vaše radost aby byla plná. (Jan 15,11)<sup>17</sup>“

## II.

„Ale podívejte, milý příteli, pane McMurphy, můj psychopatický fámule, naše sestra Ratchedová je skutečný anděl milosrdenství – tohle tady ví každý. Je nesobecká jako vítr, do úmoru se plahočí a beze slova díky dře pro dobro nás všech, den za dnem, pět dní do týdne. K tomu je zapotřebí srdce, milý příteli, srdce. Z jistých pramenů – které tady ovšem nesmím prozradit, ale mohu vám říci, že Martini je s těmi samými lidmi často ve styku – je mi známo, že ve skutečnosti slouží lidstvu navíc o svých volných víkendech, kdy se věnuje ušlechtilé práci v rámci města. Připravuje bohatou škálu milodarů – zavařuje kompoty, vyrábí sýr se stavěcím účinkem, vaří mýdlo – a podarovává tím nějaký mladý párek, který má jisté finanční těžkosti.“<sup>18</sup>

Po prvním terapeutickém sezení upozorňuje McMurphy na to, že cílem terapie prováděné v tomto sanatoriu není člověku pomoci, ale zničit jej. Pacienti, uvyklí systému léčby a zbožňující jejího představitele, slečnu Ratchedovou, se brání.

Strach z reality a potažmo svobody, před níž pacienti de facto unikli za zdi sanatoria, v nich vyvolává odpor k McMurphyho řečem, v nichž označuje sestru Ratchedovou za původce utrpení pacientů a odhaluje tak pravý záměr jejího jednání: ovládnutí, sadistický sklon druhé podmaňovat a ubližovat jim. Poukazuje na to, že sestře Ratchedové ve

skutečnosti neschopnost a bezbrannost pacientů působí potěšení, a tudíž nemá žádný důvod jim z jejich bezmoci pomáhat. Naopak, systematicky jejich stav udržuje, ne-li zhoršuje, aby tak zvyšovala jejich závislost na sobě. Oni však, zhrozeni tím, že někdo definoval skutečnost, a ohrozil tak podstatu jejich existence – byla totiž jejich ochráncem, dávala jejich životu potřebný řád a strukturu, určovala, co je dobré a co zlé, a zbavovala je odpovědnosti – zahajují apologeti.

V jejich mysli nese sestra Ratchedová atributy božské bytosti, „anděla milosrdenství“. Je dokonalá, pro dobro člověka by udělala první poslední.

Na tomto krátkém úryvku můžeme sledovat lidskou tendenci utéci od svobody do nesvobodného systému, který člověka zbavuje odpovědnosti a naplňuje jeho život určitým „smyslem“. V obraném postoji je cítit strach z prozření, tendence člověka žít raději ve lži, než ztratit vytouženou jistotu, a obava z toho, že by musel, byla-li by zpochybněna pravdivost jeho jediné jistoty, vydat se na obtížnou cestu hledání, která s sebou přináší nejistotu a nutí k přijetí odpovědnosti za vlastní život.

Jenže, ona nepříjemná pravda již byla vyslovena a pacienti se s ní musí chtít nechtě vypořádat. McMurphy tím, že definoval podstatu zla, zmírnil jeho moc a dal impuls k jeho odstranění. Zárodek prvního úspěchu je možné sledovat v překvapivé reakci.

„Máte pravdu,“ povídá Harding, „naprosto ve všem.“ Zdvihne oči k ostatním pacientům, co ho pozorují. „Ještě nikdo se to neodvážil vyslovit, ale není mezi námi jediný, kdo by si to nemyslel, kdo by k ní a k celému tomu cirkusu necítil přesně to co vy – kdo by tohle

<sup>17</sup> Fromm, E. *Mít, nebo být?* str. 141

<sup>18</sup> Kesey, str. 80

## 111111

*někde v hloubi své postrašené dušičky necítil.*<sup>19</sup>

McMurphy není vystudovaný psycholog, neoplývá vysokým intelektem, je jen autentickým člověkem, který chce být svobodný a žít, jak jen to jde. V systému psychiatrické léčebny působí jako delikvent, jako nepřítel, avšak ve skutečnosti, jak můžeme z výše uvedeného citátu vyzpozorovat, je tím, kdo pacientům pomáhá. Pomáhá jim jednak z nemoci, která povětšinou spočívá ve strachu ze života a svobody, a také je vede k odhalení skutečnosti, což samo o sobě je terapeutické. Upozorňuje je však i na to, že uvnitř psychiatrické léčebny pomoc od svých problémů rozhodně nenajdou.

## III.

*„Tak zamčená ve skříni, jo? No dobře, dobře. A proč vlastně pastu na zuby zamykají, co myslíš? Je snad na pastě něco nebezpečného? Pastou přece nikoho neotrávíš, no ne? Ani tubou nikomu nerozflákáš hlavu, nebo jo? Jakej podle tebe mají důvod, aby tak neškodnou věc, jako je tubička zubní pasty, zamykali na klíč?“*

*„To je tady taková zvyklost, pane McMurphy, to je ten důvod.“ A když vidí, že tenhle důvod nemá na McMurphyho náležitý účinek, zaškaredí se na tu ruku na svém rameni a přidá: „Jak myslíte, že by to vypadalo, kdyby si každé pucoval zuby, kdy ho zrovinka napadne?“ ...*

*„Jemináčku, to by to vypadalo, co? Čistili by si zuby v šest dvacet, šest třicet – a kdo ví? – Třeba i v šest. No jo, už to chápou.“<sup>20</sup>*

Tento docela banální rozhovor demonstruje to, co Fromm popisuje jako having mode, tedy stav, kdy věci, řády, precedenty jsou důležitější než lidé. Zamčená zubní pasta ve

skříni je ironickou ilustrací toho, kam snaha *mít* vše pod kontrolou a orientace na neživé může vést. Život člověka je zde druhotný, důležitý je zákon, řád. Zákon je tu od toho, aby jím bylo možné ovládat, podmaňovat a dávat najevo převahu systému. Něco podobného najdeme v Novém zákoně. Tam byl Ježíš nescetněkrát obviněn, že porušuje příkaz o sobotě, když druhým pomáhal či nechal učedníky, aby si nadrolili zrna z klasů rostoucích na poli, aby ukojili hlad. Ježíš se těmto obviněním bránil poukazem na pravý smysl přikázání: *„Sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu.“* (Mk 2,27) Správné pojetí řádů je podle Ježíšových slov takové, které zkvalitňuje lidský život a pomáhá v bytí, kdežto nesprávné pojetí je orientováno na podmanění, docílení poslušnosti, vyvýšení ovládajícího nad ovládané.

Nesprávný přístup k zákonům vede k byrokracii, která se stává samoučelnou. Je to modla, které se obětují živé bytosti. Zákon je důležitější než život. Člověk je tu pro systém, ne systém pro člověka. Tuto perverzi můžeme sledovat všude kolem sebe, dokonce i v Božím lidu, jak vidíme na příkladu farizeů, jejichž úzkostné snahy o zachování soboty je vedly až k bodu, kdy zachovávání bylo důležitější než lidský život.

*„Idol je věc a není živý. Bůh naopak je živoucí bůh. ‚Ale Hospodin jest Bůh pravý, Bůh živý‘ (Jr 10,10); nebo ‚Po Bohu žízním, po živém Bohu‘ (Ž 43,2). Člověk který se snaží být podobným Bohu, je otevřeným systémem přibližujícím se k Bohu; člověk, který se podržuje idolu, je uzavřeným systémem, který se stává věcí. Idol je bez života; Bůh je živý. Protiklad mezi idolatrií a uznáním Boha je v poslední analýze protikladem mezi láskou ke smrti a láskou k životu.“<sup>21</sup>*

## IV.

<sup>19</sup> Kesey, str. 82

<sup>20</sup> Kesey, str. 119

<sup>21</sup> Fromm, E. *Budete jako bohové.*, str. 35

„Viděl jsem ho teď úplně jinak, než když k nám přišel; neviděl jsem už jen ty obrovské pracky, zrzavé pejzy a křivý škleb pod přeraženým nosem. Viděl jsem ho dělat věci, které se k jeho vizáži a rukám vůbec nehodily, jako třeba malovat při RL obrázky opravdovými barvami na čistý papír bez linek a bez čísel, co by mu napovídaly, kde a co má malovat; nebo krásným a rozmáchlým písmem psát někomu dopis. Jak může člověk, který vypadá jako on, malovat obrázky nebo psát dopisy lidem, nebo se vztekat a trápit, jako když na ten svůj dopis dostal odpověď?“<sup>22</sup>

McMurphy, symbol živé nespoutané bytosti, se projevuje nejen svojí schopností smát se, vnímat podstatu věcí a mezilidských vztahů, ale také svojí tvořivostí. Právě tvorbu, aktivní přístup k životu, v němž nejde jen o vytváření zpeněžitelných hodnot, ale především o aktivní bytí, které usiluje o využití a rozvoj všech lidských schopností, označil Fromm za jeden z hlavních rysů zdravě rozvinuté osobnosti.

Tím, že si vypravěč příběhu, Indián, všimá McMurphyho schopnosti tvořit, upozorňuje na fakt, že tvořivost je za zdmi sanatoria čímsi výjimečným. Podle Fromma stav neaktivního bytí signalizuje skrytou patologii. V knize *Anatomie lidské destruktivity* o tom říká: „Když člověk nemůže tvořit nebo mít na někoho vliv, když nemůže uniknout z vězení svého totálního narcismu a izolovanosti, má možnost uniknout pocitu nicoty a neschopnosti a žít tím, že si potvrdí vlastní existenci aktem ničení života, který sám není schopen tvořit. Nepotřebuje k tomu mnoho námahy, trpělivosti ani péče, stačí mu silné ruce, nůž nebo revolver.“<sup>23</sup>

Jinými slovy, tam, kde není schopnost tvořit rozvíjena, je tato kreativní síla v nás přetvořena v sílu ničit.

## V.

„Ať se v mechanismu pokazilo, co chtělo, už to zase spravili. Všechno se už zase rozbíhá hladkým, propočítaným chodem mechanické loutkohry: v šest třicet z postele, v sedm do jídelny, v osm přinesou puzzle pro chroniky a karty pro akuťáky..., vidím, jak se v sesterně vznášejí ruce Velké sestry nad knoflíkama řídicího panelu“.<sup>24</sup>

Ve výše uvedeném textu je popsán mechanismus ovládající chod léčebny. Je vypočten jako stroj, který funguje podle jednoznačných zákonitostí, a není možné se z něj vymanit. Je všude, dělá z lidí loutky, neživé předměty, a vládne nad vším živým.

Keseyem vytvořený obraz nadvlády nad člověkem je pozoruhodně shodný s tím, co o moderní společnosti uvádí Erich Fromm v knize *Anatomie lidské destruktivity*: „...svět totální technizace je jen jinou formou světa smrti a úpadku.“

I kolem nás můžeme vidět takový svět, ve kterém je věc víc než člověk, v němž zlo ovládá dobro a kde nenávisť vítězí nad láskou. Takový svět nacházíme všude tam, kde vlastnění a konzum jsou vyvyšovány nad bytí a kreativitu. Uděláme-li hloubkovou analýzu vlastního života, zjistíme, že i v nás jsou zakořeněny hluboké tendence potlačující životní energii, bránící nám stát se sami sebou a spontánně se radovat z vlastní existence.

## VI.

„Otoky splaskly natolik, že měl teď oči otevřené; civěly přímo do měsíce, bděly a rozšířené, sklovitě lesklé, jak už dlouho nemrkaly, až mi připomněly očouzené pojistky

<sup>22</sup> Kesey, str. 195

<sup>23</sup> Fromm, E. *Anatomie lidské destruktivity*, str. 346.

<sup>24</sup> Kesey, str. 216

## 131313

na rozvodnici. Natáhl jsem se pro polštář a oči se chytily mého pohybu a sledovaly, jak vstávám a dělám těch pár kroků mezi postelama.

Měl jsem dojem, že na tom těle ležím celé hodiny. Konečně sebou přestalo zmitat. Na okamžik znehybnělo, pak v něm ještě krátce škublo a zůstalo už bez pohybu.<sup>25</sup>

Vytáhnul jsem blok ke kolenům a povedlo se mi ho podebrat jednou a shora obejmout druhou rukou. Otočil jsem se zádoma k oknu a pak jsem se prudce obrátil a nechal blok vlastní vahou proletět pletivem a oknem.

Utíkal jsem zahradou stejnou cestou jakou tenkrát ten pes, směrem k dálnici. Pamatuju se, že jsem běžel ohromnými skoky, připadalo mi, že jsem se vždy zastavil a dlouho, dlouho plul vzduchem, než jsem zase dopadl na zem. Měl jsem pocit, že lítám. Svobodně“.<sup>26</sup>

Výše uvedené dva texty jsem si dovolil spojit v jeden celek, neboť tvoří dvojí vyústění příběhu. První část, která pojednává o McMurphyho smrti, jako by ukazovala na fakt, že umrtvující systém zvítězil nad životem. Nekrofilně orientovaná společnost ovládla biofilního jedince. Ten, který vnesl do strnulého systému život, umírá. Tato reakce je typická pro na smrt orientovanou, tedy nekrofilní společnost. Objeví-li se někdo, kdo oživuje strnulou byrokracii, mechanismus se začne bránit tím, že jej odstraní. „Nekrofilní osoba je hnána touhou přeměnit organické na anorganické, dívá se na život z mechanistického hlediska, jako by lidé byli věci.“<sup>27</sup>

Druhé vyústění je pozitivní; působení McMurphyho přineslo své plody. Indián, který

se považoval za slabého, našel odvalu k činu, k útěku. McMurphy v něm probudil touhu být svobodný, být živou bytostí. K tomu bylo zapotřebí prolomit, psychologicky i doslovně, zdi ovládajícího systému a vyběhnout ke svobodě. Díky McMurphyho příkladu se Indián nakonec vymanil z pout strachu a utíká ke svobodě.

Zarážející je, že většina pacientů, kteří pobývali za zdmi sanatoria, tuto možnost nevyužila a raději zůstala v zajetí, i když mnozí měli možnost odejít na základě vlastního rozhodnutí.

I v tomto obraze můžeme zahlédnout sami sebe, se svými tendencemi nechat se vést jinými, a odmítat tak odpovědnost za svůj život a dokonce i poznávání Boha nechat na druhých.

Je v tom však i silná výzva ke svobodě bez zotročujících systémů a manipulujících vůdců,

kterí ve snaze *mít* vše pod kontrolou se stávají i pány našeho života. Je důležité této touze podlehnout a udělat první krok k naplněnému životu, k životu v modu bytí, ke svobodě.

## ZÁVĚR

Setkání s Erichem Frommem a Kenem Keseyem bylo pro mne velice obohacující. Díky jejich myšlenkám jsem mohl spatřit o něco víc z pravé tváře lidské společnosti, která čím dál s větší intenzitou nebere člověka jako živou bytost, ale přistupuje k němu jako k položce ve statistice, výrobnímu prostředku či „surovině“, jež musí být využita (vydrancována) na maximum.

Díky vnímavým postřehům obou autorů jsem si znovu uvědomil, jak hodnotný je lidský život a jak zruďná je filosofie dnešní konzumní společnosti. Bylo pro mne, coby věřícího člověka, velmi překvapivé, že mnohé

<sup>25</sup> Kesey, str. 385, 386

<sup>26</sup> Kesey, str. 386, 387

<sup>27</sup> Fromm, E. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, str. 41

z patologických principů objevujících se v profánní společnosti nachází svůj ekvivalent i ve společenství církve, jejíž vnitřní struktura je do jisté míry zasažena autoritářstvím, nekrofilii ve frommovském slova smyslu, orientací na vlastnění a idolatrii:

- Církev je často zaměňována za Boha, což je samo o sobě modlářstvím.

- Učení církve je přikládán větší význam, než jaký doopravdy má –věroučné články jsou často považovány za celou pravdu, proti níž již není možné nic namítat, přičemž se zapomíná na to, že Bůh je živým Bohem, kterého nejde vtěsnat do lidských definic.

- Manipulace se stává vhodným nástrojem komunikace s členy církve, což signalizuje, že předně nejde o životy lidí, ale o lidskou produktivitu.

- Z kazatele se čím dál více stává manager, který má namísto duchovní stravy věřící vhodně zaměstnat a dohlížet nad jejich prací, jako by výkon lidí byl víc než jejich duchovní růst.

- Samotný fakt, že se úspěšnost kazatele posuzuje podle počtu vykonaných křtů, je alarmující. I v křesťanské církvi se tedy z člověka stalo číslo, podle kterého se určuje, zda dotyčný kazatel je produktivní, či nikoli.

- Loajalita k církvi je ceněna víc než obdarování a kreativita. To se projevuje v obsazování vedoucích funkcí církevních institucí.

Uvědomil jsem si, že nebezpečí záměny hodnot (života za hmotu, lidské svobody za podmanění) ohrožuje všechny formy lidských společenství, Boží lid nevyjímaje. Této tendenci podléhal jak starozákonní Izrael tíhnutím k nesvobodě modlářství a záměnou

Boha za krále, tak i církev, která během svého dějinného vývoje dospěla tak daleko, že příslušnost k církvi měla vyšší hodnotu než lidský život. Pro víru bylo možné člověka utlačovat a zabíjet. Fromm takové náboženství označuje za autoritářské a píše o něm: „život jednotlivce se stává nedůležitým a jeho hodnota je odvozována od schopnosti zapřít svoji hodnotu a potlačit sílu“.<sup>28</sup>

Díky introspekci (sebeanalýze), ke které Erich Fromm nabádá v knize *Umění být*<sup>29</sup>, jsem měl možnost odhalit také sám sebe, přičemž jsem zjistil, že výše uvedené patologické rysy se nacházejí také ve mně, a proto s nimi musím neustále bojovat. Tato výzva je však vzrušujícím vybidnutím k cestě, jež vede k poznání Boha, pravdy a nalezení opravdové svobody. Na tuto cestu je zván každý, kdo touží vyměnit život v jistotě za nejistotu dobrodružství sebepoznávání.

## **E.FROMM: KONVERZE OD JUDAISMU K BUDHISMU ANEB OD NÁBOŽENSTVÍ K HUMANISMU**

**Daniel Hrdinka**

### **Úvod**

Frommovu konverzi lze alespoň v náznacích vysledovat ve všech jeho dílech. Jeho náboženství je pro něj „životní praxí“, kterou

<sup>28</sup> Fromm, E. *Psychoanalysis and Religion*. New York: Vail-Ballou Press, 1978, str. 36 (přel.RD)

<sup>29</sup> Praha, Naše vojsko, 1994.

Další použitá literatura E.Fromma:

*Umění naslouchat* Praha: Aurora, 2000;

*Umění milovat* Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996.

## 151515

uskutečňoval ve svém životě a také ji zachytil ve svých knihách. Pro své téma jsem vybral tři jeho knihy, které tento proces vystihují. V knize *Budete jako bohové* Fromm nově interpretuje vývoj člověka, resp. židovské kultury a společnosti, od theismu k humanismu. V knize *Strach ze svobody* pak odhaluje příčiny krize humanismu. A nakonec v knize *Mít nebo být* navrhuje vlastní řešení problému, totiž víru v nového člověka a společnost. I další Frommova díla se částečně dotýkají daného tématu. V knihách *Umění milovat* a *Lidské srdce* Fromm rozebírá otázku lidské přirozenosti, je-li v podstatě dobrá nebo zlá. *Člověk a psychoanalýza* se dotýká pramenů etických norem<sup>29</sup>.

## CHRONOLOGIE KONVERZE ERICA FROMMA

Frommovu konverzi od judaismu k buddhismu, ale i od náboženskosti k humanismu nebo jinak od jednotlivce ke společnosti, silně ovlivnilo jeho vyrovnání s Freudovou psychoanalýzou i Marxovou filosofií. Veškerým Frommovým myšlením se však vždy prolíná „životní praxe“, jejímž základem je tzv. **zkušenost x** - zkušenost transcendence, zkušenost přesahu člověka<sup>30</sup>.

Fromm pocházel z rodu rabínů a to jak po otci, tak po matce. Svého pradědečka, tzv. „würzburského rabína“ si Fromm zvláštním způsobem idealizoval. Napsal o něm: „*Byl rabínem starého stříhu, naplněn jedinou vášní - zkoumat a učit tóru. Byl ve všem souladný a důsledný ... vše, co činil a říkal, vycházelo z přesvědčení a svědomí*“<sup>31</sup>. Když Fromm mluvil o svém dětství a židovské výchově, nazýval tento životní pocit a atmosféru jako „předmoderní, středověký svět“. Naopak otec, který se živil jako obchodník, v mnoha rysech

již předznamenával svět „moderní“ - buržoazní dobu na přelomu století, totiž svět zaměřený na „získávání peněz“. Proto nechal svého syna studovat na „normálním“ gymnáziu a Fromm ve svých čtrnácti letech vypadal jako „asimilovaný“. Je paradoxní, že právě zde potkává učitele, který ho svou otevřeností v otázce vítězství Anglie v první světové válce - tedy vítězství nepřitele učí, jak je možné příklonem k negující životní praxi dojít k samostatnosti a identitě. Proto Fromm až do konce dvacátých let u sebe tuto negující praxi hledá v židovské ortodoxii.<sup>32</sup>

Prvním z židovských učitelů, který ovlivnil Frommovo myšlení, byl rabín dr. Nehemia Anton Nobel.

Dokázal svým kázáním, modlitbou a životem utvořit atmosféru, která přitahovala mladé studenty. Vznikl okolo něho kruh „kultovní společnosti“. Nobel v sobě spojoval směr židovské mystiky, která se projevovala v konkrétní náboženské praxi s goethovskými a kantovskými orientovaným humanismem a osvícenectvím. Svě žáky seznámil z filosofii novokantovce Hermanna Cohena, kterou formuloval v knize *Náboženství rozumu z pramenů židovství*. Cohen v židovské tradici znovu objevoval osvícenecké humanitní myšlenky, univerzalistické a mesianistické ideály lidstva.

Druhým Frommovým učitelem byl rabín Salman Baruch Rabinkow. U něho Fromm poznává učení Maimonida a chasidismus, současně však Rabinkow dokázal toto tradiční židovské studium talmudu spojit s moderní kulturou. Fromm později jeho postoj nazývá „radikálně humanistickým“<sup>33</sup>.

Podle Rabinkowa je člověk autonomní bytost, která se dokáže pozvednout nad sebe sama svou vlastní vnitřní silou. Život má cenu žít, smysl života je v tom, aby každý vyplnil místo

<sup>29</sup> Fromm E. - *Lidské srdce*, jeho nadání k dobru a zlu, str. 7 (Mladá fronta, Praha, 1969)

<sup>30</sup> Fromm E. - *Budete jako bohové*, str. 47

<sup>31</sup> Funk, str. 14 - 15

<sup>32</sup> Funk, str. 21

<sup>33</sup> Funk, str. 29

v běhu světa, které mu bylo určeno. Člověk jako individuum je základem lidstva a stává se spojencem Boha. Cílem náboženství je pak mravní zdokonalování člověka a poznání Boha. Celá teologie (tzn. přikázání a zákazy židovského učení) a tím i specifická židovská životní praxe směřují k jednomu cíli - spojení univerzálního humanismu s lidstvem. Vzhledem k tomu, že Rabinkowa humanistická interpretace židovství spočívala v autonomním jedinci a jeho vývoji, nebyl zklamán, když se jeho žák Fromm vzdal ortodoxní náboženské praxe v souvislosti s jeho psychoanalýzou a poznáním buddhismu. Když Fromm později hodnotí vliv židovských učitelů ve svém životě, píše: „*Ježto nejsem praktikujícím nebo vůbec „věřícím Židem“, velmi se liším od jejich pozice ... Leč moje názory vyrostly z jejich učení a podle mého přesvědčení se v žádném bodě kontinuata mezi jejich učením a mými vlastními názory nepřerвала*“<sup>34</sup>.

Mezi filosofy, které Fromm studoval a kteří ho ovlivnili patří Aristoteles, Spinoza a Marx. První dva ho zaujali svým etickým myšlením, Marx pak definováním člověka jako jedající bytosti a současně jako součásti společnosti. Silně se ohlas Maxova myšlení projevuje ve Frommových východiscích v knize *Mít nebo být*.

K psychoanalýze se Fromm dostal roku 1924 přes terapeutickou skupinu Friedy Reichmannové, která se později stala jeho manželkou. Založili spolu „židovské sanatorium“, kde pak Frommovi dokončili odmítnutí ortodoxního židovského náboženství, které u Fromma započalo u jeho židovských učitelů. Psychoanalýzu s ohledem k životní náboženské praxi Fromm chápe jako metodu poznání sama sebe (tzn. nejen racionální složku, ale i pocitovou, která ovlivňuje racionální, ale není vyjádřena v

jejích pojmových strukturách), ale i jako metodu, která dovoluje interpretovat nevědomé zážitkové zkušenosti tvořící podklad **zkušenosti x**, tedy zkušenosti přesahu člověka.

Současně se v této době seznamuje s buddhismem a to prostřednictvím knih Georga Grimma. Buddhismus Frommovi vyhovoval jednak proto, že je založen na racionalitě a současně není potřeba přijetí zjevení či nějaké autority. Ve čtyřicátých letech mu zenbuddhismus zprostředkoval Daisetz T. Suzuki a v letech šedesátých pak Nyana-ponika Mahathera buddhistickou mystiku<sup>35</sup>. Frommovo přiklonění se k buddhismu se zřetelně rýsuje z koncepce jeho vrcholného díla *Mít nebo Být*.

## SEPARACE ČLOVĚKA OD BOHA

V knize *Budete jako bohové* Fromm představuje pohyb člověka od závislosti na autoritě ke svobodě individua, tedy k jeho „dospělosti“. Současně se také zabývá vztahem mezi člověkem a Bohem.

Slovo nebo pojem Bůh nemá reálnou hodnotu, pokud nevychází z konkrétní vnitřní zkušenosti člověka. I v tomto případě však pojem není zkušeností, ale pouze více či méně adekvátně vyjadřuje a popisuje prožitou zkušenost. Aby však spolu mohla skupina lidí sdílet tyto zkušenosti, používá pro ně pojem. Je nutné zdůraznit, že zkušenosti různých lidí nejsou nikdy identické. Stejně tak se pojem Boha měnil v závislosti na historickém vyjádření vnitřní zkušenosti dané společnosti.

<sup>34</sup> Fromm E.- *Budete jako bohové*, str. 12

<sup>35</sup> Funk, str. 39 - 40

171717

Pojmy mají výhodu, že lidem zprostředkovávají sdílení zkušeností. Na druhé straně však mají nevýhodu: dochází k odcizenému užívání a vedou k ideologizaci. Základní lidská potřeba je mít jistotu a současně dát věcem a událostem smysl - proto člověk usiluje o logický celek, systém. Současně je jisté, že lidské poznání je omezené, fragmentární. Je zcela příznačné, že okolo let 1500 - 500 př.n.l. se tyto rozvory lidské existence řešily vznikem náboženských pojmů jako brahma, tao, nirvána, bůh<sup>36</sup>.

Také starozákonní pojem Boha prošel v dějinách židovského národa radikálním vývojem a to zhruba třemi fázemi. V prvním stádiu to byla idea absolutního vladaře, stvořitele, který může stvoření zničit. Tato možnost je vyrovnána tím, že člověk stojí vůči Bohu jako potencionální rival, může se stát bohem, pokud pojí ze stromu poznání dobrého a zlého. Bůh tvoří bytost, která je potencionálně jeho vyzývatelem. Když se tato možnost stala skutečností, Bůh se cítí ohrožen ve svém výsadním postavení, vykazuje člověka z ráje a krátí mu věk. Pokud pomíneme křesťanský výklad o „pádu“ člověka, lze tento první krok interpretovat jako vzpouru člověka, za kterou ho Bůh trestá. Člověk sice ustupuje Boží nadřazenosti, ale neprojevuje lítost a začíná žít nezávislý život. Lze tedy shrnout: „*jeho první čin neposlušnosti je počátkem lidských dějin, protože je počátkem lidské svobody*“<sup>37</sup>. Celý další vývoj pojmu Boha vykazuje pohyb člověka od Boží nadvlády spojený s možností stát se mu podobným a na druhou stranu stále se umenšující role Boha jako vlastníka člověka. Druhé stádium je demonstrováno uzavřením smlouvy. Když Bůh viděl situaci, chtěl člověka zničit, nakonec se však rozhoduje zachránit Noeho. „*Uzavřením smlouvy přestává být Bůh absolutním vládcem. Bůh a člověk se stávají smluvními*

*partnery. Bůh ztratil svobodu být svévolným a člověk dosáhl svobody být schopen vyzývat Boha ve jménu jeho vlastních slibů, ve jménu zásad, uložených ve smlouvě*“<sup>38</sup>. Třetí stádium je dosaženo v Božím zjevení se Mojžíšovi. Bůh definuje sám sebe spíše jako boha dějin než boha přírody. Ještě významnější je zdůraznění rozdílu mezi Bohem a idolem v myšlence bezejmenného Boha. Živý Bůh nemůže mít jméno, aniž by se nestal modlou. Člověk může mluvit k Bohu v modlitbě - aktu, který uvádí člověka do vztahu k Bohu, nesmí však mluvit o Bohu, aby se Bůh neproměnil v idol. Nejradikálnější a nejpokročilejší formulaci myšlenky o bezejmenném Bohu provedl v židovské teologii Moše Maimonides ve své negativní teologii.

Fromm zdůrazňuje rozdíl mezi Bohem (byť nemá jméno, případně se o něm nic nedá říci) a idolem (kdy je nutné stanovit pravidla „obchodu“). S Bohem lze mít vztah a díky tomuto vztahu se člověk uskutečňuje coby otevřený systém. Přibližuje se Bohu a stává se mu podobným. Naproti tomu je idol bez života a člověk, který se podřizuje idolu je uzavřeným systémem, stává se „věcí, součástí“. Fromm mluví o idolu jako o odcizené formě vlastní zkušenosti člověka o sobě. „*Vzýváním modly vyzývá člověk sama sebe*“<sup>39</sup>. Bůh dovoluje člověku, aby mu byl rovnocenným partnerem, dovoluje mu, aby byl svobodný, dovoluje mu, aby rostl a rozvíjel se. Idol naopak po člověku vyžaduje pokoření se, poslušnost, závislost.

Podle Fromma by logicky měl následovat další krok ve vývoji pojmu Boha - totiž systém „bez Boha“. Ten však není možné uskutečnit, protože by tím náboženský systém ztratil identitu. Věřící dali pojem Boha určitému x, ke kterému se člověk může přibližovat, má-li být plně člověkem. Maimonidova negativní teologie znamená

<sup>36</sup> Fromm E. - Budete jako bohové, str. 18

<sup>37</sup> Fromm E. - Budete jako bohové, str. 19

<sup>38</sup> Fromm E. - Budete jako bohové, str. 21

<sup>39</sup> Fromm E. - Budete jako bohové, str. 35

konec teologie v tom smyslu, že již není možné o Bohu cokoliv říci. Místo toho nastupuje správný způsob života a to jak jednotlivce, tak společnosti - humanistická etika.

Klíčem k náboženské i humanistické zkušenosti je **zkušenost x**, kterou charakterizuje několik prvků:

- zakoušet život jako problém, existenciální otázku, která vyžaduje odpověď
- existuje hierarchie hodnot, nejvyšší hodnotou je pak rozvoj schopností rozumu, lásky, soucítění, odvahy. Činy člověka jsou podřízeny těmto hodnotám
- cílem je člověk. Člověk nestojí proti světu v protikladu, je ve světě, cílem je vlastní trvalé sebepřetváření a setkání s dalším člověkem, kdy mu není prostředkem, není mu odcizen
- upustit od sobeckého ego, stát se otevřeným

**Zkušenost x** je jinak zkušeností transcendence (jak ve smyslu náboženském, tak humanistickém). Tato zkušenost je provázána redukcí, případně zmizením narcismu. Člověk se vzdává svého ega. Tím se posunuje z oblasti teologie do oblasti psychologie, především psychoanalýzy - ta totiž umožňuje nahlédnout k nevědomým zážitkům, které jsou podkladem pro zkušenost x, případně ji blokují nebo jí odporují. Ústředním problémem člověka je rozvor v jeho existenci, v jeho odcizení, utrpení, strachu ze svobody, v jeho schopnosti nenávidět a milovat. Úkolem je „*racionálně stanovit nadřazenost cesty x k ostatním cestám, tak jak to již metodologicky učinil Budha*“<sup>40</sup>.

## KRIZE SVOBODNÉHO ČLOVĚKA

V knize *Strach ze svobody* Fromm řeší otázku dospívání člověka, kdy dochází k přetrhání vazeb na jistoty, které mu sice dávají zakořenění, současně ho ale svazují. Člověk, individuum roste ve všech směrech, poznává sama sebe, zjišťuje, co to znamená „vlastní já“, stává se svobodnějším. Může udělat jakýkoliv čin a ponese za něj odpovědnost. Současně s tímto procesem osamostatňování přichází pocit osamělosti, člověk se ocitá sám tváří v tvář světu, vyvstávají popudy vzdát se vlastní individuality, překonat pocit osamělosti úplným podřízením se okolnímu světu. „*Čím více člověk získává svobodu ve smyslu vycházení z původní jednoty s přírodou, čím více se stává individuem, nemá jinou volbu než se buď sám sjednotit se světem ve spontaneitě lásky a tvořivé práce, nebo se shánět po nějakém druhu jistoty, kterým ho svět spoutá, a tak si sám svobodu a integritu své individuality zničit*“<sup>41</sup>.

Příkladem může být příběh o vyhnání člověka z ráje. Počátek dějin je spojen s aktem volby. Člověk žil v harmonii s přírodou. Není zde žádná volba, svoboda ani myšlení. Člověk porušuje zákaz a jí ze stromu, tím narušuje harmonii s přírodou. Z hlediska církve je to hřích, z hlediska člověka je to počátek svobody. „*Jednat proti Božím příkazům znamená osvobodit se od donucování, vydělit se z nevědomé existence života předlidského období na úroveň člověka*“<sup>42</sup>. Dopuštění se hříchu je prvním lidským aktem, počátkem rozumu. Děj dále pokračuje tím, že když byla rozbita harmonie mezi člověkem a přírodou, byla vyhlášena válka. Člověk se neposlušností stal individuem, dopustil se prvního svobodného činu, ze kterého však vyplývá utrpení. To spočívá v přesahování přírody a v odcizenosti. Člověk zjišťuje, že je nahý. Je sám a svobodný, ale bezmocný.

<sup>41</sup> Fromm E.- Strach ze svobody. Naše vojsko, Praha, 1993., str. 22

<sup>42</sup> Fromm E.- Strach ze svobody, str. 28

<sup>40</sup> Fromm E. - Budete jako bohové, str. 48

191919

„Čerstvě získaná svoboda se jeví jako prokletí: je svobodný od sladkého nevolnictví ráje, není však svobodný k sebeovládání, k realizaci své individuality“<sup>43</sup>.

Tento proces Fromm demonstruje na reformaci a současně ji podrobuje velmi tvrdé kritice - totiž, že umožnila člověku osamostatnění a získání svobody. Současně se ale v posledu nepřiklonila na stranu aktivního přitakání životu, nýbrž spíše k jiným autoritám, jistotám a tím připravila krizi již svobodného člověka. Lutherovo učení učinilo člověka nábožensky nezávislým na církvi. Spása a víra jsou individuální zkušeností člověka s Bohem. Současně však Luther definoval člověka jako od přirozenosti špatného, zlého a tím i bezmocného. Člověk z bytostné nejistoty vlastní bezmocnosti - kdy není schopen pro sebe a svou spásu nic udělat, protože je od přirozenosti špatný - uniká do absolutní podřízenosti vůči Bohu. „Lutherova „víra“ svým přesvědčením, že člověk bude milován jen za předpokladu své úplné podřízenosti, byla řešením, jež má mnoho společného s principem úplného podřízení se individua státu a „vůdci“<sup>44</sup>. V Kalvínovu prohloubení Lutherových myšlenek a zdůraznění učení o predestinaci a tím definování principu základní lidské nerovnosti, vidí Fromm dokonce první zárodky vzniku fašismu. To se podle Fromma odráží také v principech moderního kapitalismu, totiž že osvobozením člověka od tradičních pout, došlo k rozšíření pozitivní svobody a rozvoji lidského já. Současně se však objevuje osamělost, izolovanost jedince. Člověka naplňuje pocit bezvýznamnosti. V podstatě jsou pouze dvě cesty z tohoto rozvoru. První je únik pod autoritu, u které člověk hledá jistotu; sadistické využívání světa a lidí; případně se člověk může stát mechanismem konformity ve společnosti.

<sup>43</sup> Fromm E.- Strach ze svobody, str. 28

<sup>44</sup> Fromm E.- Strach ze svobody, str. 51

Druhá cesta vede přes pozitivní přitakání světu, sebepoznání a seberozvoj člověka.

## SEBEPOZNÁNÍ A SEBEROZVOJ ČLOVĚKA

Fromm navrhuje pozitivní řešení krize svobodného člověka v knize *Mít nebo být*. Jelikož se jedná o jedno z posledních Frommových děl a dalo by se říci, že je vrcholem jeho myšlenkové práce, zaznívají zde silně ohlasy jeho příklonu k buddhismu na úrovni individuální. Na úrovni společenské pak Fromm promýšlí a nově interpretuje Marxovy ideje.

Fromm rozděluje existenci člověka na dva druhy, mody - existenci orientovanou na vlastnění - modus **mít** a existenci orientovanou na živý, opravdový vztah ke světu - modus **být**. Touha a úsilí **mít** vede k zotročení vlastnictvím, k předsudkům, k manipulaci s lidmi i s přírodou a v posledu k odcizení. Naopak schopnost **být** - člověkem, sám sebou - znamená být opravdu svoboden.

Při definování řešení Fromm vychází z předpokladu, že jak jedinec, tak společnost potřebuje k existenci „nábožnost“ - tedy prožívání **zkušenosti x**.

Křesťanství se začíná vyprazdňovat, ustupuje ze svých pozic, z Boha se stává idol. Společnosti je blíže pohanský hrdina než křesťanský mučedník. V tržním charakteru kapitalismu se člověk velmi lehko zamění za zboží, které musí mít nějaké kvality, směnnou hodnotu. Cílem člověka je optimálně fungovat, často se obklopí racionálními obranami, reaguje na svět pouze rozumově. Stává se odcizeným, prožívá krizi identity. Fromm ho definuje jako „*kybernetického člověka*“ s „*kybernetickým náboženstvím*“<sup>45</sup>. Nejdůležitějším znakem je, že se člověk udělal bohem, protože si osvojil technické

<sup>45</sup> Fromm E. - Mít nebo být. Naše vojsko, Praha, 1992., str. 118

schopnosti „*k druhému stvoření světa*“, nebo jinak „*lidské bytosti si ve chvíli své největší bezmoci představují, že jsou díky svému spojení s vědou a technikou skutečně všemocní*“<sup>46</sup>.

Toto nové náboženství je zhoubné v tom, že nevidí hrozbu katastrofálního konce světa. Současně přehlíží, že se člověk nestal pánem techniky, ale jejím otrokem.

Fromm jako řešení navrhuje zásadní změnu charakteru člověka z dnes převládající orientace na vlastnění k orientaci na bytí. Změnu lidského charakteru může přivodit pouze uvědomění si toho, že trpíme, známe příčiny tohoto utrpení, poznali jsme způsoby, jak ho odstranit a chceme změnit současný stav, tedy žít podle určitých norem (zde Fromm jako východisko navazuje na Budhovo učení o „čtyřech vznešených pravdách“). Nový člověk by pak měl mít následující rysy v charakterové struktuře bytí:

- a) zakládat na víře ve vlastní já
- b) vzdát se závislosti na vlastnění
- c) přijmout skutečnost, že nic a nikdo mimo mně nemůže dát životu smysl, ale jen radikální nezávislost a nelpění na ničem se mohou stát podmínkou plné činnosti
- d) být plně přítomen; čerpat radost z dávání a sdílení
- e) pociťovat lásku a úctu k životu; nesloužit idolům; ...<sup>47</sup>.

Tento nový člověk je pak základním kamenem nové společnosti, u které Fromm také navrhuje mnoho podmínek.

## ZÁVĚR

Přínos Ericha Fromma vidím v tom, že dovedl myšlenkově uzavřít svou konverzi od

judaismu k buddhismu, vystihnul situaci jednotlivce i společnosti a navrhnul řešení. Inspirující je, že své myšlenky dokázal převést do životní praxe. Byl schopen vyjít ze svých kořenů - judaismu, když rozpoznal, že je tento stav pro něj „vlastněním“ a vydal se na cestu, tedy **byl**. A právě v tom je i úskalí Frommova myšlení. Fromm byl vizionář a myslitel, jeho myšlenky jsou zachycením jeho cesty, často jsou však utopické a „nepředatelné“ (poznání zkušenosti v protikladu s psychoanalýzou; ideje nového člověka a společnosti). Fromm též dovedl velmi dobře popsat krizi společnosti i její příčiny. Některé principy jsou nadčasové (modus **být** nebo **mít**), jiné pak jsou dobově podmíněné (Fromma velmi v jeho myšlenkové práci ovlivnil fenomén fašismu).

Frommův přínos pro teologii může být v jeho formulování krize moderního člověka, jeho situace a potřeb. Pokud chceme interpretovat evangelium modernímu člověku, bylo by dobré znát jeho předporozumění, potřeby a myšlení.

Myšlím si, že je také velmi důležitý důraz na nebezpečí postupné změny od aktivního vztahu k Bohu a lidem v idolatrii a manipulaci, Frommovými termíny řečeno: změna od modu **být** směrem k **mít**.



## E.FROMM:MÍT NEBO BÝT

Tomáš Laušman

**Korespondují výzvy E. Fromma  
s výzvami křesťanskými?**

<sup>46</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 118

<sup>47</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 132

212121

Rád bych zde neumělými větami popsal umné dílo E.Fromma. Bylo napsáno jako varování společnosti před katastrofou, která jí hrozí, bude-li pokračovat ve svém konzumním stylu života. Obsahuje návod na řešení, jež spočívá ve vnitřní proměně člověka. V poněkud obsáhleším úvodu se autor rozepisuje o zhroucení jedné velké iluze: naděje průmyslového věku, což byla vidina možnosti trvalého blahobytu, štěstí, stálého zdraví i neomezeného uspokojování všech potřeb. Podle Fromma však právě život v trvalém blahobytu vede k pasivitě (která onomu štěstí odporuje) a ke katastrofě civilizace, která je v dnešním světě téměř neodvratitelná. Fromm se snaží popsat, v čem je cesta dnešní civilizace špatná a jak vypadá její dobrá alternativa, jediná možnost odvrácení katastrofy.

Na začátku prvního dílu knihy je uvedeno pro ilustraci těchto dvou možných cest srovnání dvou básní:

*Květinko v popraskané zdi  
Z pukliny tě vyjmu  
celou tě podržím v dlani i s kořínky  
maličká – kdybych tak mohl pochopit  
co jsi, s kořínky i se vším a všem je ve všem  
mohlo bych poznat, co je Bůh a co je člověk*

*Tennyson*

*Když se pozorně zadívám  
Co vidím?  
U plotu kvete nazuna!*

*Bášó*

Každá z těchto dvou básní vyjadřuje jeden typ postoje ke světu, k existenci. Angličan Tennyson chce vlastnit (zde vědění, nikoli

materiální bohatství), mít. Japonec Bášó dává zase větší důraz na existenci, na bytí, neboť nechává svoji květinu **byt**, žít.

Také v běžném užívání slov v jazyce se projevují ony dva světonázory. Častější užívání podstatných jmen k vyjadřování aktivity, jakož i časté užívání osobních zájmen tam, kde to není přirozené svědčí o snaze něco si přivlastnit (př. „mám práci“ místo „pracuji“; „můj doktor“).

Rozdíly jsou dobře patrné i v přístupech k učení (lidé soustředění na bytí se zaměřují na porozumění látce, kdežto ti soustředění na vlastnění jen mechanicky memorují), ke vzpomínání, k rozhovoru, ke čtení, k uplatňování autority, ke znalostem, k víře i k lásce, jak o tom hovoří jednotlivé kapitoly. Fromm ukazuje, že Starý zákon vede k tomu, aby se člověk orientoval více na existenci než na shromažďování majetku. To dokládá příběh putování Izraele na poušti. Sem, do úplné pustoty jej Bůh odvedl z jakési materiální jistoty v Egyptě.

Také popis svátečního dne, sabatu, který vede k prožívání, k ŽITÍ (jakoby člověk neměl nic) narozdíl od jiných dní, kdy se člověk honí za prací, za sháněním potravy, je zaměstnán všemi svými starostmi. O sabatu se člověk nezabývá již tělesným, nýbrž duchovními věcmi: přemýšlením (jak píše E.Fromm). Fromm cituje i texty Nového zákona: aby člověk nemiloval bohatství, byl raději chudý, žil pro druhé a miloval je.

Mistr Eckhart mluví také o duchovní chudobě, kterou definuje takto: „*chudý člověk je ten, který nic nechce, nic neví a nic nemá.*“ To znamená, že člověk má žít v upřímné skromnosti a úctě k životu, který se snaží pochopit a poznat v jeho plnosti.

V části druhé se E.Fromm věnuje přesnějšímu vysvětlení oněch dvou modů existence,

nejprve existenčního modu bytí, poté modu vlastnění.

Heslo XIX. stol. znělo: Staré je krásné. Věci se kupovaly, aby vydržely. Dnešní společnost se spíše snaží své věci stále obnovovat, je hrdá na své vlastnictví, které však brzy omrzí a je proto vyměněno za jiné. Heslo tohoto věku by tedy mohlo znít: Nové je krásné. Fromm to zde popisuje na typickém příkladu osobního automobilu. Ten je objektem krátkodobé náklonnosti, brzy o něj majitel přestává mít zájem a vyhlíží další „výhodnou koupi“, která mu přináší potřebné vzrušení, dopomáhá k lepšímu postavení a přináší pocit triumfu. Jde o uspokojení potřeby nových zážitků. Koupená věc samotná tedy není středem zájmu kupujícího, ale je to JEHO postavení a JEHO potřeba. Na tomto místě se filosof E.Fromm přiznává k svému negativnímu postoji k tomuto stylu žití, který je velice rozšířený a který je nutno odsoudit. Jako určitou naději tu zmiňuje mladé lidi, kteří „*si troufají být a nezajímá je, co se jim za to vrátí, nebo co jim zbude*“, chtějí „*být sami sebou místo konzumovat a vlastnit*“<sup>48</sup>. Ti jsou určitou nadějí celé společnosti na obecnou změnu.

Konzumní způsob života je však ve společnosti, která jím žije, již od dětství vštěpován všem. Jako pozorný žák S.Freuda mluví E.Fromm o potlačené lidské přirozenosti, o pudech, které se nemohou projevit svou přirozenou cestou a posléze se objeví v patologickém chování, v omylech a podobně. Přidává k tomu to, že právě takové potlačování u dítěte vede pak k jeho zlomení a ono se stává oddaným systému. „*Na čem záleží, je Freudův názor, že převážná orientace na vlastnění se vyskytuje v období před dosažením plné zralosti a je patologická, jestliže zůstane natrvalo*“<sup>49</sup>. Z toho vyplývá,

že společnost, v níž je většina takto zaměřených lidí, je podle Freuda nemocná. Modus vlastnění je také podpořen lidskou touhou žít. „*Jestliže se mé já zakládá na tom, co mám, pak jsem nesmrtelný, jsou-li tyto věci nezničitelné. ...*“<sup>50</sup>.

O druhém existenčním modu, bytí, E.Fromm říká, že není tak jednoduše popsateľný, jako není popsateľné prožívání narozdíl od vlastnění. Proto popisuje alespoň jeho hlavní projevy: zejména aktivita, jak usuzuje na základě děl slavných filosofů, kteří se tímto zabývali, zejména Marxe<sup>51</sup> a Freuda. Dalšími typickými projevy bytí je jakési „skutečné bytí“, tedy oproštění se od falše a přetvářky; milování druhého a schopnost se pro něj obětovat; vůle dávat a sdílet se.

Princip, který toto vše shrnuje, formuluje E.Fromm takto: „*Jestliže já jsem, co mám, a jestliže to, co mám, ztratím, kdo jsem? Nikdo, poražený, vybrakovaný, tklivé svědectví nepravé cesty životem. Protože mohu ztratit, co mám, musím být neustále usouzený, že ztratím, co mám. Tyto starosti v existenčním způsobu bytí neexistují. Jestliže jsem, kdo jsem a nikoli co mám, nikdo mne nemůže o něco připravit nebo ohrozit moji jistotu a můj pocit identity*“<sup>52</sup>

Jediný správný životní styl je orientovaný právě na bytí. V něm také je možnost (řešení) záchrany světa. Před jeho provedením je však ještě třeba čtyř kroků:

- 1) společnost si musí uvědomit, že je vlastně nemocná
- 2) je třeba objasnit jí příčiny tohoto
- 3) ukázat, že utrpení může skončit
- 4) začít s „léčbou“<sup>53</sup>.

Ve třetí části knihy je rozepsáno, jak uvedené

<sup>48</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 62

<sup>49</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 68

<sup>50</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 67

<sup>51</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 77

<sup>52</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 88

<sup>53</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 130

## 232323

kroky realizovat. Je třeba vytvořit novou společnost z nových lidí. Takový nový člověk by měl:

- „dobrovolně se vzdát všech forem závislosti na vlastnění a plně být.
- mít jistotu, pocit totožnosti a důvěru zakládat na víře ve vlastní já, kdo jsem, na potřebě vztahu, zájmu, lásky, solidarity s okolním světem, místo žádosťivosti mít, vlastnit, ovládat svět a tím se stávat otrokem vlastního majetku.
- přijímat skutečnost, že nikdo a nic mimo mne nemůže dát životu smysl, ale že jen radikální nezávislost a nelpění na ničem se mohou stát podmínkou plné činnosti.
- být plně přítomen - kdekoli a kdykoli.
- čerpat radost z dávání a sdílení, nikoli z hrabivosti a vykořisťování jiných“<sup>54</sup>.

A nová společnost by měla být založena na těchto principech<sup>55</sup>:

- Prvním a rozhodujícím krokem k tomuto cíli je zaměření výroby v zájmu „zdravé spotřeby“. (V komentáři k tomuto bodu jsou autorovy myšlenky podobné názorům dnešních ekologů usilujících o vyvážený přístup ke spotřebě. *tl*)
- Zdravá spotřeba je možná jen za předpokladu, že pevně udržíme na uzdě práva akcionářů a vedení koncernů rozhodovat o výrobě výlučně z hlediska zisku a rozpínavosti. Spotřebitelé regulují trh.
- Abychom vybudovali společnost založenou na bytí, musíme se na tom podílet všichni - ve svých ekonomických funkcích i jako občané. To znamená, že se můžeme osvobodit od vlastnického způsobu existence jen tehdy, podaří-li se nám plně realizovat průmyslovou a

politickou demokracii přímé účasti. (Tato ideální demokracie mi však připadá naivní - poplatná budování socialismu. *tl*).

- Aktivní účast na politickém životě vyžaduje maximální decentralizaci především průmyslu a politiky. Společnost, jaká je, se autorovi jeví jako „obří stroj“, který může kdykoliv spustit někdo, kdo je právě u moci a má třeba i fašistické sklony...!!!
- Aktivní a odpovědná účast dále vyžaduje nahradit byrokratickou správu humanistickou. Byrokratismus je velice nebezpečný a zbytečný, pro člověka i pro společnost.
- V průmyslové a politické reklamě musí být zakázány všechny metody „mytí mozků“, neboť to oslabuje svobodnou vůli člověka.
- Propast mezi bohatými a chudými národy musí být překlenuta. Mnoho zla v dnešních kapitalistických a komunistických společnostech by se mělo odstranit zavedením zaručeného minimálního ročního příjmu.
- Ten zbaví všechny lidi ekonomické závislosti a zároveň zlikviduje chudobu ... (připadá mi, že autor vůbec nepočítá s lidskou leností a snahou lišit se. *tl*).
- Ženy se musí vymanit z patriarch. nadvlády (podobně radikální feministky. *tl*).
- Měla by se vytvořit „Nevyšší kulturní rada“, pověřená poradenstvím pro vládu, politiky a občany ve všech závažných otázkách, týkajících se vědění.
- Musí být vypracován systém účinného rozšiřování objektivních informací. Dokud jsou šířeny jen ty informace, které člověk chce slyšet, někteří se o informace vůbec nezajímají (media nemusí být objektivní. *tl*).
- Vědecké bádání se musí oddělit od aplikace v průmyslu a obraně.

<sup>54</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 131-132

<sup>55</sup> Fromm E. - Mít nebo být., str. 134-150

- E.Fromm proto navrhuje vytvoření určitého kontrolního výboru, který by toto vše posuzoval a chránil společnost před zneužíváním. (Tato myšlenka se mi zdá velice moudrá a její uskutečnění by snad omezilo jisté zlo na naší planetě. *tl*)
- Jaderné odzbrojení.

### Stručný závěr

Úvahy E.Fromma jsou „křesťanskému životnímu stylu“ velmi blízko, byť Fromm křesťanem není. Mnohé pokrokové myšlenky byly dány Božím Duchem také moudrým lidem, kteří Jej nepřijímají jako svého Pána a nepodřizují se mu.

Je však nutno též přihlédnout k tomu, že mnoho myšlenek E.Fromma by křesťan zřejmě přijmout nemohl.



## RECENZE

Jiří Lukeš

Roland Meynet – *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric.* (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series, 256. Sheffield Academic Press, 1998. 386 stran. Cena neuvedena.)

Zajímavým příspěvkem do oblasti literatury, která se zabývá biblickou exegézí, je dílo Rolanda Meyneta – *Rétorická analýza. Úvod do biblické rétoriky.*

Autor přednáší biblickou teologii na Gregoriánské univerzitě v Římě a na Centre Sévres v Paříži. Své dílo publikoval nejprve francouzsky (1989), následně bylo přeloženo do italštiny (1992) a v roce 1998 se mu

dostalo nového, revidovaného a doplněného vydání v angličtině. Přestože anglický čtenář dostává práci do rukou jako poslední, je na tom nejlépe, neboť druhá – stěžejní část knihy byla přepsána a obohacena o nové poznatky. Inovací však prošla i část úvodní, která se rozrostla o stať publikovanou nejprve v portugalské a následně ve francouzštině, italštině i arabštině, jejíž snahou je přiblížit „novou metodu“ i vzdělaným laikům.

Po dvou předmluvách, prologu a úvodu (celkem 42 stran), které však nejsou nezajímavé, v nichž autor vyjasní termíny, vytyčí své pozice a záměry, se čtenář dopracuje k části první, která pojednává o „předchůdcích“ a „zakladatelích“ rétorické analýzy, jakož i o znovuobjevení a rozšíření tohoto exegetického přístupu.

Předchůdci a zakladatelé, na něž Meynet ve druhé části knihy navazuje, jsou důsledně vybráni podle kritérií, které autor předkládá ve čtvrté kapitole s názvem „Předpoklady rétorické analýzy“.

Jsou to převážně osobnosti 18.-20.století, proslavené svou lingvistickou a překladatelskou činností.

Autor tedy nenavazuje na Muilenburga ani na kritiku formy, ale snaží se představit badatelský proud, který se nikdy (příliš) „neposkvrnil“ historickou kritikou, jakož ani užíváním pravidel řecko-římské klasické rétoriky.

Ve své práci se Meynet neprofiluje jen jako typický starozákonník, ale jako biblista a lingvista. Pracuje s oběma „částmi“ křesťanského Písma a právě literární formy, figury skladby či vztahy mezi jazykovými elementy mu slouží k tomu, aby odhalil společné rétorické i strukturální rysy obou „Zákonů“, poukázal na jejich spojitost a doložil originalitu hebrejské či biblické

252525

rétoriky, která se leckdy vzpírá západnímu myšlení.

Předkládá čtenáři rozbor textu na rovině morfémů a lexémů, všimne si syntaktických konstrukcí, rytmu i celkového pojetí diskursu. Rozsáhlou kapitolu (109 stran) věnuje figurám kompozice.

Meynet má cit pro text, uvádí množství příkladů a jeho dílo je velmi názornou didaktickou pomůckou pro studium paralelismů a koncentriky. Na tomto poli odvádí autor skvělou práci a vytváří příručku, k níž se může čtenář opakovaně vracet, aby rozpoznal či ověřil figuru na niž v textu narazil, či aby si připomněl patřičný exegetický krok.

Meynet představuje stanovisko Pontifikální biblické komise, které v dokumentu *Výklad Bible v církvi* (1993) řadí tento způsob práce mezi první z „nových metod literární kritiky“, čímž je rétorická analýza povýšena z dílčí podřízené řady „přístupů“ na „metodu“. Ocítají se tak vedle sebe tři možné způsoby práce v oblasti rétoriky : klasická rétorika, biblická literární tradice a nová rétorika. Meynetova rétorická analýza patří dle zmiňovaného dokumentu do oblasti „biblické literární tradice“. Není tedy vnímána jako další „kritika“, ale „jen“ jako nepostradatelný krok v exegetickém postupu, který má osvětlit kompozici textu, stavět její hranice a hledat počátky a konce literárních jednotek.

Rétorická analýza rozpoznává kompozice, které „neposlouchají“ pravidla řecko-římské rétoriky („rétorické kritiky“), ale specifické zákony rétoriky hebrejské, které jsou autoři Nového zákona přímými dědici. Cílem je tedy identifikovat rétoriku, která ovlivnila kompozici těchto textů, rétoriku, která je odlišná od klasické rétoriky řecko-římského světa a je zaujata strukturou kompozice biblických textů.

Vyjádríme-li věc terminologií klasické rétoriky, obsah rétorické analýzy se týká pouze části „dispositio“ – čili kompozice diskursu. Pak se samozřejmě nemůže jednat o nový směr kritiky, ale o poněkud rozšířenou analýzu struktury (analyse structurelle), kterou praktikovali někteří badatelé již koncem 50. a začátkem 60. let . V 80. a 90. letech takto pracují M.Girard a P.Auffret. Zde pisatel připomíná, že francouzské pojmy „analyse structurelle“ a „analyse structurale“ není možné zaměňovat, neboť představují zcela odlišné přístupy k textu.

Svou metodu práce staví Meynet na třech předpokladech :

### 1. Biblické texty jsou složeny a dobře složeny.

Zde se autor vymezuje zejména proti „škole dějin formy“ a upozorňuje, že rétorická analýza si dává za cíl osvětlit vlastní figuru oddílu a nesoustředí se jen na její formu (ve smyslu kritiky formy). Rétorická analýza tedy není zaujata opakováním identických nebo podobných elementů v sériích textů, ale specifikou každého jednotlivého textu. Každá perikopa má vlastní organizaci, která nemusí nutně korespondovat s rozdělením a přístupem uplatněným při studiu formy. Biblická rétorika nepředstírá, že všechny biblické knihy byly složeny „na jeden záťah“ nebo s toutéž důkladností. K práci je ovšem nutné rozpoznání zákonů biblické rétoriky.

### 2. Specificky biblická rétorika.

I zde se autor ohrazuje, a to proti klasické či řecko-římské rétorice. Upozorňuje, že texty kánonu byly měřeny právě těmito pravidly, což je neadekvátní. Je zde rétorika hebrejská (odlišná od klasické) a řecké texty SZ, jakož i texty NZ, odpovídají těm samým organizačním zákonům jako hebrejská Bible.

Meynet si všímá tří zásadních odlišností hebrejské rétoriky od řecké :

- je více konkrétní než abstraktní
- užívá parataxe více než syntax
- je více spleťitá než lineární

Každou z těchto odlišností pak podrobněji vysvětluje.

### 3. Přezkoumání metody historické kritiky.

Tento princip nazývá autor také principem pravdy, pravdy v textu a v jeho vlastní interní logice. Meynet tvrdí, že analýza dnes nazývaná „rétorická“, se zrodila před historicko-kritickou a v průběhu věků se stává postkritickou, neboť vnímá věci čistě a upřímněji, je kritikou kritiky a zvláště literární kritiky. Klade důraz na maximální respekt k masoretskému textu. Znalost organizačních zákonů biblických textů často nabízí odstranění problémů, které historicko-kritické bádání vidí, neboť text má svou logiku, která se mnohdy liší od naší.

Způsob autorova vnímání rétorické analýzy, jejich předpokladů a nešetření kritikou do všech stran, se může stát „šibbolem“, který rozčísne čtenářskou obec na nadšené příznivce a nekompromisní kritiky.

Mnohé z autorových požadavků jsou přirozeně správné a srdce konzervativního biblisty nad nimi zaplesá. Zásady hebrejské rétoriky je nutné znát a při práci s textem je respektovat. Avšak Meynet situaci vyostří do momentu „jedna nebo druhá“.

Rázně se ohrazuje proti zásadám rétorické kritiky, které při exegetické práci s Novým zákonem uplatňují například její čelní představitelé - G.A.Kennedy či H.D.Betz. Tito badatelé nahlízejí text s předpokládaným původním historickým kontextem, jímž jsou

právě specifika starobylé řecko-římské rétoriky. Oba exegeti publikovali řadu prací, které došly širokého uznání a zřetelně dokazují efektivnost této „kontrametody“.

Na obranu zásad řecko-římské rétoriky je také možno zmínit, že rétorika byla v antice běžně vyučovanou disciplínou, měla široké uplatnění v životě společnosti a nelze předpokládat, že by židovstvo a novozákonní autory zcela mýjela, či že by skupiny raných křesťanů byly vůči „kvasu“ antiky naprosto imunní. Příklady židovských rétorů prvního století před Kristem naznačují pravý opak. Specifik biblické rétoriky, jejich vlastních forem a způsobů, si všímá také K.Berger a W. Wuellner<sup>56</sup>.

Oba upozorňují na její blízkost k biblicko-židovské kultuře, avšak ani jeden z nich se nehodlá tak radikálně, rychle a najednou vypořádat s celou oblastí historicko-kritického bádání, kritikou formy, rétorickou kritikou i literární kritikou, jak to učinil Meynet.

Když Meynet přibližuje metodu rétorické analýzy, neváhá k charakteristice užít dokument *Výklad Bible v církvi*. Avšak při výtkách, kterými následně obdaří uvedené kritické přístupy, se tohoto dokumentu rozhodně nedrží. Dokument totiž vyslovuje přesvědčení, že není možné vzdát se vědeckého výkladu bible, založeného na historicko – kritické metodě. Podrobuje jednotlivé výkladové metody kritickému hodnocení, vytyčuje hranice, ale i přes užití konstruktivní kritiky neodmítá žádné jednotlivé metodické cesty<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> K.Berger – Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics (in: Rhetoric and the NT. Essays from the 1992 Heidelberg Conference. JSOT, Sheffield 1993).  
W.Wuellner – Biblical Exegesis in the Light of the History and Historicity (in: Rhetoric and the NT...1993).

<sup>57</sup> U.Struppe, W.Kirchschlager – Jak porozumět bibli. Úvod do Starého a Nového zákona (Vyšehrad 2000), str.241.

272727

Diskuse s mnohými výsledky historicko-kritického bádání je zajisté možná a nutná. Není však vhodná formou občasných a příliš stručných poznámek, které paušálně odsuzují a vrhají stín i na práci, která nemá za cíl biblický text rozmělnit a znehodnotit, ale naopak docenit, poznat, vynést na světlo jeho stavbu, formu, kontext a efekty, kterých autor užil, aby o svých pravdách přesvědčil.

Proti všem „kritikám“ se Meynet vymezuje i terminologicky a důsledně užívá pojmu „analýza“<sup>58</sup>. I přes nesnáze, které to přináší, si může toto dovolit, neboť způsob užívání pojmu jasně definuje, a navíc jeho „analýza“ si klade za cíl „být jen dílčím krokem exegeze“ a jejím vrcholem je „určení literární jednotky v rozdílných hladinách organizace textu a opatření podmínek pro interpretaci“<sup>59</sup>.

Meynetova úcta k textu je sice příkladná, ovšem nutno přiznat, že Kennedy či Betz si dovolí nejen připravit text pro interpretaci, ale také interpretovat! Kennedy si dokonce dává předsevzetí objevit autorův záměr a zároveň i to, jak je předáván skrze text posluchači<sup>60</sup>. Značně tedy překračuje Meynetův horizont, a proto je také ze studia jeho prací teologický přínos a prožitek podstatně hlubší, než z četby „antagonistického lingvisty“, který jen „kypří půdu“. To, čemu věnuje Meynet největší péči – dispositio (uspořádání) – to Kennedy pojednává nejstručněji a soustředí se

<sup>58</sup> Je potřeba zmínit, že Meynetovo užívání pojmu „rétorická analýza“ je dosti atypické. Řada badatelů zaměňuje běžné termíny „analýza“ a „kritika“, aniž by je vnímali jako protichůdné. Oproti tomu R.N.Soulen rozlišuje mezi „rétorikou“, „rétorickou analýzou“ a „rétorickou kritikou“. Za „rétorickou analýzu“ označuje užívání perspektivy a technických termínů klasické rétoriky při analýzách biblických textů, zejména Pavlových dopisů. Pod pojmem „rétorická kritika“ představuje J.Muilenburga a metodologický postup navržený k doplnění kritiky formy. (R.N.Soulen - Handbook of Biblical Criticism . Atlanta 1991, str.168-169).

<sup>59</sup> R.Meynet – Rhetorical Analysis, str. 350

<sup>60</sup> G.A.Kennedy – New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism (Chapel Hill 1984 ),str.12

ponejvíce na inventio (vyhledávání materiálu, např. hledání argumentu) a elocutio (styl)<sup>61</sup>.

I přes Meynetovo vyhranění se proti rétorické kritice a kritice formy je patrné, že jeho předpoklady „rétorické analýzy“<sup>62</sup> jsou v mnohém totožné se základními rysy „rétorické kritiky“, na nichž se shoduje Muilenburgova škola s Muilenburgem<sup>63</sup>.

Cíle těchto odlišných přístupů se tedy nemusí lišit tolik, jak se zdá na první pohled a jak se jeví z konkrétních pracovních postupů. Navíc řada Meynetových námitek proti kritice formy již byla vyslovena před ním, a to právě Muilenburgem i jeho nástupci.

Ač by se dal Meynetův „boj“ s trochou nadsázky nazvat „Proti všem“ (a jeho pečlivá preparace proudu, do kterého se řadí, to jen potvrzuje), a navzdory výtkám, které vůči Meynetově „kritice kritiky“ mám, bych chtěl tuto publikaci každému adeptu práce s biblickými texty doporučit. Autor splnil co si předsevzal a zdařile ukázal čtenáři, jak při exegezi zvládnout strukturu kompozice biblických textů, což pro začínajícího biblistu není málo. Je však vhodné určitě Meynetovy postoje korigovat, a nejlépe studiem některé z reprezentativních publikací V.K.Robbins nebo již zmiňovaného G.A.Kennedyho.

Dále mám za to, že interpretace k rétorickým rozborům patří, není možné se před ní zastavit, omezit se pouze na „dispositio“, prezentovat to jako jediný správný přístup a formulaci závěrů rétorického bádání neuskutečnit, a když, tak velmi omezeně.

<sup>61</sup> G.A.Kennedy – New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism , str.14-30

<sup>62</sup> R.Meynet, str. 169-181

<sup>63</sup> T.B.Dozean – Rhetorical Criticism (in: The Anchor Bible Dictionary – vol.5.str.712-715)

J.Muilenburg - Form Criticism and Beyond (JBL 88/1969)

D.Greenwood – Rhetorical Criticism and Formgeschichte : Some Methodological Considerations ( JBL 89/1970)

I přes kvalitu Meynetovy práce, která nachází odezvu v několika jazykových oblastech, se rétorická kritika, socio-rétorická kritika či nová rétorika o své stoupence z řad exegetů nemusí obávat. Nazírají totiž na texty z podstatně širšího úhlu, než právě prezentovaná rétorická analýza a omezení se na tento způsob práce by pro ně bylo zastavením na půli cesty.



## Obsah:

<b>ERICH FROMM</b> J. Beneš	1
<b>E.FROMM - ŽIVOT A DÍLO</b> R. Daniel	2
Život E.Fromma	2
Základní principy Frommova díla	3
1. Únik před svobodou	3
2. Rodinné vlivy na utváření osobnosti	5
3. Sociální asimilace	6
4. Zlo a dobro v člověku	7
Shrnutí	8
Psychologický rozbor textu K. Kesey-e	8
Závěr	14
<b>E.FROMM: KONVERZE OD JUDAISMU K BUDHISMU ANEB OD NÁBOŽENSTVÍ K HUMANISMU</b> D. Hrdinka	15
Chronologie konverze E.Fromma	15
Separace člověka od Boha	17
Krize svobodného člověka	18
Sebepoznání a seberozvoj člověka	19
Závěr	20
<b>E.FROMM: MÍT NEBO BÝT</b> T. Laušman	21
<b>RECENZE</b> (R.Maynet) J. Lukeš	24

### KOINONIA 23/2003

©KOINONIA (sdílení)

*Časopis studentů TS CASD*

Radvanice 29, 285 06 Sázava

e-mail: ts.sazava@iol.cz

tel/fax: +420327321238

<http://ts.casd.cz/koinonia>

šéfredaktor: Dr. Jiří Beneš

redaktor: Roman Šmejkal

jazyková úprava: Jiří Beneš

tech. a graf. úprava: Jan Matoušek

Studentské příspěvky nejsou ještě zcela teologicky či doktrinárně vyprofilované.